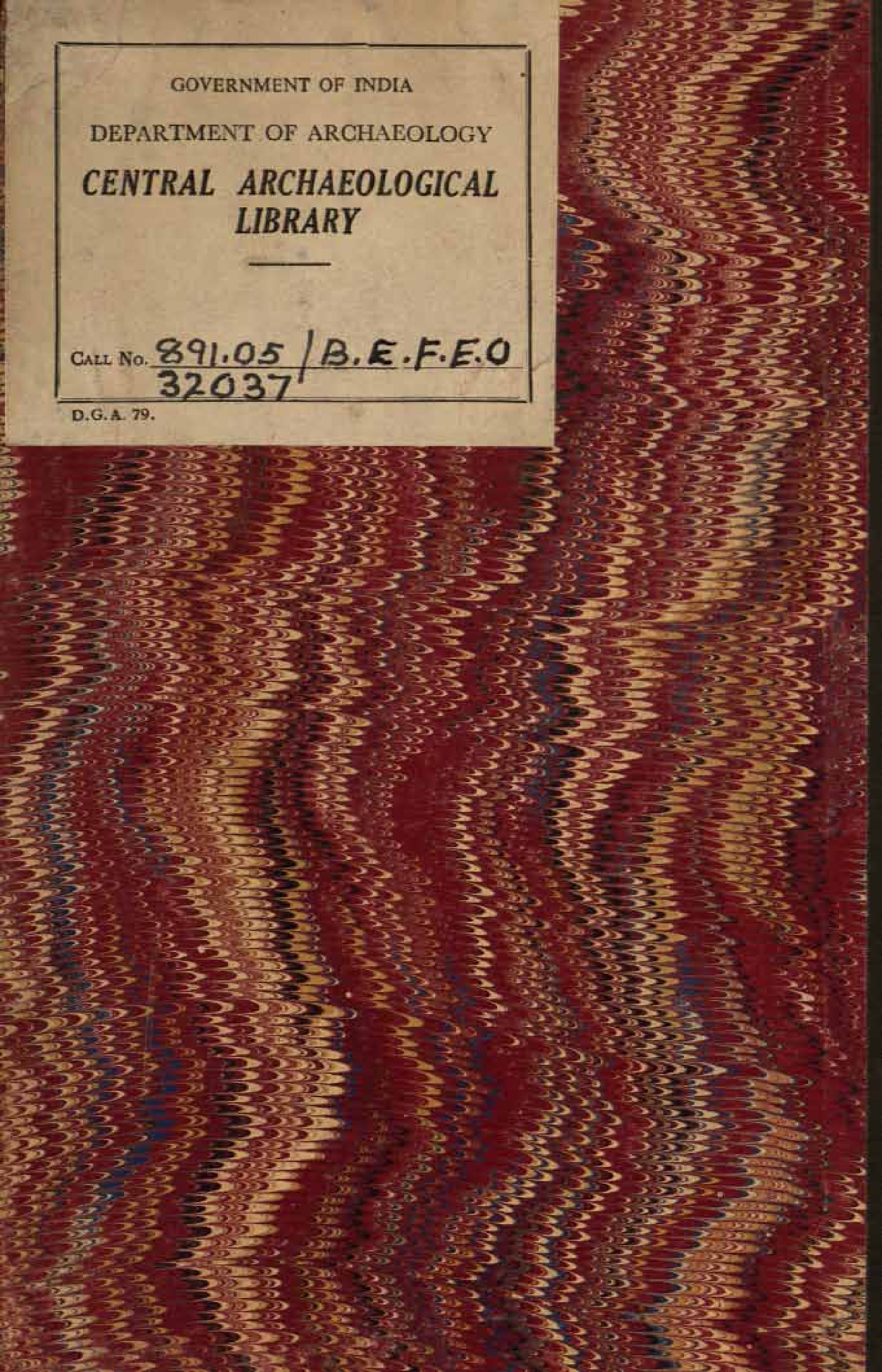
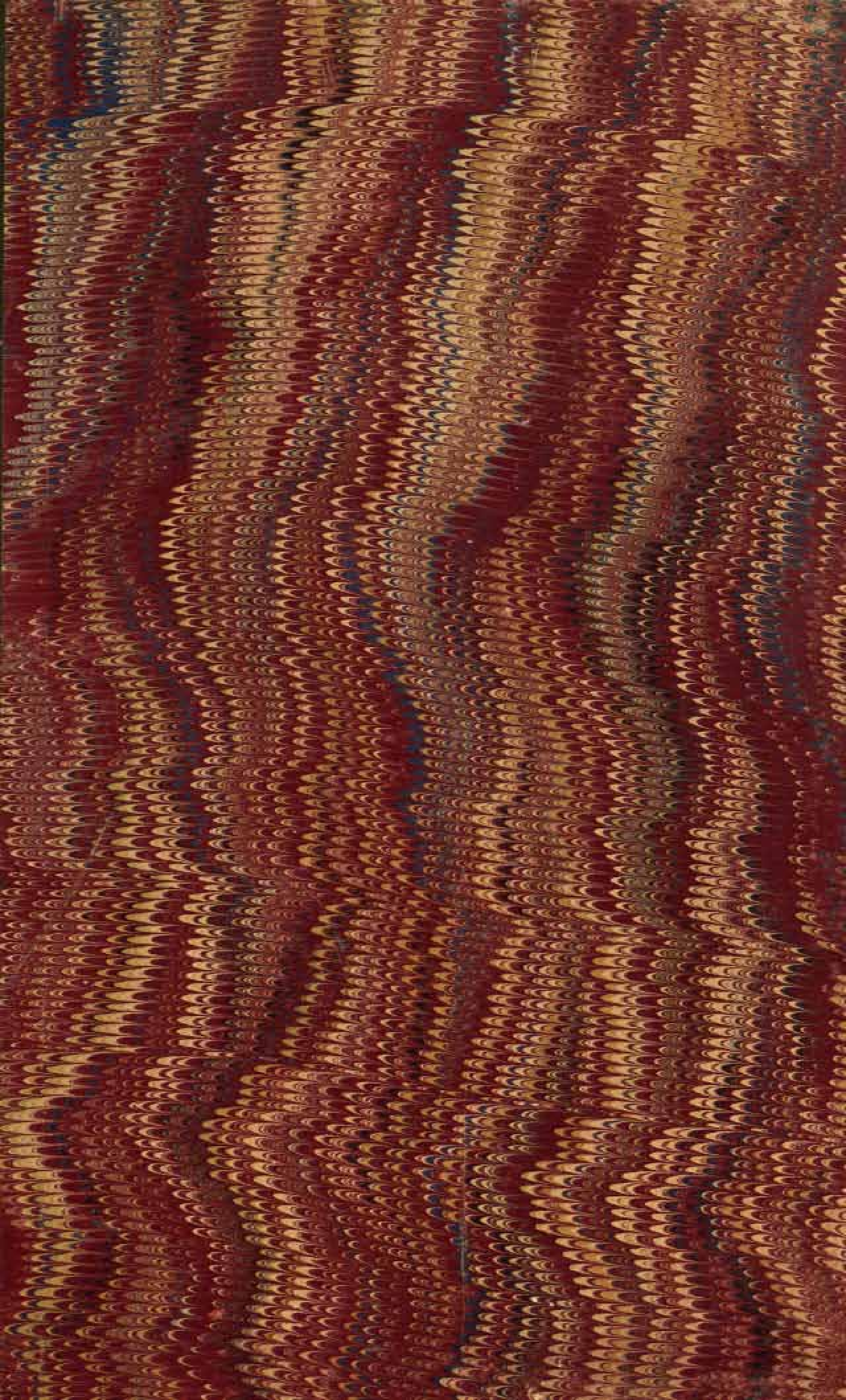
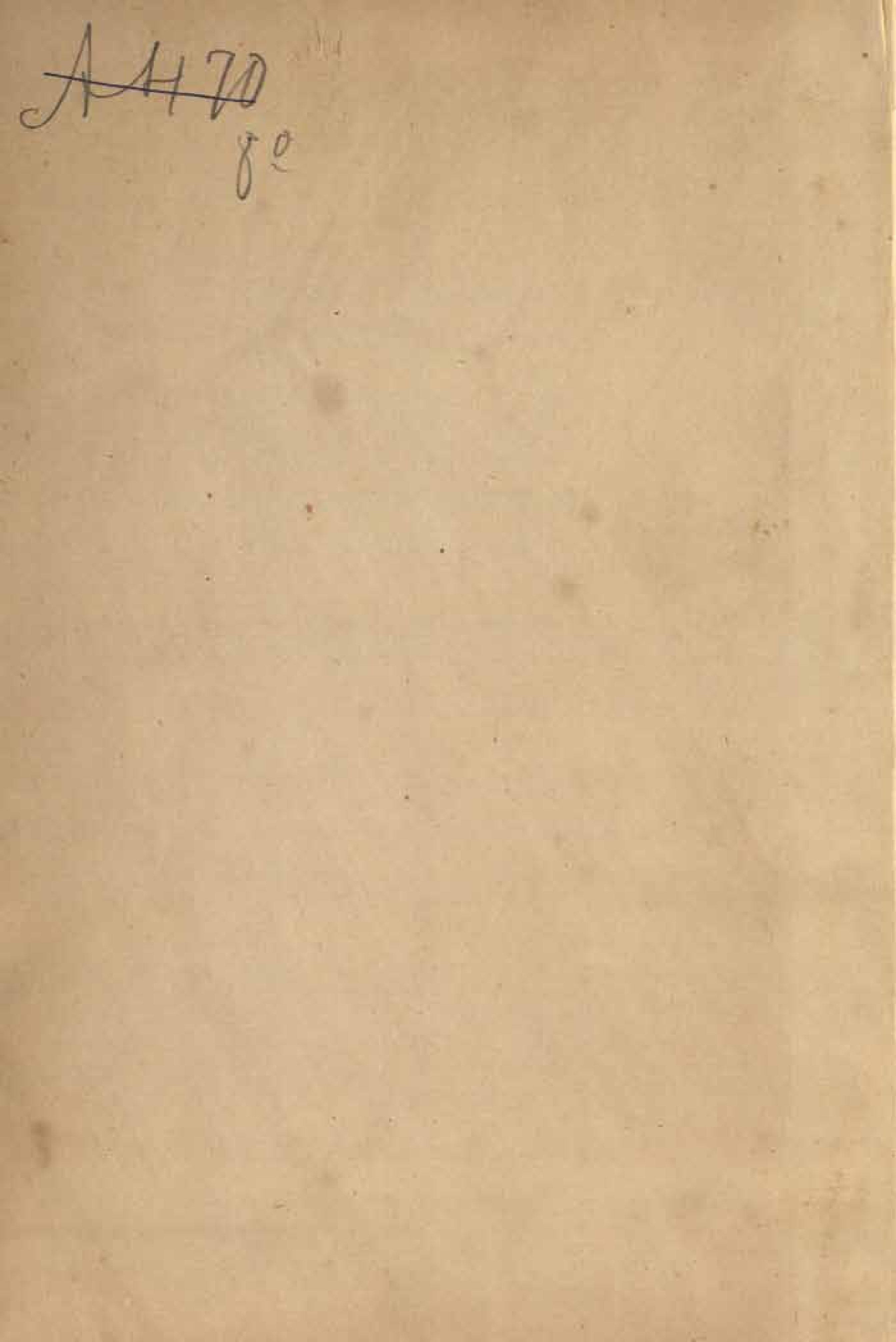


GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY
CALL No. 891.05 / B.E.F.E.O
32037
D.G.A. 79.




A 1170
8º



BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN

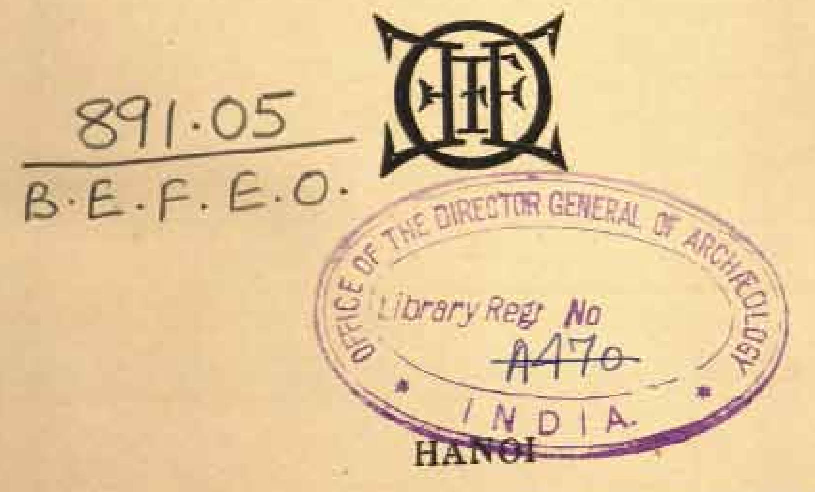
DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



TOME IV. — 1904



HANOI

F.-H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1904





LA SĀṂKHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise

Par M. J. TAKAKUSU, M. A., Dr Ph.

INTRODUCTION

L'œuvre la plus ancienne de la philosophie Sāṃkhya qui soit parvenue jusqu'à nous est, on le sait, la *Sāṃkhyakārikā* d'Içvarakṛṣṇa avec commentaire de Gauḍapāda (1). Tous les autres traités ou commentaires sont postérieurs au xe siècle, y compris le *Rājavārtika* (2), qui fut compilé vers cette époque par Bhoja, roi de Dhārā, mais perdu peu après. Il y a une œuvre cependant, qui pourrait être regardée comme antérieure à la *Sāṃkhyakārikā*, c'est le *Tattvasamāsa*, d'auteur inconnu, auquel Garbe n'est pas enclin à accorder une haute antiquité, mais qu'il place à peu près sur le même rang que le *Sāṃkhyasūtra*, qui est relativement moderne (3). D'autre part Max Müller (4) lui assignerait volontiers la place du *Sāṃkhyasūtra* original, dont on suppose l'existence, et le rangerait même avant la *Sāṃkhyakārikā*. Mais aussi longtemps qu'une date quelconque, quelque inductive qu'elle puisse être, n'est pas suggérée pour le texte, nous sommes encore autorisés à regarder la *Kārikā* comme l'autorité la plus ancienne que nous possédions actuellement sur cette école philosophique. Parmi les commentaires existants qui se proposent l'élucidation d'une œuvre du Sāṃkhya, le plus ancien est le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur la *Kārikā*; il est le principal sujet du présent mémoire.

---

(1) Edition du texte et traduction du commentaire par Wilson, avec texte anglais par Colebrooke (Oxford, 1837); réimpression du même (Bombay, 1887); *Hindu Philosophy*, par John Davies (Londres, 1881). Texte et version latine dans le *Gymnosophista* de Lassen; texte et commentaire dans la Benares Sanskrit Series, par Tripāṭhī. Traduction allemande du texte dans le *Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit* (1892) du Professeur Garbe.

(2) Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, 62.

(3) *S. Ph.*, 32, 68, où il est question de sa priorité par rapport au *Sāṃkhya-sūtra*.

(4) *The six systems of Indian Philosophy* (nouvelle édition, 1903), 294-300.

I. — Gauḍapāda

La date de Gauḍapāda, qui a également commenté plusieurs Upaniṣads, peut sans doute être regardée aujourd'hui comme à peu près fixée, quoiqu'elle n'aille pas sans quelques objections. Çaṃkara Ācārya, le fameux philosophe védantiste et rénovateur du brahmanisme, que l'on croit avoir vécu vers 788-820 de notre ère, était l'élève de Govindanātha, qui était lui-même l'élève de notre Gauḍapāda. Ainsi les deux générations à partir de Çaṃkara feraient vivre son aïeul littéraire vers l'an 700 ou dans la première moitié du VIIIe siècle (1). Il est juste cependant de mentionner quelques objections élevées contre la date admise pour Çaṃkara Ācārya (788-820). Telang, d'un côté, le plaçait beaucoup plus tôt, vers 590; pendant que Fleet indique 630-655 comme la date la plus basse possible pour le roi du Nepal Vṛṣadeva, qu'on dit qui accueillit Çaṃkara Ācārya à sa cour (2). Ces hypothèses me semblent presque impossibles, car si l'une des deux donnait la véritable date de Çaṃkara Ācārya, celui-ci aurait dû fleurir peu avant le temps ou au temps même de ces voyageurs chinois, Hiuan-tsang (629-645) et Yi-tsing (671-690), dont aucun ne fait la moindre allusion dans son récit à cette hostilité du brahmanisme contre le bouddhisme qu'on dit qui se manifesta à l'instigation de Çaṃkara Ācārya et de Kumārilabhaṭṭa (vers 750) (3). Mais de savoir si ces dates pouvaient ou non être corroborées par les textes chinois, c'est là une question qui a vivement préoccupé Max Müller et sur laquelle il m'a écrit plus d'une fois. La *Sāṃkhyakārikā* d'Īçvarakṛṣṇa a été traduite en chinois avec un copieux commentaire que certaines autorités chinoises croient l'œuvre du célèbre écrivain bouddhiste Vasubandhu (4); je reviendrai plus tard sur ce point. Le commentaire chinois en question a été identifié par Beal à celui de Gauḍapāda, mais sans apport d'aucune preuve interne ou externe. En 1883, feu Kasawara examina l'ouvrage et même traduisit en anglais quelques stances importantes, à la demande de Max Müller, qui nous dit très brièvement que, selon Kasawara, le texte chinois ressemble au *Bhāṣya* de Gauḍapāda, mais que le nom de Gauḍapāda n'y est pas mentionné (5). Lorsqu'en 1899 le même professeur me demanda d'étudier la question, je l'avisai simplement que le texte chinois n'était pas et ne pouvait à aucun degré être appelé une traduction du commentaire de Gauḍapāda (6). A cette époque, je n'étais pas en état de

---

(1) Garbe, *S. Ph.*, 61; Max Müller, *I. Ph.*, 292.

(2) Max Müller, *I. Ph.*, 292; *I. Antiquary*, XIII, 95.

(3) Cf. mon *Record* de Yi-tsing, XXIII, n. 2 (Oxford, 1896).

(4) La date de Vasubandhu est à peu près 450 A. D., selon Yi-tsing. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, LVIII-LIX. Mais voyez Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde* (*B. E. F. E.-O.*, III, 46-49, où Vasubandhu est placé dans la première moitié du VIe siècle.

(5) Max Müller, *India* (1re édit.), p. 360, n.; (en allemand), 313, 314.

(6) Max Müller, *I. phil.* (nouv. édition), 292.

rien dire de plus sur ce sujet, et d'ailleurs il n'était pas prudent de courir à une conclusion avant un examen complet des deux textes.

Depuis lors j'ai préparé une traduction de tout le texte chinois, et je ne vois aucune raison de modifier mon affirmation. Il est évident que le texte chinois ne représente pas le commentaire de Gauḍapāda, tel que nous l'avons présentement, et cependant quelque parenté entre les deux n'est pas niable, puisqu'il y a de nombreuses coïncidences d'expressions, de citations et d'exemples explicatifs, y compris ces exemples classiques particuliers à l'école du Sāṃkhya, tels que les fils et le drap, l'aveugle et le boiteux, le pot et l'argile (1). Une ressemblance aussi fréquente et, dans certains cas, aussi essentielle, ne peut pas être tenue pour accidentelle. L'affirmation de Kasawara se trouve ainsi correcte. Avant que nous entreprenions d'expliquer la ressemblance entre les deux textes, il est nécessaire d'examiner à quelle date vivait le traducteur chinois.

II. — Paramārtha

Paramārtha, aussi appelé Kulanātha, est l'auteur de la version chinoise, comme on peut le voir d'après sa vie donnée plus loin. C'était un brahmane d'Ujjayinī, du nom de famille de Bharadvāja ; on dit qu'il vint en Chine sur une invitation de l'empereur 武 Wou de la dynastie Leang. Né en 499 A. D., il avait pris le goût du voyage tout comme de l'étude, et un jour il alla au Magadha, où il trouva le messager chinois envoyé par l'empereur Wou, et revint avec lui à Canton en 546 et à Nankin en 548. Il consacra tout son temps à l'interprétation des livres sacrés pendant les vingt-trois ans qu'il vécut en Chine, et mourut à Canton en 569, à l'âge de 71 ans. Les textes sur feuilles de palmier et autres qu'il réunit et apporta en Chine s'élevaient environ à 250 liasses, dont 240 furent laissées sans traduction au monastère 制旨寺 Tche-tche-sseu, aujourd'hui le 光孝寺 Kouang-hiao-sseu (2), à Canton. Ce qu'il traduisit se composait de 505 textes différents, en 142 volumes chinois. Parmi eux, nous avons le *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, dont il est ici question, traduit à une date qui se place entre 557 et 569. Tout texte sanscrit apporté par lui ne peut être postérieur à l'année 546, qui est celle de son arrivée à Canton, et puisque ni dans ses traductions et ses notes, ni dans les préfaces écrites par ses disciples, on ne trouve aucune trace qu'il ait traduit une œuvre de ses contemporains, tous les textes apportés par lui sont probablement antérieurs à l'an 500. Nous pouvons donc prendre avec

---

(1) Voir la liste de coïncidences donnée *infra*.

(2) M. Nanjio et moi visitâmes le monastère en nous rendant à Hanoi en 1902, mais sans trouver aucun prêtre qui s'intéressât à notre recherche.

confiance l'an 500 comme la limite la plus basse pour la date de la *Sāṃkhyakārikā* d'Içvarakṛṣṇa et du commentaire qui y est joint en chinois. Si la date hypothétique de Gauḍapāda, soit 700-750, est correcte, il y a un intervalle d'environ 200 ans entre les deux commentaires (1).

Néanmoins c'est un fait que les deux commentaires se ressemblent à beaucoup de points de vue. Deux explications sont ici possibles : ou bien Gauḍapāda et l'auteur de l'original de Paramārtha ont tous deux puisé leur information à une seule et même source, soit par exemple le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha ou une œuvre analogue, ou bien Gauḍapāda a emprunté à l'auteur de l'original de Paramārtha. Le lecteur pourra se faire lui-même son jugement en parcourant ma traduction, où j'ai eu soin d'employer des mots aussi simples que possible, pour éviter toute interprétation discutable Dans mon opinion, la première hypothèse est improbable et les coïncidences sur certains points sont de telle nature qu'elles indiquent un emprunt. Maintenant voyons si cette seconde hypothèse est soutenable. D'abord nous devons comparer les deux œuvres afin de connaître quel est leur degré de parenté.

III. — Les deux textes

La Kārikā. — Le texte de Gauḍapāda ne contient que 69 stances, bien que lui-même dise qu'il y en a 70 *(saptatir āryāḥ)*, tandis que celui de Paramārtha a 71 stances, y compris les trois *kārikās* finales (§ 70, 71, 72) sur l'histoire de l'école, qui sont omises par Gauḍapāda. La stance 63 (*rūpaiḥ saptabhir*, etc.) ne se trouve pas dans la version de Paramārtha. Quoique cette stance soit un résumé de ce qui a été dit précédemment, il n'y a aucune raison pour la croire interpolée ultérieurement. En dehors de ces cas, il n'y a pas de différence essentielle ni dans l'expression ni dans l'ordre des stances, peut-être à l'exception de la stance 72, qui est une des stances historiques à la fin de l'ouvrage.

Le texte. — Le texte chinois porte dès le début deux noms, *Sāṃkhyaçāstra* et *Suvarṇasaptati* (2). Bien qu'aucun de ces noms ne soit d'accord avec le titre de l'original, il ne s'ensuit pas que les textes eux-mêmes soient différents. Comme

---

(1) Même si les dates antérieures données pour Çaṃkara, c'est-à-dire 590 (Telang) et *circa* 630-655 (Fleet) étaient acceptées, elles font seulement que Paramārtha, le traducteur du texte chinois, était contemporain de Gauḍapāda. Mais cela ne nous aide en rien, parce que le texte de Paramārtha n'est pas une amplification de celui de Gauḍapāda ; c'est ce qui résulte de ce que les citations d'Alberuni sont en général d'accord avec Paramārtha.

(2) *Sāṃkhya-çāstra* est transcrit 僧佉沙薩多羅 *Seng k'ia cha sa to lo* dans une œuvre sur la logique (因明論疏 *Yin ming louen sou*), mais *Suvarṇa-saptati* n'est pas donné en transcription, la traduction chinoise étant 金七十 *Kin ts'i che*, les *Septante d'or*.

une différence de titres est fréquente dans la littérature chinoise, il est inutile d'insister sur ce fait qu'il suffit de signaler.

Les auteurs. — L'auteur de la *Kārikā* est donné comme étant Içvarakṛṣna, qui aurait été le huitième sage depuis Kapila, dans l'ordre de transmission de la doctrine du Sāṃkhya (§ 71), mais le nom de l'auteur du commentaire n'est pas indiqué en chinois [1], tandis qu'il est dit expressément que le texte sanscrit est l'œuvre de Gauḍapāda.

IV. — Les deux commentaires

1. — Coïncidences verbales.

§ 1-2. — La plus grande partie de P. se trouve dans G. [2]. Les différences entre les deux sont :

1. La stance de maṅgala de G., « Kapilāya namas, etc. », ne se trouve pas dans P.
2. La stance du ṛṣitarpaṇa de G., « Sanakaç ca Sanandaç ca, etc. » [3], ne se trouve pas dans P.
3. La stance tirée du *Mokṣa* dans G. § 1, « pañcaviṃçatitattvajño, etc. », se trouve dans P. § 2, et aussi dans P. § 37.
4. La stance tirée du *Ṛgveda* dans G. § 2, « apāma somam amṛtā abhūma, etc. » se trouve dans P. § 1 et aussi dans *S. T. K.* [4].

§ 3. — Presque tout P. est reproduit dans G. Comparer particulièrement la dernière partie de G. « iha loke, etc. » avec P. « car dans le monde, etc. », où les exemples nouveaux, la graine et le santal, sont introduits.

§ 4. — G. et P. sont d'accord çà et là. La première stance « āgamo, etc. » sur l'autorité sacrée se trouve dans P., mais non la seconde « svakarmaṇi, etc. ». Les six pramāṇas de Jaimini, dans G., ne se trouvent pas dans P.

---

[1] Quelques autorités chinoises attribuent le commentaire à Vasubandhu, mais ceci est douteux ; je reviendrai sur ce sujet plus loin.

[2] P. = traduction de Paramārtha ; G. = œuvre de Gauḍapāda. Les portions de P. qui semblent avoir été reproduites par G. ou du moins ressemblent à G. sont marquées dans la traduction comme il est déjà noté sous le § 1.

[3] Cette stance est donnée dans Garbe, *S. Ph.*, 57 ; cf. aussi *ibid.*, p. 35.

[4] *S. T. K.* = *Sāṃkhyatattvakaumudī*.

§ 5. — G. et P. sont généralement d'accord. G. a changé les exemples pour les inférences a priori (*pūrvavat*), a posteriori (*çeṣavat*) et par analogie (*sāmānyato dṛṣṭam*); ici P. est plus en accord avec la *Nyāyasūtravṛtti*; voir la note sous § 5.

§ 6. — G. et P. sont généralement d'accord.

§ 7. — G. et P. sont généralement d'accord. L'explication des quatre objets invisibles de P. ne se trouve pas dans G., qui a été assez sensé pour l'omettre, puisqu'elle n'était pas nécessaire ici. Quelques-uns des exemples ont été modifiés par G.

§ 8. — G. et P. sont partiellement en accord. La dernière partie de G. « yato 'tra sāṃkhya-darçane, etc. » est beaucoup plus courte que dans P. Celui-ci semble reproduire l'original tel quel, car il ajoute sa propre note pour réfuter les erreurs du commentateur original, alors que G. semble l'écourter.

§ 9. — G. et P. sont d'accord mot pour mot, surtout dans la partie où les cinq arguments sont présentés.

§ 10. — G. et P. sont d'accord çà et là. L'exposition du principe non développé (*avyaktam*) est dispersée dans P., répétant sans cesse les mêmes mots, alors que G. place tout en un seul endroit très succinctement, « atho 'vyaktaṃ vyākhyāmaḥ, etc... »

§ 11. — G. et P. sont partiellement d'accord. Les exemples classiques : *go*, *açva* (bœuf et cheval), *tantu*, *paṭa* (fils et étoffe), *mūlyadāsī* (femme esclave) se trouvent dans tous les deux. La différence essentielle est dans ce que dit G. : « anekaṃ vyaktam, ekam avyaktaṃ tathā pumān apy ekaḥ » (un principe évolué est multiple ; le principe non évolué est simple, et telle est l'âme). P. dit de son côté : « L'âme diffère de la nature sur ce point seulement qu'elle est multiple ; donc l'âme est semblable à un principe évolué (*vyaktam*) sur ce point. » De même aussi dans *S. T. K.*, § 1 : « anekatvaṃ vyakta-sādharmyam » ; *S. sūtra*, I, 149 : « puruṣabahutvam ».

§ 12. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps, surtout dans l'exposition de « anyo'nyavṛttayas ».

§ 13. — G. et P. sont d'accord généralement.

§ 14. — G. et P. sont d'accord çà et là. La présence du mot *loke*, « dans le monde », en chinois 世 間 中 *che-kien-tchong*, deux fois dans chaque texte et au même propos, dénote une seule et même origine.

§ 15. — G. et P. sont partiellement d'accord.

§ 16. — G. et P. sont d'accord çà et là.

§ 17. — La moitié de l'exposition de P. se trouve dans G.

§ 18. — G. et P. sont d'accord dans certaines parties.

§ 19. — G. et P. sont partiellement d'accord.
§ 20, 21, 22. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
§ 23. — G. et P. sont partiellement d'accord.
§ 24. — G. et P. sont entièrement différents.
§ 25. — Certaines parties sont en accord.
§ 26. — Presque toutes les parties diffèrent.
§ 27. — Certaines parties sont en accord.
§ 28. — La majeure partie de P. est reproduite dans G.
§ 29. — G. et P. sont généralement d'accord.
§ 30. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
§ 31. — Certaines parties sont en accord.
§ 32. — G. et P. sont d'accord çà et là.
§ 33. — G. et P. sont généralement d'accord.
§ 34. — Certaines parties sont en accord.
§ 35, 36. — G. et P. diffèrent entièrement.
§ 37. — Certaines parties diffèrent.
§ 38. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
§ 39. — Certaines parties sont en accord.
§ 40. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
§ 41. — Il y a quelque ressemblance.
§ 42. — Certaines parties sont d'accord.
§ 43. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
§ 44. — Il y a quelque ressemblance.
§ 45. — Différence absolue.
§ 46. — Quelque ressemblance. L'exemple détaillé, c'est-à-dire le dialogue entre le maître et ses disciples, a été mis en pièces par G., qui n'en fait pas une histoire suivie, au lieu que P. et Alberuni le donnent comme un conte; cf. *infra*.
§ 47. — G. et P. diffèrent entièrement.
§ 48, 49, 50. — Quelque ressemblance.
§ 51. — Différence presque absolue, malgré quelque ressemblance dans certains cas.
§ 52. — Différence presque absolue.
§ 53, 54, 55. — Différence complète.
§ 56, 57, 58, 59, 60. — Quelque ressemblance.
§ 61. G. et P. sont partiellement d'accord; il y a ici une trace de raccourcissement de la part de G. Wilson remarque que G. s'est écarté de sa route à propos des controverses (*paravāda*). Sur ce point, P. est plus développé et plus complet que G. La théorie de l'âme n'est pas établie au début, mais est réfutée ensuite par G. Dans P. au contraire, toutes les théories adverses sont données et réfutées une à une.
§ 62. — Différence complète.
§ 63. — Ne se trouve pas dans P.

§ 64, 65. — Différence complète.
§ 66. — Certaines parties sont en accord.
§ 67. — Quelque ressemblance.
§ 68, 69. — Différence complète.
§ 70, 71, 72. — Ne se trouvent pas dans G.

Nous observons, d'après la liste ci-dessus, que la première moitié du commentaire de Paramārtha sur les 69 *kārikās* est, lorsqu'il y a accord, mieux en accord que la seconde moitié avec l'œuvre de Gauḍapāda. De fait dans la deuxième partie il y a certaines portions où l'on ne peut trouver absolument aucune relation entre les deux textes. Mais les coïncidences que nous trouvons en certains endroits sont trop étroites pour pouvoir être regardées comme purement accidentelles. Si les deux devaient être ramenés à une seule et même origine, Gauḍapāda doit être à quelque degré redevable à l'auteur de l'original du texte chinois, là du moins où les deux sont d'accord. Pour ma conviction personnelle, j'ai soigneusement évalué l'ensemble des passages coïncidant dans les deux œuvres. Des 1040 lignes du texte sanscrit de Gauḍapāda [1] (à l'exception de la *Kārikā* elle-même), celles que j'ai notées comme concordantes sont en tout au nombre de 504, et celles que j'ai notées comme ressemblantes sont au nombre de 143; celles qui sont entièrement l'œuvre de Gauḍapāda sont au nombre de 383. Cependant, pour rendre pleine justice à Gauḍapāda, comptons comme son œuvre propre les 143 lignes « ressemblantes »; il n'en reste pas moins que nous n'avons à lui attribuer que 526 lignes, soit environ la moitié de l'œuvre totale.

2. — Citations.

Nous allons maintenant examiner les citations contenues dans les deux ouvrages.

Sanscrit G. (= Gauḍapāda)	*Chinois* P. (= Paramārtha)
§ 1.	
1. « Sanakaç ca Sanandaç ca, etc. »	Manque dans P., mais cf. les 4 fils de Brahmā, § 43.
2. « pañcaviṃçatitattvajño, etc. »	Cette stance n'est pas donnée § 1 de P., mais se trouve deux fois ailleurs, §§ 2 et 37, comme une citation du *Mokṣa* (peut-être le *Mokṣaçāstra* du *S. P. Bh.*, p. 5) [2]. Une stance similaire est attribuée par Alberuni à Vyāsa (*Indica*, I, 104).

(1) Pour des raisons de commodité, j'ai compté d'après la petite édition de Bombay du *Sāṃkhyakārikābhāṣya*.

(2) *S. P. Bh.* = *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*.

Manque dans G.	3. Citation du *Livre de médecine*.
Manque ici dans G, mais donné sous § 2.	4. *Ṛgveda* VIII, 48, 3 : — « Apāma somam amṛtā, etc. ».

§ 2.

5. *Ṛgveda*, VIII, 48, 3 : — « Apāma somam amṛtā, etc. » Aussi dans *S. T. K.*, § 2 ; cf. 4.	Manque dans P., mais donné dans § 1 ; cf. 4.
6. Les Vedas : « Sarvāṃl lokāñ jayati mṛtyuṃ tarati, etc. »	Manque dans P.
Manque dans G.	7. Les Vedas : « Oh ! toi, bête ! etc. »
8. « Ṣaṭ çatāni niyujyante paçūnām, etc. »	Les Vedas : « Selon les règles du sacrifice du cheval, etc. ».
9. « Bahūnīndra sahasrāṇi devānām, etc. »	Les Vedas : « Sans raison, Çakra Indra et Asura, etc. »
Manque dans G.	10. Le *Mokṣa* : « Si vous connaissez les vingt-cinq, etc. » Cf. 2 ci-dessus.

§ 4.

11. « Ayāma hy āptavacanam, etc. » — deux stances.	La première stance est citée par P., mais la traduction est vague.
12. Les six sortes de preuves de Jaimini (*ṣaṭpramāṇāni*) sont citées.	Manque dans P.

§ 12.

13. « Rajaso mithunaṃ sattvam, etc. »	Cette stance est donnée comme l'œuvre du ṛṣi P'o-so (probablement Vyāsa).

§ 16.

Manque dans Gauḍapāda, mais il fait allusion à l'eau, disant : « Comme l'eau il se modifie, etc.. »	14. « L'eau provenant de l'atmosphère, etc. ».

§ 17.

15. Le *Ṣaṣṭitantra* est cité.	Le *Traité des soixante catégories* est cité au même propos.
Manque dans G.	16. Stance par un ṛṣi : « Toujours riche en veda, etc. »
Manque dans G.	17. Le dire d'un sage : « Tendons et os, etc. ».

§ 22.

18. La stance « Pañcaviṃçati, etc. », est à nouveau citée. Cf. 2, 10.	Manque dans P.

§ 23.

19. Le *Pātañjala* est cité à propos du *yama* et du *niyama*.	Aucune indication de source, et il ne semble pas qu'il s'agisse du même ouvrage.

§ 27.

Manque dans G., mais cf. note à § 61 *infra*.	20. Citation d'une stance du traité *Lokāyata*.
21. Le § 57 est cité.	De même dans P.
22. « Guṇā guṇeṣu vartante guṇānāṃ yā vṛttiḥ, etc. » ; est cité comme d'après un autre traité (*çāstrāntare*).	Manque dans P.

§ 30.

Manque dans G.	23. Une stance : « A la fin du yuga, etc. » ; semble une gāthā bouddhique.

§ 37.

24. Le § 34 est partiellement cité : *Viçeṣāviçeṣaviṣayāṇi*, etc.	Manque dans P.
Manque dans G.	25. Citation de la stance du *Mokṣa* ; cf. 2, 10, 18 supra.

§ 39.

Les mots se trouvent dans G., mais non comme tirés des Vedas.

26. Les paroles des ṛṣis dans les Vedas: «Le corps grossier est pourvu des six membranes».

§ 40.

Manque dans G.

27. La parole d'un ṛṣi : « Le corps subtil n'est pas pour être gêné dans les trois mondes par la montagne, le rocher, les murailles ou leurs semblables ».

§ 42.

Manque dans G.

28. § 44. « Par la vertu on s'élève à une région supérieure, etc. » est cité.

§ 40, est aussi cité par P.

29. § 40 : « Le corps subtil émigre, etc. » est cité.

§ 43.

« Sanaka, Sanātana », etc. est cité sans indication de source.

30. Une tradition des Vedas : « Sanaka, Sanātana, Sanandana, Sanatkumāra, les quatre fils de Brahmā, etc. » est citée.

31. Citation du § 40.
32. Citation du § 23.
33. Citation du § 42.

De même dans P.
De même dans P.
De même dans P.

§ 46.

De même dans G.

34. § 23, citation.

§ 51.

35. § 40, citation.

De même dans P.

§ 58.

Manque dans G.	36. § 15, citation.

§ 61.

De même dans G.	37. On cite l'opinion de quelqu'un qui tient Maheçvara pour la cause du monde.
Seulement le premier vers (la moitié de la stance) est cité dans G.	38. L'opinion du *Lokāyata* est citée ; mêmes paroles qui sont citées sous § 27.
Manque dans G.	39. Citation d'une stance des Vedas (du *Yajurveda* selon le commentaire).
De même dans G.	40. Citation de l'opinion de quelqu'un qui regarde le temps comme la cause.

§ 65.

Manque dans G.	41. La stance : « Du riz sans enveloppe etc. », est citée sans indication de source. Ce passage est donné dans les *Indica* d'Alberuni (I. 55) comme une citation du livre de Patañjali.

§ 72.

Manque dans G.	42. Citation du § 46.
Manque dans G.	43. La stance sur les dix catégories est citée, mais sans indication de source. La même stance est donnée dans *S. T. K.* comme tirée du *Rājavārtika*. Cf. *S. T. K.*, texte § 72; Garbe, *Mondschein*, p. 627.

Les passages cités, avec ou sans indication de source, sont au nombre de 34 dans Paramārtha et de 24 dans Gauḍapāda, et parmi ces passages 19 sont communs aux deux, montrant ainsi que la majeure partie des citations de Gauḍapāda se trouvent également dans Paramārtha. La présence dans les deux textes de citations similaires d'une seule et même source comme le *Ṣaṣṭitantra* (15 *supra)* me semble plus qu'un accident.

3. — Paraboles

Nous arrivons maintenant aux contes explicatifs particuliers à cette école et qu'on dit avoir été omis par Īçvarakṛṣṇa (§ 72, ākhyāyikāvirahitāḥ). Dans Paramārtha il y a 103 cas où soit une comparaison, soit un exemple est employé, tandis qu'il y en a 84 dans Gauḍapāda, y compris quelques répétitions.

A. Comparaisons ou exemples communs à Gauḍapāda et à Paramārtha

§ 3.

1. La preuve en logique est comme la mesure et le poids pour les objets.

§ 4.

2. Un objet tel qu'Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, peut seulement être perçu par « āptavacana ».

§ 5.

3. La pluie est inférée de l'apparition d'un nuage.
4. Les manguiers sont partout en fleurs.

§ 6.

5. 2 (*supra*).
6. La nature ou l'âme n'existent pas, comme une seconde tête ou un troisième bras.

§ 7.

7. Le sourd et l'aveugle ne discernent pas le son et la forme.
8. Les petites particules de la gelée, de la vapeur, de la fumée sont imperceptibles.
9. Un objet caché par un mur est imperceptible.
10. La lune et les étoiles sont imperceptibles au soleil.
11. Un haricot dans un tas de haricots est imperceptible.

§ 8.

12. 9 (*supra*).
13. Un fils peut ressembler ou ne pas ressembler à son père.

§ 9.

14. Le sable ne produit pas d'huile.
15. Les mattes proviennent du lait, non de l'eau.
16. L'or, l'argent, etc., ne peuvent pas s'obtenir de l'herbe, du sable, de la pierre, etc.
17. Le potier et le bloc d'argile.
18. L'orge n'est produite que par l'orge.

§ 11.

19. Un principe développé est commun à tous, comme une courtisane.
20. Le drap noir est fabriqué avec des fils noirs.

§ 12.

21. Une belle femme, qui est une source de joie pour tout autre, est une cause de malheur pour les autres épouses du même mari.
22. Un roi, qui prend au sérieux la protection des bons, est une cause de misère pour les méchants.

N. B. — Les deux exemples précédents sont amenés en chinois comme s'ils formaient un récit continu. Gauḍapāda a réduit au possible ce récit et l'a coupé en deux.

23. Les nuages causent la joie sur la terre, mais désappointent les amoureux éloignés.

§ 13.

24. Les trois guṇas coopèrent à la façon d'une lampe qui est composée d'une mèche, d'huile et de flamme.

§ 14.

25. Où il y a des fils, il y a du drap. Cf. 21 (*supra*).

§ 15.

26. 18 (*supra*).
27. Un potier, étant capable de faire une jarre, fait une jarre et non du drap.

§ 16.

28. Beaucoup de fils réunis ne forment qu'une pièce de toile.
29. L'eau tombant de l'atmosphère est modifiée.

§ 17.

30. Le mahat, etc., sont à l'usage de l'âme, de même qu'un lit est à l'usage d'autrui.
31. L'âme surveille tout, comme le fil qui supporte toutes les gemmes d'un collier.

§ 18.

32. S'il n'y avait qu'une âme, quand un serait sourd, tous seraient sourds, etc.

§ 19.

33. L'âme est comme un ascète errant, pendant que les guṇas sont comme les villageois se livrant à l'agriculture.

§ 20.

34. Le mahat, etc., semblent intelligents par suite de leur union à l'âme, tout de même qu'une jarre avec de l'eau froide semble froide et que la même avec de l'eau chaude paraît chaude.
35. Un homme qui n'est pas un voleur est suspecté d'être un voleur, s'il est dans la compagnie de voleurs.
N. B. — Au lieu d'un homme, le chinois a « un brahmane. »

§ 21.

36. Le boiteux et l'aveugle.
N. B. — Cette parabole se trouve dans la *Kārikā* elle-même. La version chinoise est plus détaillée que celle de Gauḍapāda, qui semble avoir écourté le récit et l'avoir mieux mis au point. Voir Alberuni, 5, *infra*.
37. De l'union de la nature et de l'âme se produit la création, tout comme de l'union du mâle et de la femelle se produit la naissance d'un enfant.

§ 27.

38. Les actions de la nature se produisent pour la libération de l'âme, tout comme la sécrétion du lait se produit pour la croissance du veau. Cf. § 57 *infra*.

§ 29.

39. Le souffle donne le mouvement à l'ensemble, comme l'oiseau dans une cage.

§30.

40. Un poteau ou un homme ?
N. B. — La parabole revient dans § 46 *infra*.

§ 33.

41. Une idée est formée non seulement d'un pot à eau présent, mais d'un passé et d'un futur.

§ 35.

42. La parabole dès trois gardiens et des dix portes.
N. B. — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 36.

43. Les karaṇāni (instruments) montrent l'objet à l'intelligence comme une lampe.
N. B. — La parabole de la lampe est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 38.

44. Une personne qui vient de l'intérieur d'une maison peut ressentir du plaisir de l'élément éthérien (air), ou de la douleur quand elle est saisie par le froid, etc.

§ 41.

45. Une peinture ne se tient pas debout sans un mur.
46. L'ombre ne peut pas être séparée du poteau.
N. B. — Les deux paraboles sont dans la *Kārikā* elle-même.
47. Du feu sans chaleur (chin. « lumière ») ; de l'air sans contact ; de l'éther sans extension ; — autant d'impossibilités.

§ 42.

48. Le corps subtil joue un rôle, comme un acteur de drame.
N. B. — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même ; cf. Alberuni 4 *infra*.
46. La nature commande, comme un roi dans son propre royaume.

§ 46.

50. La parabole des quatre disciples représentant les quatre stades de connaissance.

N. B. — Cf. « un poteau ou un homme », *supra* 41, et Alberuni 19 *infra*.

§ 50.

51. Etats intérieurs et extérieurs d'insouciance et leurs exemples.

N. B. — « Une personne » dans Gauḍapāda ; « un brahmane » dans Paramārtha.

52. Les neuf eaux (noms des neuf sortes d'insouciance).

§ 51.

53. Le monde tolère l'ignorance, arrêté par l'erreur, l'incapacité et l'insouciance, tout comme un éléphant est retenu par l'aiguillon.

§ 57.

54. L'herbe et l'eau absorbées par la vache sont éliminées en lait.

N. B. — Cette parabole se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même § 57.

§ 59.

55. La nature est comme un danseur sur la scène.

N. B. — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.

§ 63.

56. L'âme est comme un spectateur qui, assis au théâtre, contemple un danseur.

§ 66.

57. L'âme se retire comme un spectateur après la pièce.
58. La relation de la nature à l'âme est comme celle du débiteur envers son créancier.

§ 67.

59. La vie continue comme la rotation d'une roue.
N. B. — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.
60. La vertu, le vice, etc., n'enchaînent pas l'âme, de même que des graines qui ont été grillées au feu ne germent pas.

B. — Comparaisons ou exemples qui se trouvent dans Gauḍapāda seul.

§ 4.

1. La lune et les étoiles sont mobiles comme Caitra (nom propre).

§ 5.

2. Une goutte d'eau de mer étant salée, on en infère que toute la mer est salée.

§ 6.

3. Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, ne peuvent être connus que par *āptavacana*. (Cf. *A*, 2 supra § 4)

§ 7.

4. Viṣṇumitra, Maitra et Caitra, vivant dans des pays éloignés, ne peuvent être perçus en raison de leur éloignement.
5. Le collyre appliqué aux paupières ne peut pas être vu par suite de sa proximité.
6. Un lotus parmi des lotus, un myrobolan parmi des myrobolans, un pigeon dans un groupe de pigeons, ne peuvent être distingués à cause de leur ressemblance.

§ 9.

7. Le riz n'est produit que par le riz. Cf. *A*, 18 *supra*.

§ 10.

8. Impermanent comme une jarre, qui est produite d'un bloc d'argile.

§ 11.

9. La nature et ses produits sont dénués de raison, comme sont dénués de raison un bloc d'argile et un pot à eau.

§ 12.

10. Les trois guṇas s'appuient les uns sur les autres, comme des atomes binaires.

11. Ils s'engendrent l'un l'autre, comme le bloc d'argile engendre le pot de terre.

12. Ils s'unissent ensemble, comme cohabitent le mâle et les femelles.

§ 15.

13. L'existence des guṇas dans la nature peut être inférée de leur présence dans un produit quelconque de la nature (parce qu'une cause peut être connue par son effet), tout comme celui qui voit un brahmane étudiant les textes sacrés en infère que celui-ci est de souche brahmanique.

§ 16.

14. La nature opère par le moyen des trois guṇas, par leur mélange, tout comme le Gange unit en un seul fleuve les trois cours d'eau qui descendent sur la tête de Rudra.

§ 17.

15. Tout comme un char a besoin d'un conducteur, ainsi la nature a besoin d'un ātman qui la dirige.

§ 23.

16. La faculté de détermination dans l'intelligence est comme le germe dans la semence.

17. L'œuvre de la nature apparaît aux yeux comme une œuvre de sorcellerie ou comme un rêve.

18. On peut être aussi léger que les fibres de la tige du lotus ou le coton, ou au point de pouvoir se tenir sur le bout des étamines d'une fleur.

§ 38.

19. Le même air qui cause de la joie à d'autres peut causer de l'étourdissement à quelqu'un qui suit une route au travers d'une forêt où on peut s'égarer.

§ 40.

20. Le corps subtil émigre dans les trois mondes, comme une fourmi traversant le corps de Çiva.

§ 41.

21. Le corps subtil ne subsiste pas sans soutien, de même que l'eau ne peut pas être sans froideur ... ou la terre sans odeur.

§ 52.

22. Les corps grossier et subtil sont l'origine l'un de l'autre, comme la graine et le germe. Cf. *B*, § 23.

§ 61.

23. « Ce par quoi le cygne est créé blanc et le paon bigarré ».
N. B. — Cette comparaison est ici incomplète. Cf. *C*, 27 (§ 27), et 39 (§ 61) *infra*.
24. De fils blancs, de l'étoffe blanche ; de fils noirs, de l'étoffe noire.

C. — Comparaisons ou exemples qui ne se trouvent que dans Paramārtha.

§ 2.

1. Un sentiment d'envie est semblable à celui du pauvre contre le riche ou de l'homme laid contre l'homme beau.

§ 7.

2. Un objet tombé sur l'autre rive ne peut être perçu par des gens qui sont sur cette rive-ci.
3. Une poussière dans l'œil ne peut être perçue.

4. Une chose avant sa production est invisible, tout comme aucun ustensile ne peut être observé sur un bloc d'argile.
5. Invisible après destruction, comme une jarre qui a été brisée.
6. Invisible par incompatibilité réciproque, tout comme un cheval ne peut être vu dans une vache, et réciproquement.
7. Invisible par manque, comme une seconde tête ou un troisième bras à un homme. Cf. *A*, 7 *supra* (§ 6).

§ 8.

8. Impossible, comme pour un homme une seconde tête ou un troisième bras. Cf. le dernier exemple.
9. Un pot existe dans le bloc d'argile dont on le fait.

§ 10.

10. L'état d'existence dure, tout comme une forêt garde son état jusqu'à ce qu'elle arrive à être brûlée par un incendie.

§ 12.

11. Un guṇa peut dominer les autres, tout comme l'éclat du soleil peut dominer la lune et les étoiles.
12. Les trois guṇas s'appuient l'un sur l'autre, tout comme trois bâtons réunis soutiennent une cuvette.
13. Ils produisent un effet, tout comme trois hommes ensemble exécutent une action.

§ 13.

14. La surexcitation de l'esprit est comme un éléphant ivre avide de lutte.

§ 14.

15. La nature est inexistante, comme une seconde tête, parce qu'elle ne peut être montrée.
16. On ne peut faire voir le poids de l'Himālaya ; il ne peut pas cependant être dit que la montagne n'a pas de poids.

§ 15.

17. Un vêtement nécessite une certaine quantité de fils.
18. Homogène, comme on observe que l'est la nature du santal dans chacun de ses morceaux, même quand il est brisé.

19. Un homme qui vit seul ne peut engendrer un fils, et un fil n'est pas suffisant pour faire un vêtement.

§ 16.

20. Production par transformation, comme le lait se change en crême.
21. Production par naissance, comme les parents engendrent un enfant.

§ 17.

22. L'ātman, bien qu'il soit un, pénètre toutes choses, de même qu'une seule et même jouissance est ressentie par les 16.000 épouses de Viṣṇu.

§ 18.

23. Les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre, comme les fils d'un brahmane diffèrent par plusieurs côtés.

§ 21.

24. La nature s'unit à l'ātman, tout comme un roi s'unit à son peuple.

§ 27.

25. L'esprit est capable de séparer les fonctions de deux organes, comme un homme peut être un artisan ou un orateur.
26. Jugement : c'est le cas de quelqu'un qui apprend qu'à une place il y a de la nourriture et des trésors et qui décide d'aller les y chercher.
27. « Ce qui produit la couleur blanche des cygnes, la couleur verte des perroquets, et la couleur bigarrée des paons, de cela je suis créé ». *Livre Lokāyata.*

§ 29.

28. Une fonction spéciale des organes est comme l'épouse d'un homme, tandis qu'une fonction commune des organes est comme une esclave au service de plusieurs maîtres.

§ 31.

29. La fonction du mahat (intellect) est d'éclairer : — comme si un Brahmane entendant parler d'un fameux interprète du Veda, décide d'aller étudier sous lui.

30. L'intellect est comme un chef de voleurs qui commande sa troupe.

§ 33.

31. Les trois organes internes commandent aux dix organes externes, comme un maître emploie ses inférieurs et leur donne de l'ouvrage.
32. Le roi Muṇḍaka comme exemple des rois du passé.

§ 36.

33. Les biens du pays vont au roi ; ainsi les douze organes mènent tous les objets à l'intellect.

§ 39.

34. Le corps grossier s'alimente de la nourriture prise par la mère, comme la racine d'un arbre absorbe l'eau par ses ouvertures.

§ 51.

35. Perfection par les dons : — comme quand un pauvre brahmane, retiré dans un village éloigné, reçoit des villageois des présents, avec lesquels il revient trouver son vieux maître et ses amis et leur fait des présents abondants.

§ 52.

36. La forme corporelle ne peut exister sans les états de l'être, de même qu'il ne peut pas y avoir de feu sans chaleur.
37. Les états de l'être ne peuvent exister sans la forme subtile, de même que la chaleur n'existe pas sans feu.
38. Les deux apparaissent simultanément comme les deux cornes d'un taureau.

§ 61.

39. La première dame est belle, mais la seconde est la plus belle ; c'est ainsi que l'âme regarde la nature comme la plus délicate.
40. « Ce par quoi le cygne est blanc, le perroquet vert et le paon bigarré, c'est là la cause qui me produit. »
N. B. — Pour cette stance Lokāyata, cf. *B*, 23 ; *C*, 27, *supra*.
41. Comme une dame rougit et se cache en présence d'un homme, de même la nature se cache pour avoir été vue par l'âme.

§ 65.

42. La nature devient stérile, quand elle est maîtrisée par la puissance du savoir, tout comme le riz, une fois décortiqué, ne germe pas, même dans l'eau ou dans la terre.

§ 67.

43. De même que s'il n'y a pas de parasol, il n'y a pas d'ombre, de même s'il n'y a pas de cause, il n'y a pas de forme corporelle.

Les cas où une seule et même comparaison, un seul et même exemple, sont employés dans les deux textes s'élèvent en tout au nombre de 60. Ici encore l'accord des deux textes, tant au point de vue des paraboles employées que des cas dans lesquels elles sont employées, semble être trop étroit pour qu'on le puisse juger accidentel, bien qu'il ne faille pas trop appuyer sur une discussion basée sur des comparaisons, car certains de ces exemples étaient assurément la propriété commune de toute l'école Sāṃkhya. En tout état de cause, ces tableaux numériques montreront, j'espère, que les coïncidences sont évidentes à tous points de vue et qu'elles ne sont pas d'un caractère purement accidentel. Que Gauḍapāda doive à l'auteur de l'original de Paramārtha, semble en tout cas indéniable. Mais comment peut-on expliquer qu'un commentateur aussi expérimenté que Gauḍapāda ait emprunté si largement à l'œuvre d'un autre, encore que le cas ne soit pas absolument sans précédent dans l'Inde ? Le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, œuvre fondamentale de l'Aniçvara- (Niriçvara-) Sāṃkhya, écrit à quelque date antérieure à 500 A. D. par un auteur inconnu et importé ensuite en Chine en 546 par Paramārtha, avait peut-être été déjà très négligé au temps de Gauḍapāda (700-750), le Seçvara-Sāṃkhya et le Vedānta arrivant graduellement à l'emporter sur lui. Le texte que le célèbre commentateur avait en main était peut-être incomplet et fragmentaire, et peut-être entreprit-il son œuvre pour le remettre en son état primitif. Ce faisant il aurait, à certaines places, réarrangé ou récrit le commentaire original, tandis qu'à d'autres il aurait utilisé autant que possible des phrases mêmes de l'original. Ceci rendrait compte, je pense, de ce que l'accord est plus étroit entre le texte sanscrit et le texte chinois dans la première partie que dans la seconde. Les trois dernières stances (§§ 70, 71, 72), écrites primitivement par l'auteur de l'original du chinois, ont pu sembler à Gauḍapāda peu propres à être incorporées dans son propre commentaire [1]. Dans son

[1] Les trois stances (§§ 70, 71, 72) sont une addition faite par une main postérieure, mais elles ne peuvent être postérieures à l'original du commentaire chinois, c'est-à-dire qu'elles sont antérieures à 500 A. D.

commentaire du texte, il est en général plus systématique dans son exposition, plus clair dans l'expression, plus exact dans ses exemples, et par suite plus convaincant dans la discussion que l'auteur de l'original de Paramārtha. Toutes les fois que les exemples ou comparaisons donnés par Paramārtha sont simples et sensés, il les reproduit également; au contraire, si une discussion fatigante ou une allusion hors de propos se trouve dans l'autre texte, il semble qu'il l'ait omise chaque fois qu'il lui a semblé bon.

Si l'hypothèse que Gauḍapāda est redevable à l'autre commentaire en question devient insoutenable, la seule explication possible est que les deux œuvres ont tiré leur information d'une seule et même source. Mais cette hypothèse fait naître une autre difficulté, qui est d'identifier la source commune perdue. Le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha, les « soixante doctrines », œuvre considérable de la philosophie Sāṃkhya qu'on dit avoir eu 60.000 stances [1], est certainement citée par Gauḍapāda dans son § 17, de même d'ailleurs que dans Paramārtha, mais cela ne prouve nullement que l'ouvrage existait de leur temps à tous deux, car ici Gauḍapāda, comme dans plusieurs autres cas, copie l'œuvre originale telle qu'elle est reproduite en chinois. Comme on dit que le *Ṣaṣṭitantra* fut abrégé par Içvarakṛṣṇa et qu'il semble avoir été perdu bien avant l'époque de notre commentateur, il n'est pas probable que telle soit la source commune.

Au premier abord, je songeai que le *Rājavārtika* perdu pouvait être l'original du chinois, parce que la citation de cet ouvrage donnée à la fin de la *Sāṃkhya-tattvakaumudī* (§ 27) se retrouve à la même place dans le texte chinois de Paramārtha. Mais comme l'œuvre semble une production du xe siècle, cette conjecture est décidément impossible. Nous devons nous en tenir à la conclusion à laquelle nous a amenés notre examen, à savoir que Gauḍapāda est redevable à l'original de Paramārtha.

V. — Alberuni

Ibn Ahmad Alberuni, Arabe lettré du temps de Mahmoud, après ses treize années de séjour dans l'Inde (1017-1030), écrivit un livre détaillé sur la religion, la philosophie, la science et la littérature de l'Inde, et cet ouvrage existe maintenant en anglais, grâce aux travaux du Prof. Sachau, de Berlin [2]. Selon la

(1) Que ce texte fût en vers, c'est ce que confirme une citation dans le *Yogabhāṣya* de Vyāsa (IV, 13), qui est en çlokas. Cf. Garbe, *S. Ph.*, 58, n. 1; *S. T. K.*, 627, n. 5. Garbe pense que *çāstrāntara*, « un autre livre », dans Gauḍapāda § 50, désigne probablement la même œuvre. Le texte chinois a « les sages » (*ṛṣi*), et le commentateur japonais remarque que ce sont Pañcaçikha, etc., mais il ne semble pas que sa note s'appuie sur aucune autorité.

(2) Le texte a été publié en 1886; la traduction a paru en 1888 dans la Trübner's Oriental Series. C'est cette traduction que nous citons.

préface d'Alberuni [1], il semble qu'il ait traduit et publié deux œuvres sur la philosophie, un texte Sāṃkhya et un livre de Patañjali, mais Sachau ne dit pas expressément si ces deux ouvrages existent encore ou non dans la littérature arabe. Heureusement ces deux originaux sont abondamment cités dans les *Indica*, à ce point que presque toutes les portions importantes en sont reproduites dans l'étude des questions de religion et de philosophie. Alberuni lui-même, à la fin de sa préface, s'exprime ainsi : « Ces deux livres contiennent la plupart des éléments de la croyance des Hindous, mais non toutes les règles de détail qui en sont dérivées. J'espère que le présent ouvrage (c'est-à-dire les *Indica*) permettra au lecteur de se passer des deux premiers et d'autres livres de même sorte, qu'il lui donnera un tableau suffisant du sujet, et lui fournira les moyens d'en prendre une parfaite connaissance. » En fait les citations tirées des deux ouvrages, et particulièrement de celui sur le Sāṃkhya, sont assez nombreuses et copieuses pour indiquer l'argumentation et les exemples du texte original. Les passages cités ressemblent en beaucoup de cas, comme Sachau le fait remarquer, au *Sāṃkhyakārikābhāṣya* de Gauḍapāda [2], qui est, selon toute probabilité, identique à Gauḍa, écrivain Sāṃkhya, aussi mentionné par Alberuni (I, 132) [3].

En dépit de toutes les coïncidences de sujet entre les deux œuvres, Sachau, par suite de la différence de la forme, soutient toujours que les deux ne sont pas identiques et conclut que Gauḍapāda a probablement pris son information dans une œuvre très étroitement apparentée, sinon identique, à l'ouvrage Sāṃkhya dont s'est servi Alberuni [4]. La différence de forme est particulièrement sensible dans les récits explicatifs, qui sont, en règle générale, plus développés dans Alberuni que dans Gauḍapāda. Ceci est expliqué cependant par Garbe comme dû à ce fait que les comparaisons ont été poussées plus loin et embellies par l'imagination musulmane d'Alberuni. Pour ce qui est de l'opinion de Sachau mentionnée ci-dessus, Garbe la regarde comme tout à fait insoutenable. « Cette

---

(1) Alberuni, I, 8. Cf. II, 257.

(2) Alberuni, II, 287. Sachau dit : « Nous trouvons qu'il n'est pas identique au *Sāṃkhya* d'Alberuni, mais qu'il lui est étroitement apparenté. La plupart des citations données par Alberuni se retrouvent avec des différences seulement légères dans Gauḍapāda, et certaines sont d'accord mot pour mot. La plupart des contes employés comme exemples et que cite Alberuni se retrouvent dans Gauḍapāda, mais ils sont, en règle générale, plus longs dans Alberuni que dans Gauḍapāda. »

(3) Garbe dit : « Comme il n'y a dans la littérature indienne aucune œuvre Sāṃkhya par un Gauḍa, il n'y a pas de doute à avoir sur l'identité de Gauḍa et de Gauḍapāda ; et l'identité du « Livre Sāṃkhya » avec le commentaire de Gauḍapāda résulte d'ailleurs de ceci que toutes les données d'Alberuni sur le système Sāṃkhya se laissent retrouver dans le contenu de ce commentaire. » *S. Ph.*, 63.

(4) Alberuni, II, 267.

vue est absolument dénuée de fondement, car au temps d'Alberuni il n'y a pas eu dans la littérature Sāṃkhya d'œuvre étroitement apparentée au *Bhāṣya* de Gauḍapāda. Si Sachau avait su que le commentaire de Gauḍapāda est en réalité la seule œuvre qui puisse être mise en avant comme la source d'Alberuni, il aurait trouvé dans ces concordances, que lui-même a reconnues, un fondement suffisant pour identifier le « livre Sāṃkhya » avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sans s'arrêter aux libertés qu'Alberuni a prises avec sa source. » (1)

Voyons maintenant quelle est la parenté du texte chinois de Paramārtha avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda et le Sāṃkhya d'Alberuni. D'une façon générale, le texte chinois est le plus étendu, le plus détaillé, les récits explicatifs en particulier étant donnés beaucoup plus dans le menu, pendant que le texte de Gauḍapāda est le plus simple et le plus clair, tant dans la discussion que dans le style. Pour ce qui est du nombre des récits explicatifs, il y a dans le texte de Paramārtha plus de cent cas où ils apparaissent (2), pendant que dans Gauḍapāda il y a environ 88 comparaisons, y compris les répétitions. De ces comparaisons, 64 sont communes à tous deux, et nous voyons ainsi que Gauḍapāda n'a introduit que 24 illustrations nouvelles, ayant surtout choisi celles qui se rapportaient le mieux au sujet. Une étroite parenté entre le texte de Paramārtha et le *Bhāṣya* de Gauḍapāda est donc indéniable, bien qu'il ne s'agisse pas d'une seule et même œuvre comme nous l'avons déjà vu. D'autre part la parenté du *Sāṃkhya* d'Alberuni avec ces deux textes est assez difficile à déterminer. Heureusement cependant presque toutes les citations contenues dans Alberuni peuvent être identifiées dans les deux autres textes, et leurs détails peuvent être comparés dans les deux. C'est là, à mon avis, le seul moyen de motiver un jugement sur ces textes. Examinons donc maintenant ces citations une à une, en faisant toujours la part d'une grande différence dans l'expression due aux particularités linguistiques du sanscrit, du chinois et de l'arabe.

Citations d'Alberuni

1. — Différence d'opinion au sujet de l'action et de l'agent (能作因計) (Alberuni, I, 30-31 ; Gauḍapāda, §§ 27, 61 ; Paramārtha, §§ 27, 61). L'agent est, selon des opinions diverses : *a.* l'âme ; *b.* Içvara (Dieu) ; *c.* l'être matériel ; *d.* la spontanéité ; *e.* le temps ; *f.* la nature ; *g.* les actes antérieurs.

Ici le texte de Paramārtha est le plus complet de tous ; il présente d'abord chaque opinion avec une stance particulière et la réfute en détail

(1) *S. Ph.*, 86.

(2) Environ 103 en tout, y compris les comparaisons classiques de l'école, telles que le pot à eau et le bloc d'argile, la toile et les fils, et leurs répétitions. Cf. la liste *supra*.

comme erronée. Dans la discussion sur l'« agent », *a*, *b*, *c* sont cités (§ 27), et dans celle de la « cause du monde », *a*, *b*, *d*, *e* apparaissent (§ 61) ; *f*, qui est la doctrine du Sāṃkhya, est commun aux deux cas.

Ensuite se place le texte de Gauḍapāda. Les opinions *a*, *b*, *d*, *e* sont données, et les stances de leurs auteurs respectifs ne sont citées qu'imparfaitement. Pour *b*, une stance, qui apparaît comme de même origine que celle de Paramārtha, est citée, pendant que pour *d* nous ne trouvons que la moitié de la stance qui est reproduite dans le texte chinois. De même pour *e*, la stance est citée imparfaitement, et il n'y en a pas pour *a*.

Dans le texte d'Alberuni, la première moitié de la citation montre qu'elle est tirée du § 27 (*a*, *b*), tandis que la deuxième moitié (*a*, *e*, *g*), où l'auteur répète *a*, semble provenir du § 62. La comparaison du mouton attaché à une corde ne se trouve pas dans les deux autres textes ; elle a pu être suggérée par l'esclavage et la libération de l'âme dont il est question dans la stance suivante. Le seul point qui puisse être considéré comme trahissant une parenté étroite avec le texte de Paramārtha est la citation tirée du Veda au sujet de l'âme (*a*), qui manque totalement dans Gauḍapāda.

2. — L'énumération des vingt-quatre principes (二十五諦) (Alberuni, I, 40-44 ; Gauḍapāda et Paramārtha, § 3). Les termes techniques et leur explication qu'on trouve dans Paramārtha ne présentent pas de méprises aussi grossières que celles relevées par Garbe dans Alberuni [1].

L'énumération d'Alberuni est la suivante :

I. — L'âme (*puruṣa*).
II. — La *ulê* abstraite (*avyakta*) } *prakṛti*.
III. — La matière formée (*vyakta*) } *prakṛti*.
IV. — La nature toute puissante (*ahaṃkāra*).
V-IX. — Les éléments primaires (*mahābhūta*).
X-XIV. — Les mères simples [2] (*pañca-tanmātra*).
XV-XIX. — Les sens d'aperception (*indriya*).
XX. — La volonté directrice (*manas*).
XXI-XXV. — Les fonctions nécessaires (*karmendriya*).

3. Les cinq souffles vitaux (五風) (Alberuni, I, 46 ; Gauḍ. et Param., § 29). La théorie des souffles vitaux n'étant pas spéciale à la philosophie Sāṃkhya, nous ne pouvons déterminer d'où Alberuni tire son information.

4. Comparaison de la nature à une danseuse (舞伎) (Alberuni, I, 47 ; Gauḍ. et Param., §§ 65, 66, 59, 42).

---

(1) *S. Ph.*, 68.

(2) Méprise d'Alberuni sur le sens de *mātra*.

Quoique ceci ne soit pas donné comme expressément tiré du *Sāṃkhya*, l'idée dérive incontestablement de la *Kārikā* et de son *Bhāṣya*. Alberuni confond ici l'âme avec la nature ; la *Kārikā* ne compare jamais l'âme à une danseuse, mais au contraire à un spectateur (§ 65). La comparaison étant poussée jusqu'au bout aussi bien dans Gauḍapāda que dans Paramārtha, — quoiqu'ils n'aillent pas aussi loin qu'Alberuni, — nous ne sommes pas en état de décider quel a été l'original d'Alberuni.

5. — Comparaison de l'aveugle et du boiteux (盲 跛) (Alb., I, 47 ; Gauḍ. et Param., § 21).

Le récit de Paramārtha est le plus complet, donnant même le nom de l'endroit où l'action est censée se passer, c'est-à-dire Ujjayinī. Il est en gros d'accord avec celui d'Alberuni, au lieu que Gauḍapāda présente le sien d'une façon beaucoup plus concentrée.

6. — Les trois forces primaires et l'âme (三 德, 人 我) ; la comparaison de l'ascète errant qui regarde des villageois au travail (道 人 獨 住 見 他 去 來) (Alb., I, 48 ; Gauḍ. et Param., § 19).

Quant à la relation entre les trois forces primaires (*guṇa*) et l'âme (*puruṣa*), nous ne pouvons guère déterminer l'origine de la citation, bien qu'elle puisse se rapporter spécialement au commentaire de Gauḍapāda sur les §§ 21, 25. La comparaison de l'ascète errant se trouve dans Gauḍapāda et Paramārtha, mais nous ne pouvons pas décider auquel des deux elle est prise. Le récit d'Alberuni est très détaillé, comme à l'ordinaire. L'idée se trouve aussi dans la *Bhagavad-Gītā*, XIV, 21, comme l'a indiqué Sachau.

7. — L'histoire de l'innocent dans une bande de voleurs (婆 羅 門 誤 入 賊 群) (Alb. I, 48-49 ; Gauḍ. et Param., § 20).

Quoique le récit d'Alberuni soit beaucoup plus proche de celui de Paramārtha que de celui de Gauḍapāda, qui narre l'histoire très brièvement, nous ne pouvons pas dire cependant qu'il soit emprunté à l'un plutôt qu'à l'autre.

8. — La comparaison de l'eau de pluie dont la saveur diffère (天 水 初 一 味) (Alb., I, 49 ; Gauḍ. et Param., § 16).

Ici aussi nous voyons qu'Alberuni est beaucoup plus près de Paramārtha, qui invoque comme lui, à titre d'exemples, le vase d'or et la terre. Ce rapprochement semble avoir échappé à Sachau.

9. — La comparaison de la production de la lumière par l'huile, la mèche et le feu (火 油 炷 合 爲 燈) (Alb., I, 49 ; Gauḍ. et Param., § 13).

Rien de particulier n'est à déduire de cette citation.

10. — La comparaison du cocher conduisant un char (Alb., I, 49 ; Gauḍ, § 17).

Si Alberuni voulait exprimer la même idée absolument que Gauḍapāda, et s'il était dit expressément qu'elle est empruntée au Sāṃkhya, ce serait une preuve très forte qu'il a pris son information dans le texte de Gauḍa-

pāda, comme le pense Garbe, puisque le passage ne se trouve pas dans le texte chinois; mais la comparaison est brève, et la rédaction n'indique pas suffisamment quel est l'original.

11. — La récompense du paradis n'est pas un gain spécial (諸天亦有退失優者) (Alb., I, 62; Gauḍ., § 2; Param. § 1-2).

Dans le texte de Paramārtha, ici comme dans tous les autres cas, une question est soulevée, en citant une stance du Veda [1], contre l'école Sāṃkhya, qui enseigne l'inefficacité du Veda sacré. Il est répondu à la question, comme d'ordinaire, dans la stance suivante (§ 2), qui cite aussi deux stances du Veda, l'une sur le rite de l'*açvamedha*, l'autre sur la mort d'Indra. Comme conclusion, l'auteur dit expressément: « Si les raisons de la vie (dans les cieux) sont épuisées, le sacrifiant (qui a gagné sa naissance comme dieu) sera chassé des cieux. Ainsi les moyens sacrés impliquent également le déclin et la ruine ». Puis: « Tout comme ceux qui sont pauvres et besoigneux envient les riches, ainsi ceux d'un degré inférieur (dans les cieux) envient ceux d'un degré supérieur. Ainsi la vie dans les cieux est également accompagnée d'excès et de défaut. » Gauḍapāda réunit ces discussions dans le § 2, donnant aussi les trois citations du Veda. Ici Gauḍapāda semble être redevable à son prédécesseur, c'est-à-dire à l'auteur de l'original de Paramārtha. Alberuni est plus près de Paramārtha dans cette citation [2].

12. — Naissances en raison des mérites ou des fautes (法非法受生) (Alb., I, 64; Gauḍ. et Param. § 39).

La citation empruntée au livre Sāṃkhya n'a pas été identifiée par Sachau [3]. Le seul passage qui exprime une idée approchante est l'explication de la vie durable des corps subtils dans le § 39, à la fois dans Gauḍapāda et dans Paramārtha, vers la fin de leur commentaire. Cf. aussi le commencement du commentaire sur le § 44. Dans celui-ci non plus la source d'Alberuni ne peut être déterminée [4].

13. — L'octuple pouvoir (八自在) (Alb., I, 69; Gauḍ. et Param., § 23).

---

[1] La stance RV. 8, 48, 3: apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kiṃ nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ kimu dhūrtir amṛtamartyasya || « Nous avons bu le suc du soma; nous sommes devenus immortels; nous avons atteint au rayonnement; nous connaissons les choses divines. Quel mal un ennemi peut-il nous faire ? En quoi le déclin peut-il atteindre un immortel ? »

[2] Sachau n'a pas trouvé de contre-partie dans Gauḍapāda (Alb., II, 280); ceci a été corrigé par Garbe (*S. Ph.*, 62, note).

[3] Alb., II, 280; la *S. Kārikā* et Gauḍapāda ne semblent pas offrir rien d'analogue à ce passage.

[4] J'omets ici le passage sur l'ignorance et la connaissance, que Sachau compare avec le § 44, parce qu'il n'est pas particulier à l'école Sāṃkhya.

Bien que cette citation ne soit probablement pas tirée de l'ouvrage Sāṃkhya, je la donne ici parce qu'elle se retrouve aussi bien dans Gauḍapāda que dans Paramārtha, ce dernier étant le plus voisin d'Alberuni.

14. — Les trois états de l'être (三有成就) (Alb., I, 72; Gauḍ. et Param., § 49) :

a. connaissant par naissance, comme Kapila (因善成就).
b. connaissant dans sa jeunesse, comme les fils de Brahmā (自性成就).
c. connaissant par l'étude, comme un brahmacārin (因師成就).

Cette citation n'a pas été non plus identifiée par Sachau, qui cite seulement Colebrooke, *Essays*, I, 242. Les trois versions ne diffèrent pas beaucoup l'une de l'autre.

15. — Les neuf règles de conduite (夜摩, 尼夜摩) (Alb. I, 74; Gauḍ. et Param., § 23; Pātañjala, II, XXX, XXXII).

La source originale des règles de conduite dans les trois textes semble être le *Yogasūtra* de Patañjali, mais cité différemment par les trois auteurs. Dans Gauḍapāda et Paramārtha on énumère dix règles, le premier mentionnant le titre de l'ouvrage (*Pātañjala*) dont les règles sont tirées.

16. — L'homme ne peut aller au-delà de sa portée (Alb., I, 75).

La citation est courte, et l'objet en est vague ; elle est difficile à identifier. Sachau exprime un doute sur la lecture (Alb., II, 286).

17. — Le mouvement de la roue continue en vertu de l'impulsion première (輪身被制) (Alb., I, 81-82 ; Gauḍ. et Param., § 67).

Le texte de Paramārtha ne donne pas d'explication de cette comparaison employée dans le § 67. Gauḍapāda l'explique comme la roue d'un potier (*kulāla*), alors qu'Alberuni la compare à la roue d'un tisseur de soie.

18. — Ceux qui n'atteignent pas le stade de la délivrance (九喜無解脱) (Alb., I, 83 ; Gauḍ. et Param., § 50).

Cette citation d'Alberuni est difficile à retrouver dans les deux œuvres antérieures, mais on ne peut guère la rapporter qu'au paragraphe sur les neuf classes de brahmanes incapables d'atteindre à la délivrance, qui sont énumérés au § 50.

19. — La parabole des quatre élèves représentant les quatre stades de connaissance (Alb., I, 84 ; Gauḍ. et Param., § 46 ; cf. § 30).

Cette parabole fameuse est donnée en entier par Alberuni. Dans Gauḍapāda aussi bien que dans Paramārtha, il est souvent question de cette parabole du *sthāṇudarçana*, mais les commentaires où elle est donnée

in extenso sont ceux des § 30 et 46. La citation d'Alberuni a été rapportée au § 30 par Sachau et par Garbe [1] ; cependant il est assez clair qu'elle se rapporte au § 46, puisque les quatre élèves dans la parabole représentent les quatre degrés de l'intelligence, c'est-à-dire le doute, l'incapacité, l'insouciance et la perfection, énumérés au § 46. La version d'Alberuni est la plus complète et on trouve çà et là des traces d'améliorations apportées par lui au récit. Le texte chinois de Paramārtha est à peu près aussi complet que celui d'Alberuni, tandis que le passage correspondant dans Gauḍapāda est, comme à l'ordinaire, court et simple. A mon sens, cette citation-ci indique suffisamment qu'Alberuni a tiré son information non pas du commentaire de Gauḍapāda, mais de l'original du texte chinois. Voyons en quels points les trois versions diffèrent:

Gauḍapāda	*Alberuni*	*Paramārtha*
	Un homme voyage avec ses élèves vers la fin de la nuit.	Un brahmane retourne chez lui avec ses quatre élèves avant le lever du soleil.
I. Une personne contemplant un poteau doute si c'est un poteau ou un homme.	Un objet inconnu se dressant sur la route, l'homme demande à ses élèves ce que c'est. Le premier dit : « Je ne sais pas ce que c'est. »	L'un de ses élèves dit : « Je vois sur la route un certain objet; je ne sais si c'est un poteau de bois ou un homme. »
Le « doute » est l'ignorance.	Le premier élève est ignorant.	Le premier élève est dans le « doute ».
II. Même si l'objet est vu distinctement, le doute ne peut pas être dissipé.	Le second dit : « Je ne sais pas, et je n'ai aucun moyen d'apprendre ce que c'est. »	Le maître dit au second élève : « Va et assure-toi si c'est un homme ou un poteau. » Il regarde de loin et dit : « Je ne puis pas m'en approcher. »
« Incapacité ».	Le deuxième est incapable et n'a aucun moyen de s'instruire.	Ce second (élève) est un cas d'« incapacité ».

(1) Alberuni, II, 288; *S. Ph.*, 65.

III. Une personne se refuse à douter, ainsi qu'à déterminer ce qu'est l'objet, disant : « Qu'ai-je à faire avec cela »?	Le troisième dit : « Il est inutile d'examiner ce que c'est, car le lever du soleil le manifestera. Si c'est quelque objet terrible, il disparaîtra au point du jour, etc.	Le troisième élève est maintenant interrogé. Il regarde et dit : « A quoi bon l'examiner maintenant? Au lever du soleil il y aura quelques compagnons avec qui y aller. »
Cette troisième sorte est appelée « insouciance ».	Ce troisième (élève) est insouciant et dans son ignorance il s'abstient.	Ce troisième (élève) est « satisfait », sans s'assurer de ce que c'est.
IV. L'observateur ravi observe une plante grimpante s'enroulant autour de l'objet et un oiseau perché dessus; et il est certain que c'est un poteau.	Le quatrième élève s'approche de l'objet, et trouve que ce sont des citrouilles sur lesquelles il y a une masse enchevêtrée, et cela montre que ce n'est pas un homme. Mais ce pourrait être l'emplacement d'un fumier; il s'approche tout près, et donne dedans un coup de pied. Tout doute étant levé, il retourne vers son maître et lui rend compte.	Le quatrième élève est questionné. Il a une bonne vue et aperçoit une plante grimpante enroulée autour de l'objet et quelques oiseaux perchés sur lui. Il s'en approche et le frappe avec son pied, et revient à son maître, disant : « Cet objet est un poteau. »
La quatrième sorte est la « perfection ».	Le maître obtient ainsi la connaissance par l'intermédiaire de ses élèves.	Ce quatrième (élève) atteint la « perfection ».

Par la table ci-dessus nous voyons que le conte explicatif donné comme un tout suivi par Alberuni et Paramārtha forme dans Gauḍapāda quatre exemples différents indépendants les uns des autres, qui n'ont plus pour acteurs un voyageur, un maître et ses élèves. Quoique l'idée indiquée ici dans Gauḍapāda, ainsi que dans une parabole similaire du § 30, puisse être poussée plus loin et expliquée d'une façon étendue comme une histoire suivie, ainsi qu'on la trouve dans les *Indica* d'Alberuni, il est néanmoins impossible de conclure que tel est le cas avec l'écrivain arabe, car, dans cette hypothèse, l'étroit accord des détails du conte en arabe et en chinois devient tout à fait inexplicable. Cette citation-ci, comme quelques autres, indique une étroite parenté du texte arabe et de l'original de Paramārtha, et il semble maintenant presque certain qu'Alberuni tire

son information non pas de Gauḍapāda, mais de cette autre œuvre que nous venons de mentionner. Bien plus, si ce n'est pas aller trop loin, Gauḍapāda a, ici comme dans d'autres cas, réduit et simplifié les explications trouvées dans l'œuvre de son prédécesseur, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (cf. p. 24-25).

20. — Les espèces d'êtres vivants (含識生十四分) (Alb., I, 89, A, B ; Gauḍ. et Param., § 53 A, 44 B, 39).

I. Les huit classes d'êtres célestes (天道八分).

Alberuni A.	*Alberuni* B.	*Gauḍapāda* A. B.	*Paramārtha* A.	*Paramārtha* B.
1. Brahmā	»	1. Brahmā	1. Brahmā (梵王)	»
2. Indra	»	4. Indra	3. Indra (天帝)	»
3. Prajāpati	»	2. Prajāpati	2. Prajāpati (世主)	»
4. Soma	Pitaras.	3. Soma	5. Asuras (阿修羅)	Yama (閻摩)
5. Gandharvas	»	5. Gandharvas	4. Gandharvas (乾闥婆)	»
6. Yakṣas	»	6. Yakṣas	6. Yakṣas (夜叉)	»
7. Rākṣasas	»	7. Rākṣasas	7. Rākṣasas (羅刹)	»
8. Piçācas	»	8. Piçācas	8. Piçācas (沙神)	Pitaras (鬼神)

Ainsi dans les trois textes l'énumération des êtres est donnée deux fois ; dans Gauḍapāda toutefois, les deux listes sont exactement semblables. La première énumération (A) d'Alberuni est identique à celle deGauḍapāda (A), mais qu'Alberuni ne cite pas le texte de Gauḍapāda, en dépit de cette coïncidence, c'est ce que rend évident le fait que Gauḍapāda ne donne pas d'*énumération avec des noms différents*, si la version actuelle du *Bhāṣya* est digne de créance. La seconde énumération d'Alberuni (B), bien que différente des deux (A, B) de Paramārtha, est d'accord avec celles du *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* de Vijñānabhikṣu (III, 46) et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspati (§ 53). La principale différence est au sujet du dieu Soma, qui est dans d'autres cas remplacé par les *pitaras*, ou par Yama, ou par les Asuras ; l'introduction de Yama et des Asuras dans ce cas est peut-être due à une influence bouddhique.

Voyons maintenant les énumérations des espèces du règne animal :

II. Les cinq classes d'animaux (獸道五分).

Alberuni	*Gauḍapāda*	*Paramārtha*
1. Bétail.	1. Bêtes à cornes.	1. Quadrupèdes (四足) (domestiques).
2. Bêtes sauvages.	2. Daims.	4. Ceux dont la forme est horizontale (傍形) (sauvages).
3. Oiseaux.	3. Oiseaux.	2. Ceux qui vont en volant (飛行).
4. Reptiles.	4. Reptiles.	3. Ceux qui vont en rampant (胸行).
5. Ce qui croît.	5. Objets immobiles.	5. Ce qui est immobile (不行).

III. L'espèce unique de l'homme (人道唯一生).

Homme	Homme	Homme (含識生)

Dans les deux tableaux ci-dessus, les trois textes sont d'accord dans leur énumération, sauf que l'ordre est différent dans les caractères chinois.

Le témoignage qu'apportent les vingt citations reproduites ci-dessus est en faveur, somme toute, de cette conclusion qu'Alberuni a tiré son information de l'œuvre utilisée par Paramārtha, et qui a dû exister au plus tard dès 500 A. D. D'autre part, il y a une différence essentielle dans quelques contes explicatifs et citations, qui rend absolument insoutenable l'opinion qu'Alberuni cite Gauḍapāda. Si on découvre quelque jour le texte arabe de l'ouvrage Sāṃkhya, que traduisit Alberuni, la question sera immédiatement résolue. Ici encore nous devons nous contenter du résultat auquel nous sommes parvenus par la comparaison des trois versions sanscrite, arabe et chinoise du texte en question.

Ainsi, si nous ne nous trompons pas absolument, le « livre Sāṃkhya » qu'Alberuni cite d'un bout à l'autre et dit avoir été composé par Kapila sur des sujets divins (I, 132) semble représenter l'original du texte chinois, et de plus Alberuni semble avoir connu le commentaire de Gauḍapāda, puisqu'il mentionne « un livre composé par Gauḍa l'anachorète, et qui porte son nom » (I, 132). Il distingue donc clairement ces deux œuvres, le « livre Sāṃkhya » et le « livre de Gauḍa », qui ont été tous deux identifiés par Garbe avec le commentaire de Gauḍapāda sur la *Sāṃkhyakārikā*, en l'absence d'une autre œuvre Sāṃkhya par Gauḍa et en raison de la ressemblance des citations d'Alberuni et du texte

de Gauḍapāda (cf. p. 26). Maintenant que la traduction chinoise d'un *Sāṃkhya-kārikābhāṣya* a été retrouvée et mise sous nos yeux, nous pouvons expliquer facilement la distinction que fait Alberuni entre le livre de Gauḍa et le « livre Sāṃkhya » qu'il cite d'un bout à l'autre de ses *Indica*.

VI. — Mādhava Ācārya

Nous allons maintenant examiner le *Sarvadarçanasaṃgraha*, exposé des seize systèmes philosophiques ayant cours au XIVe siècle, rédigé par Mādhava Ācārya, qui, dit-on, fut nommé en 1331 A. D. chef de l'ordre Smārta au *maṭh* de Çṛṅgeri dans le territoire de Mysore, fondé par Çaṃkara-Ācārya (¹). Au livre XIV de cette œuvre intéressante, l'auteur passe en revue le système Sāṃkhya, et il cite souvent des stances de notre *Sāṃkhyakārikā*. Ces citations semblent être presque toutes empruntées à l'œuvre de Gauḍapāda et je ne vois aucune trace de citations de l'original de Paramārtha.

Citations

§ 3. Le principe élémentaire n'est pas un produit. « Mūlaprakṛtir avikṛtiḥ, etc. » (*S. D. S.*, 221-222.)
§§ 24-27. Le sentiment du moi est illusion. « Abhimāno'haṃkāras, etc. » (*Ibid.*, 222.)
§ 3. L'ensemble des produits en comprend seize espèces. (*Ibid.*, 223.)
§ 22. De la nature jaillit le « Grand » (*Ibid.*, *ibid.*)
§ 3? L'âme n'est ni principe élémentaire, ni produit. (*Ibid.*, *ibid.*)
§ 4. Perception, inférence, etc. (*Ibid.*, *ibid.*)
§ 9. L'effet existe, etc. (*Ibid.*, 226.)
§ 57. Comme le lait non-intelligent agit, etc. (*Ibid.*, 228.)
§ 21. Pour la contemplation de la nature par l'âme, etc. (*Ibid.*, 229.)
§ 59. Comme une actrice, s'étant produite en public, etc. (*Ibid.*, 230.)

Ces citations ont déjà été identifiées par Cowell dans sa traduction. Mais il y a en outre plusieurs passages qui semblent être empruntés aux commentaires de Gauḍapāda ou de Vācaspatimiçra, par exemple : « Voici comment cela a été exprimé par le maître Sāṃkhya » (*S. D. S.*, 225), discussion en quatre points, et spécialement *a*, *b*, etc. ; je n'ai pas réussi à les identifier. Pour « les fils et la toile », et « les chevaux et la vache » cf. le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur le § 11.

(¹) Cowell, *Sarvadarçanasaṃgraha*, VIII.

Dans le texte chinois également ces deux comparaisons se retrouvent, mais elles ne sont pas mises ensemble de cette façon. Ainsi il ne semble pas que Mādhava Ācārya ait eu connaissance de l'original du texte chinois de Paramārtha. Il est presque certain que le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, écrit avant 500 A. D., apporté en Chine en 546 et traduit ultérieurement en 557-568 par Paramārtha, existait encore en 1017-1030 dans l'Inde du nord et fut traduit et aussi cité dans ses *Indica* par l'auteur musulman Alberuni et qu'il avait disparu peu après du domaine scientifique dans l'Inde, soit avant 1300.

Peut-être ne sera-t-il pas hors de propos de noter ici que dans la *Ṣaḍdarçanavṛtti*, telle qu'elle est mentionnée dans la *Bibliography of Indian Philosophy* de Hall, 166, l'auteur, Cāritra Siṃhagaṇi cite Īçvarakṛṣṇa, Asuri et aussi Vindhyavāsin, selon Hall. Comme actuellement cette œuvre n'est pas à ma disposition, je préfère m'abstenir d'en rien dire de plus pour le moment.

VII. — L'auteur du *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original

Le commentaire original de la *Sāṃkhyakārikā*, maintenant représenté sous trois costumes différents: chinois (546-569 A. D.), sanscrit (environ 700-750 A. D.) et arabe (1017-1030 A. D.), est depuis longtemps perdu dans l'Inde, comme on l'a vu plus haut, et nous ne pouvons à présent le voir dans sa forme primitive. Mais, comme nous en possédons une traduction complète en chinois, nous avons le droit de nous référer aux témoignages chinois pour l'histoire du texte antérieurement à l'époque (546 A. D.) de son arrivée à Canton, où il fut traduit.

Les écrivains japonais, aussi bien que les chinois, attribuent généralement la *Sāṃkhyakārikā* à Īçvarakṛṣṇa 自在黑 et le *Bhāṣya* au bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩, et croient que le bodhisattva écrivit le commentaire alors qu'il travaillait à réfuter la doctrine erronée de la philosophie Sāṃkhya. Mais nous ignorons où ils ont puisé cette information. Paramārtha, le traducteur, ne dit pas un mot au sujet de l'auteur du commentaire original; la tradition doit donc venir d'une autre source. En examinant les livres bouddhiques chinois et japonais qui traitent de la philosophie indienne, j'ai pu suivre la tradition jusqu'à K'ouei-ki 窺基慈恩大師 (632-682 A. D.), disciple direct de Hiuan-tsang, et réputé comme compilateur d'une centaine d'ouvrages où il a fait entrer beaucoup de choses dérivant de la transmission orale qu'il tenait de son maître. K'ouei-ki dans son commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* (1), écrit ce qui suit:

---

(1) Le commentaire de K'ouei-ki (唯識論疏 *Wei che louen sou*) ne se trouve pas dans le *Tripiṭaka* chinois. Pour le texte lui-même, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. 475, s. v. *Vidyāmātrasiddhi*.

« Il y avait un maître hérétique nommé Kapila 劫比羅 (1), ce qui signifie « roux ». Il était ainsi appelé parce que son visage et ses cheveux étaient de couleur rousse; maintenant encore les brahmanes les plus honorés de l'Inde sont tous de couleur rousse. En ce temps-là, on l'appelait « l'Ermite roux ». Parmi ses disciples, les principaux formaient dix-huit groupes dont le chef était appelé Fa-li-cha (Varṣa) (2), ce qui signifie « pluie », parce qu'il était né pendant la saison des pluies. Ses compagnons étaient nommés les hérétiques de la « troupe de la pluie » (雨衆, Vārṣagaṇya) (3). Le Sāṃkhya en sanscrit signifie « nombre », c'est-à-dire « calcul par connaissance ». Ce nom est obtenu parce que le nombre est le fondement du calcul, c'est-à-dire: la discussion procède du nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres » (4) ; ou bien: la discussion produit le nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres ». Ceux qui composent le discours Sāṃkhya ou qui l'étudient sont appelés les discoureurs du Sāṃkhya (數論) (5). L'ouvrage de ce maître (6) est appelé les *Septante d'or* (7).

« On dit qu'il y eut un hérétique qui vint au pays de Kin-eul 金耳 (8). Couvrant son ventre de fer et portant un brasier sur la tête, il battit le tambour de la polémique (論鼓) (9) et demanda à discuter avec un prêtre bouddhiste. Discutant la théorie que le monde commence par exister, mais finit par ne plus exister, et prétendant que le bouddhiste n'est pas égal au sectateur du Sāṃkhya, il composa un poème en 70 vers où il exposa la doctrine de la philosophie Sāṃkhya. Le roi favorisa cet (hérétique) et lui donna de l'or. Celui-ci intitula son ouvrage « Septante d'or » (*Suvarṇasaptati?*), pour indiquer par là le grand renom qu'il avait acquis. La partie en prose (10) est l'œuvre du bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩. On trouvera de plus amples explications plus loin, dans le volume IV. »

Au volume IV, K'ouei-ki, parlant de la relation entre Vasubandhu et l'auteur de la *Sāṃkhyakārikā*, s'exprime en ces termes :

---

(1) Il dit ici que la transcription plus ancienne 迦毘羅 Kia-p'i-lo n'est pas exacte.

(2) Cf. p. 58, et § 71, n. 4. Ch. 伐里沙, jap. Ba-ri-sha.

(3) Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 36. Cette étymologie est fausse ; cf. infra, p. 59, n. 1.

(4) C'est l'équivalent de *Sāṃkhyaçāstra*.

(5) I. e. Sāṃkhyaçāstrin.

(6) I. e. Vārṣagaṇya.

(7) Quelque chose comme *Suvarṇasaptati*.

(8) Karṇasuvarṇa, dans l'Inde orientale.

(9) On dit que le roi avait un gong pour ceux qui provoquaient un adversaire sur une question religieuse, ou pour tout autre appel. Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 85 sqq.

(10) 長行, m. à m. « lignes longues », c'est-à-dire partie en prose, soit généralement un commentaire.

« Le bodhisattva Vasubandhu considéra qu'à une époque ancienne il y eut dans l'Inde orientale un prêtre bouddhiste qui eut une discussion touchant la doctrine avec un adhérent de l'école Sāṃkhya. L'hérétique énonça les vingt-cinq vérités (*tattva*) et dit : « La terre etc. sont permanents parce qu'ils n'ont à » aucun moment d'accroissement ou d'extinction. » Il exposa ainsi amplement sa doctrine. « Le prêtre bouddhiste se mit en devoir de réfuter cette doctrine et dit : « La terre etc. se détruisent nécessairement même maintenant. Comme ils » subissent plus tard une grande destruction au temps de la destruction, nous » savons par analogie qu'ils se détruisent même maintenant. » L'hérétique répliqua : « Ils ne subiront pas de destruction plus tard, puisqu'ils n'en subissent » pas à présent, comme la montagne et d'autres choses que nous voyons. » Le prêtre bouddhiste ne put répondre. Le roi régnant, voyant cela, crut l'hérétique Sāṃkhya et censura le prêtre en le faisant monter sur un âne. Cet hérétique, estimé par le roi, écrivit un traité métrique de 70 lignes [2]. Le roi lui donna mille pièces d'or pour recommander l'ouvrage. Telle est l'origine du livre encore existant, appelé les « Septante d'or ». Aussi Vasubandhu composa-t-il un çāstra sur la vérité dans son sens primitif (第一義諦論) [3] ou un çāstra en 70 stances sur la vérité suprême (勝義七十論) pour réfuter l'œuvre de cet hérétique (les « Septante d'or », c'est-à-dire la *Sāṃkhya-kārikā*) et pour vaincre la doctrine hérétique. Il y dit : « L'hérétique » n'est point le vainqueur du débat, car il est en faute dans la proposition, » la cause et l'exemple de son raisonnement, tandis qu'une telle faute ne peut » être imputée au prêtre bouddhiste. La cause par laquelle l'adversaire a » prétendu établir sa doctrine contient une faute. Qui peut dire que, parce » qu'il n'y a pas de destruction à présent, il n'y aura pas de destruction à » l'avenir ? Le prêtre a seulement dit que les choses comme la terre doivent » avoir accroissement et destruction dans le passé, puisqu'elles ont destruction » dans le futur, de même que la flamme d'une lampe. L'adversaire, sans com» prendre l'inférence de notre prêtre, l'a taxé de faux raisonnement. »

« Alors le roi ordonna de publier le çāstra de Vasubandhu dans toutes les régions de l'Inde. Il n'y eut personne qui pût lui résister. Ensuite il exhuma les corps de l'ancien roi et de l'hérétique de l'école Sāṃkhya qui avait soutenu la discussion, il fit lier de l'herbe en forme d'hommes pour représenter les assistants de ce temps-là et les convainquit tous d'erreur. »

Des extraits ci-dessus et de la *Vie de Vasubandhu* étudiée plus loin ressortent les faits suivants :

---

(1) Les bouddhistes prétendent que tous les êtres naissent et meurent à chaque instant et que ce que nous prenons pour leur état permanent est la répétition de ces changements.

(2) « Lignes » 行 signifie ici çloka.

(3) 第一義, sens premier, et 勝義, sens supérieur, sont les équivalents du *paramārthasatya* sanscrit qui s'oppose au *saṃvṛtisatya*.

L'hostilité régnait entre les bouddhistes et les philosophes Sāṃkhya à l'époque de Vasubandhu. Les premiers étaient représentés par un prêtre du nom de Manoratha selon Hiuan-tsang (1), ou de Buddhamitra selon la *Vie de Vasubandhu*, — et les derniers par Vārṣagaṇya, qui écrivit un traité en 70 vers intitulé *Suvarṇasaptati* ou quelque chose d'analogue, et qui est virtuellement le même que la *Sāṃkhyakārikā* d'Içvarakṛṣṇa avec un bhāṣya. Les bouddhistes chinois considèrent généralement Içvarakṛṣṇa comme étant Vārṣagaṇya et l'auteur de la *Suvarṇasaptati*.

Le bodhisattva Vasubandhu écrivit, suivant K'ouei-ki, un commentaire sur la *Kārikā* et ensuite composa contre ce traité un ouvrage auquel il donna le titre de *Paramārthasaptati* ou quelque autre de même sens.

Maintenant, avant d'aborder la question de savoir si ces traditions ont quelque valeur, nous avons tout d'abord à rechercher si les données en sont empruntées à la transmission orale de Hiuan-tsang, comme on le croit généralement, ou à une source plus ancienne qu'il soit possible de découvrir. J'ai de plus à réclamer l'indulgence du lecteur, car je suis obligé de produire ici un récit d'une certaine longueur tiré d'un ouvrage de grande importance qui nous a été conservé dans le Tripiṭaka chinois. Nous allons maintenant l'examiner.

Vie de Vasubandhu.

La Vie de Vasubandhu (婆藪槃豆法師傳) (2), traduite par notre Paramārtha, contient les renseignements suivants au sujet d'une dispute analogue entre un bouddhiste et un philosophe Sāṃkhya (3).

« Neuf cents ans après la mort du Buddha, il y eut un hérétique nommé P'in-chō-ho-p'o-so 頻闍訶婆娑 (Vindhyavāsa) (4). P'in-chō-ho (Vindhya) est le nom d'une montagne, et P'o-so (vāsa) signifie « demeurant ». Cet hérétique s'appelait ainsi parce qu'il vivait sur cette montagne.

« Il y avait un roi des Nāgas, nommé P'i-li-cha-kia-na (毘梨沙伽那 Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa) (5), qui vivait dans le lac au pied de cette montagne.

---

(1) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 116 ss. La traduction chinoise 如意 *jou-yi* correspond à Manoratha. K'ouei-ki et la *Vie de Vasubandhu* fondent en une seule deux traditions que Hiuan-tsang rapporte dans les paragraphes du Gandhāra (*Mém.*, II, 116 ss.) et du Karṇasuvarṇa (*Mém.*, III, 85 ss.).

(2) Nanjio, *Catalogue*, n° 1463. Traduit partiellement par Wassilief (*Buddhismus*, p. 230).

(3) Je laisse de côté la première moitié de la *Vie de Vasubandhu*; elle se réfère principalement à Peshavar, pays natal de Vasubandhu, et à ses frères. Cf. *infra*, p. 51.

(4) La prononciation japonaise de ces caractères est Bin-ja-ka-ba-sha, et se rapproche davantage de l'original. Le *ho* (proprement *ka*), ou *ka* en japonais, représente l'aspirée avec *ya* (*ha* = *hya*). La restitution de Wassilief, Vindhyakavāsa, que Garbe a corrigée en Vindhyavāsaka, semble ajouter un *ka* inutile. Cf. Wassilief, p. 230; Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(5) Jap. Bi-ri-sha-ga-na. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37. Wassilief a entièrement omis ce nom important. Cf. à son sujet *infra*, p. 58.

Le roi des Nāgas était très instruit dans le *Seng k'ia louen* 僧佉論 (*Sāṃkhya-çāstra*). Ledit hérétique, sachant que le Nāga était très instruit (dans la doctrine), désirait étudier sous lui. Le Nāga avait coutume de se déguiser sous la forme d'un ṛṣi et de demeurer dans une hutte de feuilles. L'hérétique l'y visita et lui exprima son désir de recevoir son enseignement. Le Nāga y consentit. Le nouvel élève cueillit des fleurs et en remplit un panier qu'il porta sur sa tête à son maître. Quand il passait autour du maître, il jetait une fleur en offrande; en la jetant, il composait un vers où il louait la vertu du roi des Nāgas. Le roi des Nāgas, en entendant le vers, réfutait la doctrine qui y était énoncée. Puis, prenant la fleur, il la rejetait à l'hérétique. Au fur et à mesure des réfutations du roi des Nāgas, l'hérétique, établissait le sens de son vers. Quand il l'avait établi, il jetait à nouveau la fleur qui avait été rejetée. Il épuisa ainsi toutes les fleurs contenues dans son panier. Par réfutation et par explication tous ses vers furent éclaircis. Le roi Nāga admira beaucoup son intelligence et commença à lui exposer le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyaçāstra*) (1). Sur quoi il dit à l'élève : « Quand vous aurez achevé d'apprendre le çāstra, » ayez soin de n'y rien changer. » Il parlait ainsi dans la crainte d'être surpassé par son élève. Mais celui-ci, passant au crible ce qu'il apprenait, en jugea l'ordre défectueux et l'expression inexacte. Quant au fond, il pensa que le mieux était de le changer entièrement. Quand le cours fut fini, sa compilation l'était aussi. Il la présenta au Nāga, qui en voyant cet excellent ouvrage, se mit en fureur et lui dit : « Je vous ai défendu de modifier mon çāstra ; comment l'osez-vous faire ? J'empêcherai votre ouvrage d'être publié. » L'hérétique répondit : « Maître, vous m'avez défendu de le changer quand j'aurais » *achevé* de l'apprendre ; mais vous ne m'avez pas interdit de le changer » pendant la durée du cours. Je ne transgresse pas les instructions de mon » maître. Pourquoi me faites-vous ce reproche ? Je vous prie d'avoir pitié de » moi, ô maître ! Je fais le vœu que, tant que mon corps ne sera pas détruit, » ce çāstra ne soit pas détruit. » Alors le maître le lui accorda. Le disciple, ayant obtenu le çāstra, devint très orgueilleux et se dit en lui-même que la doctrine qu'il énonçait était la plus grande et que rien ne pouvait lui être supérieur. Mais en ce temps-là c'était la doctrine de Çākyamuni qui régnait seule dans le monde et le peuple la considérait comme une grande loi. Il résolut de la réfuter. Il se rendit donc au pays d'Ayodhyā (2), battit avec sa tête le tambour de la discussion (3) et dit : « Je discuterai (avec n'importe quel

---

(1) « Seng-ke-lun » 僧佉論 dans le *Buddhismus* de Wassilief. L'identification de « Seng-ke-lun » et de *Sāṃkhyaçāstra* a été établie par Bühler. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(2) 阿緰闍 A-yu-chö, auj. Oudh.

(3) « C'était l'usage pour les rois dans l'Inde, dit un commentateur, d'avoir un gong à la porte royale. Quand quelqu'un voulait faire appel à la Cour ou provoquer une discussion, il devait le frapper. Cf. supra, p. 38, n. 9.

» çramaṇa bouddhiste). Si je suis vaincu, il pourra couper ma tête ; si au con- » traire il est battu, il devra me donner sa tête. » Le roi Pi-k'o-lo-mo-ho-tche-to (Vikramāditya) — ce qui signifie en chinois « soleil du droit effort » ([1]) — informé de la chose, appela l'hérétique pour s'en enquérir. Celui-ci répondit : « Le roi est le maître du pays ; son esprit ne peut nourrir de partialité envers » les çramaṇas ou les brahmanes. S'il y a des lois pratiquées, vous devez les » mettre à l'épreuve pour savoir si elles sont vraies ou fausses. Maintenant je » désire (discuter) avec un disciple de Çākyamuni, de manière à déterminer qui » est le gagnant ou le perdant. Chacun devra s'engager à donner sa tête. » Le roi lui donna la permission et envoya des gens de tous côtés pour interroger tous les prêtres bouddhistes du pays en disant : « Est-il quelqu'un qui peut » combattre cet hérétique ? Quiconque se croit compétent peut discuter avec » lui. » En ce temps les grands docteurs de la loi Ma-nou-lo-t'a (Manoratha) ([2]), P'o-sou-p'an-teou (Vasubandhu) ([3]) et d'autres étaient tous en voyage dans d'autres pays. Manoratha signifie en chinois « désir du cœur ». Il n'y avait que Fo-t'o-mi-to-lo (Buddhamitra) ([4]), maître de Vasubandhu, qui fût chez lui. Buddhamitra signifie en chinois « ami éclairé ». Ce maître de la loi était primitivement de grande science, mais il était déjà sur le déclin de l'âge et, pour cette raison, faible d'esprit et débile de parole. Il se dit : « Maintenant » les grands maréchaux de notre loi sont tous absents. L'hérétique est fort et » obstiné et ne doit pas être laissé seul plus longtemps. Je vais voir à cela moi- » même. » Il informa le roi, qui convoqua pour un jour fixé une grande assemblée à la salle de discussion, où tous deux auraient à se rendre pour discuter. L'hérétique dit : « Voulez-vous proposer d'abord votre opinion, ou réfuter » l'opinion proposée par moi ? » Le prêtre répondit : « Je suis pareil au » grand océan qui embrasse toutes choses ; vous êtes comme une motte de terre » qui s'engloutira si elle vient à l'océan. Faites comme il vous plaira. » L'adversaire répliqua : « Alors vous feriez mieux de produire votre opinion : je » la réfuterai. » Le maître établit son opinion touchant l'impermanence (*anitya*) et dit : « Tous les composés subissent la destruction à chaque instant » (*kṣaṇa*) ([5]). Pourquoi ? Parce qu'ils finissent par disparaître. On peut l'établir » par plusieurs raisons. » Ces raisons, le prêtre les énuméra. L'hérétique les ayant entendues une seule fois put les répéter toutes et se mit à les réfuter une à une par des arguments rationnels. Interpellé, le prêtre ne put répéter les

---

(1) 馝柯羅摩訶秩多. 譯爲正勤日.

(2) 摩㝹羅他, *i. e.* 心願. Wassilief a « Maṇirata » par erreur. La traduction est quelquefois donnée comme 如意.

(3) 婆藪槃豆 (*i. e.* 世親, 天親).

(4) 佛陀蜜多羅, *i. e.* 覺親.

(5) 剎那 *tch'a-na.*

termes de la réfutation et, qui pis est, il ne put soutenir son opinion, quoiqu'on l'invitât à le faire. Ainsi il fut battu. L'adversaire dit : « Vous êtes » brahmane de caste, et je suis aussi un brahmane ; il ne nous est pas permis » de tuer un être. Au lieu de cela, je vous frapperai sur le dos afin de montrer » que je suis le vainqueur. » Il le fit. Le roi donna à l'hérétique trois lakhs (1) d'or comme prix. Il distribua cet or en dons au peuple et retourna au mont P'in-chö-ho (Vindhya) (2), où il entra dans une grotte du rocher. Par son pouvoir magique, il invita une yakṣī nommée Tch'eou-lin (3) et lui demanda la faveur de changer son corps en pierre après sa mort, afin qu'il ne fût jamais détruit. La déesse le permit. Il ferma lui-même la grotte avec des pierres et y mourut ; sur quoi il devint une pierre. Il fit cette demande parce que, quand il avait demandé une faveur à son maître le roi Nāga, il avait exprimé le vœu que, aussi longtemps que son corps ne serait pas détruit, le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhya-çāstra*) (4) compilé par lui ne pérît pas. C'est pourquoi ce çāstra existe encore aujourd'hui.

« Vasubandhu rentra chez lui dans la suite et, en apprenant ce qui s'était passé, il éprouva autant de regret que de colère. Mais il ne put voir l'ennemi et envoya un homme au mont P'in-chö-ho (Vindhya) en quête de cet hérétique, car il voulait écraser l'arrogance de son adversaire pour laver l'affront de son maître Buddhamitra. Mais l'hérétique était déjà devenu une pierre. Vasubandhu n'en fut que plus irrité et attristé. Là-dessus il composa un çāstra sur soixante-dix vérités (5) et réfuta le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyaçāstra*) composé par cet hérétique, dont il brisa la doctrine comme de l'argile, du commencement à la fin, sans laisser debout une seule phrase. Tous les hérétiques en furent navrés comme si on leur eût pris leur propre vie. Quoiqu'il n'eût pas rencontré le docteur adverse, le *si t'an* (*siddhānta*) (6) émis par celui-ci fut ainsi détruit jusque dans toutes ses branches et il n'y eut rien où elles pussent s'appuyer. C'est ainsi qu'il satisfit sa vengeance et qu'il lava l'affront (de son maître). Tout le monde fut heureux d'apprendre cette nouvelle. Le roi (Vikramāditya) lui donna comme prix trois lakhs d'or, dont il fit trois parts pour bâtir trois monastères dans le pays d'Ayodhyā. Ces trois monastères étaient : le monastère pour les bhikṣuṇīs, celui pour l'école Sa-p'o-to (Sarvāstivāda) (7), et celui pour le Grand Véhicule (Mahāyāna). Ensuite il établit la vraie Loi (du Buddha). D'abord il étudia la

---

(1) 洛沙 *lo-cha*, lakh.

(2) Cf. *supra*, p. 40, n. 4.

(3) 稠林 *tch'eou-lin*, « forêt épaisse ». Quoique qu'il semble s'agir d'une traduction d'un nom sanscrit, je ne puis suggérer aucun nom de *yakṣī* correspondant.

(4) Cf. *supra*, p. 41.

(5) 七十眞實論. Ceci pourrait être le « çāstra sur la vérité en 70 stances ».

(6) 悉檀, « doctrine établie ».

(7) 薩婆多, l'école à laquelle Vasubandhu appartenait originairement, avant sa conversion à l'école du Mahāyāna.

Vibhāṣā (1) et, quand il en eut terminé l'étude, il fit un cours sur ce sujet pour le grand public. Quand il avait fini la leçon du jour, il composait un vers où il résumait tout ce qu'il avait exposé. Tous les vers, gravés sur des plaques de cuivre, étaient suspendus sur la tête d'un éléphant en rut, et il faisait proclamer en public, au son du tambour : « Qui peut réfuter l'opinion exposée dans ces » vers? Que celui qui en est capable se présente. » Ainsi il composa peu-à-peu 600 vers dans lesquels sont renfermées toutes les opinions de la *Vibhāṣā*, répétant la même formalité pour chaque vers. Il n'y eut personne qui pût les réfuter. C'est la partie métrique de l'*(Abhidharma) koçaçāstra* (2). Quand il eut achevé ces vers, il les envoya, avec 50 livres d'or, au Kaçmir (3), à tous les maîtres de la *Vibhāṣā*, qui furent charmés en les voyant et pensèrent que la vraie Loi professée par eux était ainsi propagée au loin ; mais les termes des vers sont d'une signification si profonde et si difficile que personne ne peut les comprendre tous. C'est pourquoi ils ajoutèrent 50 livres d'or à la somme reçue de Vasubandhu, en faisant ainsi un total de 100 livres, et la lui renvoyèrent en le priant d'écrire en prose une explication des vers. Alors il composa la partie en prose pour les commenter. Il y exposa l'opinion de l'école Sa-p'o-to (Sarvāstivāda) ; mais chaque fois qu'il trouvait dans cette école un point entaché de partialité sectaire, il le réfutait par l'opinion de l'école Sautrāntika (4). Ce livre fut appelé *A p'i t'o mo kiu chō louen* (*Abhidharmakoçaçāstra*) (5). Quand il eut terminé son ouvrage, il l'envoya au Kaçmir, aux docteurs de la *Vibhāṣā*, qui, voyant leurs opinions réfutées, en furent mécontents (6).

« Le prince héritier du roi Vikramāditya était P'o-lo-tche-ti-ye (Bālāditya). *Bāla* signifie « nouveau », et *āditya* « soleil » (7). Le roi avait envoyé précédemment le prince héritier à Vasubandhu pour recevoir les préceptes. La reine, elle aussi, avait fait profession de religieuse comme élève de Vasubandhu. Le prince héritier, quand il monta sur le trône, et la reine-mère l'invitèrent à Ayodhyā pour y demeurer et y recevoir son entretien de ses protecteurs royaux. Il y consentit. Le beau-frère du roi Bālāditya, un brahmane nommé P'o-sieou-lo-to (peut-être

---

(1) 毗婆沙. Les croyances des philosophes de la Vibhāṣā sont données dans le *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mādhava Ācārya.

(2) 俱舍論偈.

(3) 罽賓 Ki-pin. Ki-pin est, dans les textes anciens, employé pour Kaçmīra. Tel est le cas dans la traduction chinoise (488 A. D.) de la *Samantapāsādikā* de Buddhaghoṣa : Açoka envoie un missionnaire au Ki-pin-kan-to-lo = Kaçmīra-gandhāra dans l'original pāli. M. S. Lévi a montré que dans les textes postérieurs Ki-pin répondait au Kapiça.

(4) 經部.

(5) 阿毘達摩俱舍論.

(6) Ils appartenaient à l'école Sarvāstivāda.

(7) 婆羅袟底也, 新日王 (ou 幼日王).

Vasurāta) (1) était versé dans le *P'i kia lo louen* (2) (*Vyākaraṇaçāstra*, la grammaire). Quand Vasubandhu composa le *Koçaçāstra* (mentionné plus haut), cet hérétique réfuta, par la doctrine du *Vyākaraṇaçāstra*, les mots et les phrases composés par lui. (Il se disait) qu'en soutenant que la composition du *Koçaçāstra* était en contradiction avec le *Vyākaraṇaçāstra*, l'auteur s'offrirait certainement à discuter en faveur de son ouvrage; et qu'en cas d'insuccès, son ouvrage serait détruit. Vasubandhu dit : « Si je ne comprenais pas le *Vyākaraṇaçāstra*, comment pourrais-je comprendre l'excellente vérité (du bouddhisme) qui est extrêmement profonde? » (3) Il écrivit alors un traité où il réfuta les 32 chapitres du *Vyākaraṇaçāstra*; il lui brisa tête et queue, et c'est ainsi que le *Vyākaraṇa* fut perdu, tandis que le *Koça* existe encore. Le roi lui donna un lakh d'or et la reine-mère deux lakhs : il en fit trois parts et bâtit trois monastères, à Puruṣapura (Peshavar), au Kaçmir et à Ayodhyā (Oudh). L'hérétique fut très irrité et, voulant triompher du docteur bouddhiste, il envoya un homme au T'ien-tchou (5) pour inviter le prêtre bouddhiste Saṃghabhadra (6) à venir à Ayodhyā réfuter le *Koçaçāstra*. Saṃghabhadra y vint et composa deux traités. L'un intitulé le « Samaya de lumière », en 30.000 çlokas, expose simplement le système des Vaibhāṣikas. *Samaya* (7) signifie en chinois « groupe de significations ou d'opinions ». L'autre, appelé la « Vérité adaptée » (8), en 120.000 çlokas, est une réfutation du *Koçaçāstra* au bénéfice des Vaibhāṣikas. Quand ces traités furent achevés, ils donnèrent rendez-vous à Vasubandhu pour discuter sur le sujet. Mais lui, sachant qu'en dépit de leur réfutation les idées du *Koçaçāstra* ne pouvaient être détruites, ne fut point enclin à une discussion hostile et répliqua : « Je suis vieux maintenant. Vous pouvez faire ce qui vous plaira. Précé-
» demment j'ai composé le çāstra pour réfuter les opinions des Vaibhāṣikas et
» il n'y a pas lieu de rentrer en lice contre vous. Vous avez composé un traité :
» à quoi bon me provoquer de nouveau ? Les hommes intelligents sauront bien
» reconnaître par eux-mêmes ce qui est vrai ou faux. »

---

(1) 婆修羅多 *p'o-sieou-lo-to*, ou *pa-su-ra-ta*, peut-être Vasurāta en sanscrit, quoique j'aie quelques doutes.

(2) 毗伽羅論.

(3) 豈能解甚深妙義; mais il y a une lecture différente 豈能解其深義, qui est celle donnée dans la petite édition du *Tripiṭaka*.

(4) Le lieu de naissance de Vasubandhu, 富留沙補羅, *i. e.* 丈夫國.

(5) 天竺 T'ien-tchou signifie l'Inde en général, étymologiquement le Sindhu (Indus). Ici il semblerait que le mot fût pris dans son sens originel, c'est-à-dire comme le territoire sur l'Indus ; ou il pourrait signifier également l'Inde centrale.

(6) 僧伽跋陀羅.

(7) 三摩耶＝義類.

(8) 隨實論.

« Vasubandhu était versé dans toutes les opinions des 18 écoles (du bouddhisme) et comprenait parfaitement la doctrine du Petit Véhicule (Hīnayāna) dont il était un adhérent, la considérant comme vraie. Il ne croyait pas au Grand Véhicule (Mahāyāna), pensant que le Maha-yen (Mahāyāna) [1] n'était pas le propre enseignement du Buddha. Asaṅga [2], frère aîné de Vasubandhu, voyant que son frère était d'une intelligence supérieure et de vastes connaissances, versé dans les doctrines intérieures et extérieures, craignit qu'il ne composât un traité pour réfuter le Mahāyāna. Asaṅga, qui demeurait alors à Puruṣapura, envoya un messager à Ayodhyā pour avertir Vasubandhu qu'il était très malade et le prier de venir aussi tôt que possible. Vasubandhu revint avec le messager, vit son frère et lui demanda la cause de sa maladie. Asaṅga répondit qu'il souffrait du cœur et que sa maladie ne pouvait être guérie que par Vasubandhu. Ce dernier demanda : « Comment peut-elle être guérie par moi ? » L'autre lui dit : « Vous » ne croyez pas au Mahāyāna et vous parlez sans cesse contre lui. Cette conduite » perverse vous fera nécessairement tomber un jour dans une voie malheureuse ; » c'est ce qui fait que je suis maintenant dans le chagrin et l'inquiétude au point » de courir risque de la vie. » En entendant cela, Vasubandhu demanda à son frère aîné de lui expliquer le Mahāyāna ; sur quoi le malade lui donna un bref exposé de la doctrine. Il reconnut alors que la valeur de cet enseignement surpassait celle du Hīnayāna, car il était riche en claire intelligence et en profonde connaissance. Il se mit à examiner de plus près la doctrine ; à la fin il comprit tout ce que son frère connaissait, et quand il en eut saisi les idées, il y réfléchit avec lucidité. La doctrine fut (pour son esprit) en accord parfait avec la vérité, du commencement à la fin, sans aucun point contradictoire. Pour la première fois il commença à reconnaître que le Hīnayāna était faux et le Mahāyāna vrai. « S'il » n'y avait pas de Mahāyāna (pensait-il), il n'y aurait pas de fruit des voies du » Triyāna [3]. » Autrefois il ne croyait pas au Grand Véhicule et parlait contre lui ; mais maintenant il commençait à s'en repentir beaucoup et souhaitait le confesser pour ne pas, en suite de sa mauvaise conduite, tomber dans une misérable voie de naissance. Là-dessus il vit son frère et lui exprima son désir de confession, parlant de son ignorance et de sa confusion antérieures. Il ne savait pas alors qu'il calomniait [4]. « C'est par ma langue, dit-il, que j'ai commis cette » calomnie ; je couperai donc ma langue pour expier ma faute. » Asaṅga répliqua : « Vous pourriez couper un millier de langues sans pour cela effacer » vos péchés. Si vous désirez effacer vos péchés, vous ferez mieux d'imaginer » un autre moyen. » Son frère lui demanda quel était ce moyen. Il répondit :

---

(1) 摩訶衍, *i. e.* 大乘.

(2) 阿僧伽, *i. e.* 無著.

(3) Les trois *yānas* sont ceux de çrāvaka, pratyekabuddha et bodhisattva.

(4) Le texte a 先譽. Le dernier caractère est peut être pour 訾, calomnie, diffamation.

« Votre langue a calomnié le Mahāyāna avec une grande habileté. Si vous » voulez expier vos péchés, vous devez exposer la doctrine avec une égale » habileté. »

Après la mort d'Asaṅga, Vasubandhu composa des çāstras sur le Mahāyāna et expliqua différents Mahāyāna-sūtras. Des commentaires sur le Mahāyāna, comme ceux sur l'*Avataṃsaka*, le *Nirvāṇa*, le *Saddharmapuṇḍarīka*, la *Prajñāpāramitā*, la *Vimalakīrti* et la *Smṛtimālā* sont tous l'œuvre de Vasubandhu (1). Il composa en outre le *Vidyāmātrasiddhiçāstra* (2) et un commentaire sur le *Mahāyānasamparigraha* (d'Asaṅga) (3), le çāstra sur la Nature des trois Trésors (4) et le çāstra sur la Porte de l'Ambroisie (5). Le sens de sa composition est excellent et beau, et il n'est personne qui, en le lisant ou l'entendant, ose ne pas le croire et le poursuivre. C'est pourquoi tous ceux qui étudient le Grand ou le Petit Véhicule dans l'Inde et dans tous les pays limitrophes se servent des ouvrages de Vasubandhu comme de manuels. Il n'est pas de docteur dans les autres écoles du bouddhisme ou dans les sectes hérétiques qui ne soit effrayé et tremblant en entendant son nom brillant. Il mourut à Ayodhyā âgé de 80 ans. Quoiqu'il ait vécu une vie ordinaire sur la terre, sa vraie nature est en vérité difficile à comprendre. »

Telle est la vie de Vasubandhu traduite ou écrite par Paramārtha. Quoique un peu ennuyeuse, je l'ai donnée en entier parce qu'elle nous aide à déterminer la date de Vasubandhu, qui n'est pas encore complètement fixée (6). Si nous comparons cette relation de la discussion entre les maîtres bouddhiste et Sāṃkhya avec les deux traditions du commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* qui sont données plus haut, nous voyons que toutes se rapportent à un seul et même incident, qui est raconté en deux versions. La version de K'ouei-ki diffère

---

(1) Sur ses œuvres, voyez Nanjio, *Catalogue*, p. 371.

(2) No 1238 de Nanjio ; traduit en 508-535 ; 成唯識論.

(3) No 1183 de Nanjio, traduit en 563.

(4) 三寶性. Nous ne savons rien à son sujet.

(5) 甘露門. C'est peut-être l'équivalent de *Amṛtadvāra* et ce titre pourrait désigner le *Dharmacakrapravartanasūtropadeça* de Vasubandhu (no 1205 ; traduit en 541), car dans le sūtra il est dit que le Buddha proposa le sūtra pour ouvrir la Porte de l'Immortalité (*amṛtadvāra*).

(6) A la fin de la *Vie*, il y a une curieuse note ainsi conçue : « Depuis le début jusqu'ici, on a donné la notice biographique de Vasubandhu et de ses frères. Des notes sont maintenant données sur le voyage de l'Ācārya (c'est-à-dire de Paramārtha) depuis 臺州 T'ai-tcheou à l'est et jusqu'à 廣州 Kouang-tcheou (Canton), sur sa révision des traductions de divers traités du Mahāyāna et aussi sur ce qui se passa après sa mort, afin de transmettre ces faits aux générations futures ». Ceci montre que la *Vie de Vasubandhu* était une sorte de *memoranda* faits par Paramārtha ou de notice recueillie de la bouche de Paramārtha, qui pouvait avoir dit à ses disciples ce qu'il se rappelait sur Puruṣapura (Peshavar), à propos de quoi il cite le *Viṣṇupurāṇa*, et sur les deux frères de Vasubandhu (cette partie a été omise ici).

sur des points importants de celle de Paramārtha ; le contenu en est plus récent et par conséquent plus confus. Résumons les résultats des traditions :

Vie de Vasubandhu 婆藪槃豆傳 par Paramārtha 波羅末他 (499-569), traducteur de la *Sāṃkhyakārikā*.	*Commentaire sur la Vidyāmātrasiddhi* 唯識論疏 par K'ouei-ki 窺基 (632-683), élève de Hiuan-tsang.	
	A.	B.
1. Le Nāga Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa explique la doctrine Sāṃkhya. Ce Nāga vivait dans un lac au pied du mont Vindhya.	1 Varṣa, chef des 18 sectes du Sāṃkhya ; ses compagnons sont appelés « Pluie-troupe » (Varṣagaṇa).	
2 Vindhyavāsa va trouver Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa pour étudier la doctrine Sāṃkhya.		
3 Un ouvrage appelé *Sāṃkhyaçāstra* est compilé par Vindhyavāsa.		
4. Vindhyavāsa va à Ayodhyā et discute avec un bouddhiste, Buddhamitra, maître de Vasubandhu.	4. Un hérétique va à Karṇasuvarṇa et discute avec un prêtre bouddhiste [1].	4. Un prêtre bouddhiste de l'Inde orientale discute avec un maître du Sāṃkhya.
5. Le sujet de la discussion est « l'impermanence » *(anitya)*.	5. Le sujet de la discussion est la « destruction du monde ».	5. Le sujet de la discussion est « l'impermanence ».
	6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers.	6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers.
7. Le roi Vikramāditya donne 3 lakhs d'or à Vindhyavāsa.	7. Le roi régnant donne de l'or à l'hérétique.	7. Le roi régnant donne au vainqueur 1.000 pièces d'or.

---

[1] Karṇasuvarṇa (金耳). On retrouve ailleurs la tradition d'une discussion entre l'hérétique et le prêtre bouddhiste dans cette contrée. Cf. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, III, 87.

	8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer l'honneur que lui faisait le don royal.	8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer sa réputation.
9. Buddhamitra est battu par son adversaire au lieu d'avoir la tête tranchée.		9. Le prêtre vaincu est obligé de monter un âne.
10. Vindhyavāsa retourne à sa grotte, meurt et devient une pierre.		
11. Vasubandhu est irrité et compose le « Çāstra des 70 vérités » pour réfuter le *Sāṃkhyaçāstra*.	11. La partie en prose (commentaire) de cet ouvrage est de Vasubandhu.	11. Vasubandhu écrit un ouvrage appelé *Paramārthaçāstra* ou *Paramārthasaptati*.
12. Le roi Vikramāditya est charmé et lui donne 3 lakhs d'or.		12. Le roi régnant ordonne que cet ouvrage soit répandu et fait exhumer l'ancien roi et l'hérétique pour les convaincre d'erreur.
13. Vasubandhu compose l'*Abhidharmakoçaçāstra*.		
14. Le prince héritier Bālāditya et la reine-mère deviennent ses disciples.		
15. Il discute avec Vasurāta et Saṃghabhadra.		
16. Il est converti au Mahāyāna par son frère Asaṅga.		
17. Après la mort d'Asaṅga, il écrit quelques ouvrages mahāyānistes.		

18. L'Inde entière se sert de ses livres comme de manuels.
19. Tous les hérétiques et les prêtres des autres écoles le craignent.
20. Il meurt à Ayodhyā, âgé de 80 ans.

Cette liste comparative montre que la tradition qui attribue à Vasubandhu le commentaire de la *Sāṃkhyakārikā* ne se trouve que dans A et ne peut être suivie jusqu'à une autorité plus ancienne. Nous ne pouvons donc nous tromper beaucoup en admettant que K'ouei-ki, l'auteur du commentaire de la *Vidyāmātrasiddhi*, est responsable de cette assertion. Il a pu confondre la *Paramārthasaptati* avec la *Suvarṇasaptati* : celle-là fut écrite contre celle-ci, et il n'y a aucune raison de supposer que Vasubandhu ait écrit un commentaire sur l'œuvre philosophique adverse.

Le silence de Paramārtha, traducteur du *Sāṃkhyakārikābhāṣya* et de la *Vie de Vasubandhu* est, à mon avis, une preuve très forte que de son temps il n'existait point de tradition qui attribuât cet ouvrage à Vasubandhu. Ainsi nous sommes rejetés dans l'obscurité, et le plus ancien *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, qui fut traduit en chinois par Paramārtha, ne peut être attribué au bodhisattva, comme on le fait en Chine et au Japon. Maintenant il est nécessaire d'examiner l'authenticité de la *Vie de Vasubandhu* et de revenir à notre sujet.

Authenticité de la *Vie de Vasubandhu*

La *Vie de Vasubandhu* donnée ci-dessus jette beaucoup de lumière sur l'histoire du bouddhisme et de la philosophie Sāṃkhya. Mais la première question qui se pose au sujet de cet ouvrage, comme des ouvrages bouddhiques en général, est de savoir si nous pouvons ou non y ajouter foi. En réponse à cette question, je dirai que la *Vie de Vasubandhu* est comparativement digne de foi, et cela pour les raisons suivantes :

1. Nous avons les biographies d'Açvaghoṣa, de Nāgārjuna et d'Āryadeva traduites par Kumārajīva (402-412). Tous sont qualifiés de « bodhisattvas ». Mais dans notre ouvrage Vasubandhu est partout appelé « maître de la Loi ». Asaṅga, Manoratha, Buddhamitra, Saṃghabhadra, etc. sont aussi « maîtres de la Loi ». Parmi eux Asaṅga, aussi bien que Vasubandhu, est généralement appelé « bodhisattva » et ainsi l'est-il déjà dans les Voyages de Hiuan-tsang (629-645) et dans les œuvres de K'ouei-ki son disciple. Cela prouve que l'époque où vivait l'auteur de la *Vie de Vasubandhu* n'est pas très éloignée de l'époque même de celui-ci.

2. Le contenu de la *Vie de Vasubandhu* est en faveur de cette hypothèse. Quoique le récit soit coloré par le ciel indien, cependant nous pouvons regarder la substance de la *Vie* comme une raisonnable description de l'activité religieuse des deux savants, Asaṅga et Vasubandhu. Que l'on compare, par exemple, les biographies des bodhisattvas susmentionnés, on y remarquera une grande différence. Voir en outre ce qui suit.

3. La substance de la *Vie de Vasubandhu* est comme il suit :

a. — Une légende sur le nom de Puruṣapura (Peshavar) tirée du *Viṣṇu-purāṇa* (1), laquelle, étant seulement une explication du nom de la ville, n'a rien à faire avec la *Vie*.

b. — La famille de Vasubandhu, le second de trois frères :

Brahmane Kauçika (2)

3 fils :

aîné :	second :	cadet :
VASUBANDHU	VASUBANDHU	VASUBANDHU
Autre nom : ASAṄGA.	Pas d'autre nom.	Autre nom : VIRIÑCIVATSA (3).
Son maître : PIṆḌOLA.		
D'abord adhérent du Sarvāstivāda, ensuite du Mahāyāna.	D'abord adhérent du Sarvāstivāda, ensuite du Mahāyāna.	Adhérent du Sarvāstivāda.

c. — Le concile du Kaçmir, 500 ans après le Nirvāṇa, où fut rédigé l'Abhidharma de l'école Sarvāstivāda, en 8 granthas, Katyāyaniputra (4) étant à la tête de l'assemblée de 500 Arhats. Ensuite ceux-ci se mettent à écrire un grand commentaire appelé *Mahāvibhāṣā* ; mais ils avaient besoin d'un homme versé dans la rhétorique et ils invitèrent le bodhisattva Açvaghoṣa (5) à les aider dans la composition de cet ouvrage, qui fut achevé en 12 ans.

d. — Vasasubhadra (6) d'Ayodhyā se rendit au Kaçmir pour apprendre la *Vibhāṣā*. Il feignit d'être un fanatique et alla à l'assemblée contre la règle, qui défendait d'enseigner la *Vibhāṣā* à un étranger. Tantôt il questionnait sur la *Vibhāṣā*, tantôt sur le *Rāmāyaṇa* (7), et tout le monde riait de lui.

---

(1) 毘搜紐天王世傳.
(2) 憍尸迦.
(3) 比隣持跋婆.
(4) 迦旃延子.
(5) 馬鳴菩薩. Il est appelé ici bodhisattva.
(6) 婆娑須跋陀羅.
(7) 羅摩延.

Le reste relate la discussion entre le bouddhiste et le maître du Sāṃkhya et est donné tout au long plus haut; les principaux incidents de la *Vie* sont aussi énumérés ci-dessus. Si on se réfère aux listes d'incidents dressées ci-dessus, on voit qu'il en est peu d'invraisemblables. Peut-être deux points — un Nāga (serpent) faisant un cours de philosophie, et Vindhyavāsa métamorphosé en pierre après sa mort — sembleront-ils étranges à quelques-uns. Ils résultent, je pense, d'une mauvaise interprétation de la tradition originale par celui qui l'a transmise. « Nāga », dans l'original, peut avoir eu le sens, assez fréquent dans la littérature bouddhique, de « personne excellente », « maître religieux », et avoir été pris à tort dans le sens de « serpent ». Mais il importe peu qu'on le présente comme un serpent ou comme un homme, puisque nous trouvons en fait son nom parmi les maîtres de l'école Sāṃkhya. Deux citations portant le nom de Vārṣagaṇya ont été signalées par le Prof. Garbe, qui considère l'ouvrage d'où elles sont tirées comme étant un traité du Yoga ou du Sāṃkhya [1]. Le récit de la mort de Vindhyavāsa métamorphosé en pierre est curieux, mais n'est qu'une description colorée de la fin de sa vie.

L'activité de Vasubandhu dans la défense du bouddhisme de sa secte contre le Sāṃkhya, le patronage de Vikramāditya et de Bālāditya, l'hostilité de certains docteurs bouddhistes contre lui, enfin sa conversion au Mahāyāna par son frère Asaṅga, tous ces faits sont parfaitement naturels et n'offrent rien d'incroyable. Surtout la mention de l'âge du personnage à l'époque de sa mort est un trait complètement étranger aux autres biographies du même genre. La dernière partie donne l'impression que l'auteur parle d'un évènement contemporain et même récent. Bien que cette *Vie* soit dite « traduite » par Paramārtha, elle n'est point, à mon avis, la traduction d'un texte original, mais très probablement l'œuvre de Paramārtha lui-même. C'est une sorte de mosaïque de matériaux empruntés par lui à divers livres et aussi au souvenir des évènements qui étaient venus à sa connaissance pendant qu'il était encore dans l'Inde. L'addition à la *Vie de Vasubandhu* d'une note sur le voyage de Paramārtha [2] montre bien que c'était une sorte de memoranda. Cela est d'autant plus vraisemblable que Paramārtha lui-même (499-564) n'est pas très éloigné de l'époque de Vasubandhu, dont la mémoire n'avait pu encore atteindre l'état d'une éclatante tradition légendaire et qui n'était pas encore qualifié de « bodhisattva ». L'ouvrage de Paramārtha place le soi-disant concile du Sarvāstivāda au Kaçmir, la compilation de la *Mahāvibhāṣā*, le bodhisattva Açvaghoṣa et Katyāyanīputra 500 ans après le Nirvāṇa du Buddha, tandis qu'il rapporte Vasubandhu, Asaṅga, Manoratha, Saṃghabhadra et Buddhamitra à la période 900 après le Nirvāṇa et les fait contemporains des rois indiens Vikramāditya et Bālāditya et des

(1) Garbe, *S. Ph.*, p. 36-37.

(2) Cf. *supra*, p. 47, n. 6.

maîtres du Sāṃkhya Vārṣagaṇa (Vṛṣagaṇa) et Vindhyavāsa. Ces données sont très importantes et nullement en désaccord avec l'époque présumée de ces personnages. Dans mon opinion, cet ouvrage contient beaucoup de choses vraies sur les évènements réels de la vie de Vasubandhu. La période qui le sépare de Paramārtha est en tous cas de moins de 50 ans.

Asaṅga, Vasubandhu et Saṃghabhadra

Ces trois personnages sont donnés comme contemporains par Hiuan-tsang (*Mémoires*, IV, 223) et rapportés à une seule et même période par Yi-tsing (*Record*, LVIII). Le nom par lequel Yi-tsing spécifie cette période est « âge moyen », par opposition à l' « âge ancien » et aux « années récentes ». J'ai proposé pour ces périodes les limites d'années qui paraissaient probables à l'époque où je traduisais le *Record* de Yi-tsing, savoir : 1° « âge ancien » : terminus *ad quem*, 400 A. D. (Açvaghoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva); 2° « âge moyen » : environ 450-550 A. D. (Asaṅga, Vasubandhu, Saṃghabhadra) ; 3° « années récentes » : environ 550-670 A. D. (Diṅnāga, Dharmapāla, Bhartṛhari, Çīlabhadra) (1).

En ce qui concerne l' « âge moyen », ma limite 450-550 A. D. paraît réclamer une petite modification, c'est-à-dire qu'elle peut être spécifiée d'une manière plus certaine. M. Sylvain Lévi, dans ses *Notes chinoises sur l'Inde*, III (2), a assigné comme date à Asaṅga et à Vasubandhu la première moitié du VIe siècle, c'est-à-dire environ 500-550. Cette date, elle aussi, doit, je crois, être un peu modifiée, au moins d'après le témoignage des sources chinoises, et cela pour les raisons suivantes :

1. Paramārtha, né en 499 A. D., fut invité par un messager envoyé en 539 A. D. par l'empereur Wou-ti et arriva en Chine en 546. Durant la période 551-569, il se consacra activement à l'œuvre de l'interprétation. Les évènements relatés dans les ouvrages écrits par lui ne peuvent guère être postérieurs à 546, date de son arrivée à Canton. Il dit dans la *Vie de Vasubandhu* que ce dernier fut converti au Mahāyāna lorsqu'Asaṅga était très âgé, qu'il écrivit la plupart de ses traités sur le Mahāyāna après la mort d'Asaṅga et qu'il mourut à l'apogée de sa renommée à l'âge de 80 ans. Même si nous supposons que sa mort arriva, disons en 540, il doit avoir vécu entre le Ve et le VIe siècles. Et puisqu'il n'y a trace dans aucun ouvrage que Paramārtha ait été contemporain de Vasubandhu, mais au contraire que la *Vie* de ce dernier indique qu'elle n'est pas une notice exactement contemporaine, nous sommes fondés à fixer pour Vasubandhu une date un peu plus ancienne : dans mon opinion, les trois derniers quarts du

---

(1) Cf. ma traduction de Yi-tsing, p. LVIII.

(2) Cf. *Bulletin*, III, 49.

v[e] siècle constituent à peu près cette période, et, s'il vécut au vi[e] siècle, il n'y a que le commencement du premier quart de ce siècle qui puisse lui être assigné.

2. Le témoignage des traductions chinoises ne dément pas la date qui vient d'être assignée à Asaṅga et à Vasubandhu. Mais dans l'usage qu'on fait des dates fournies par les ouvrages bouddhiques chinois, il importe de se tenir toujours en garde contre le danger d'être égaré par les données mal établies qui s'y mêlent. La plus ancienne référence à Vasubandhu est une note le concernant, comme vingtième patriarche du bouddhisme, dans le *Fou fa tsang yin yuan king* (1), qui fut traduit en chinois en 472. La date est certaine et personne ne doute que le vingtième patriarche P'o-siu-p'an-t'o (2) soit Vasubandhu (3). C'est possible : mais, en consultant l'exemplaire de ce texte qui se trouve à l'India Office, j'ai trouvé que le troisième caractère *p'an* 槃 est écrit à peu près comme 牒 ce qui ne peut en aucun cas être *p'an* 槃. Il peut avoir été employé pour 牒 *mei*, et dans ce cas P'o-sieou-mei-t'o peut être la transcription de Vasumitra. Bodhidharma, qui vint en Chine en 526 A. D., est le vingt-huitième patriarche de la succession et nous ne saurions nous attendre à ce que Vasubandhu soit le vingtième.

Voici un autre exemple. Parmi les œuvres de Vasubandhu il y a deux traductions d'une date ancienne, 404 et 405 A. D. (4). Mais elles sont, comme on pouvait le prévoir, d'une autre origine, la première étant l'œuvre de Vasu (5), la seconde celle de Maitreya, suivant le *K'ai yuan lou* (6). Ainsi ces dates sont également inutilisables, impliquant des données aussi incertaines.

Le *Yi king t'ou ki* (7), catalogue du *Tripiṭaka* compilé en 664 A. D., mentionne une biographie de Vasubandhu traduite par Kumārajīva (402-412) : c'est probablement une méprise du compilateur de ce catalogue, car le texte de Paramārtha existait déjà en 664.

Nous devons laisser de côté toutes ces données douteuses et nous attacher uniquement à la série d'ouvrages qui sont mentionnés dans la *Vie de Vasubandhu* et que nous possédons dans le *Tripiṭaka* chinois. Examinons maintenant les dates des traductions des ouvrages des deux frères. Pour abréger, j'omets les titres, pour lesquels le lecteur est prié de se reporter à Nanjio, *Catalogue*, p. 371 :

---

(1) 付法藏因緣經, « Sūtra sur la cause de la transmission du *Dharmapiṭaka* » (Nanjio, *Catalogue*, n° 1340). M. Sylvain Lévi suggère *Çrīdharmapiṭakanidānasūtra* ; cf. *Notes sur les Indo-Scythes*, p. 8 du tirage à part.

(2) 婆修槃陀.

(3) Telle est l'opinion d'Eitel, d'Edkins, de Nanjio ; cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 299.

(4) Nanjio, *Catalogue*, n[os] 1188, 1218. Cf. *Catalogue*, p. 371, note, et Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 325.

(5) 婆藪開士.

(6) Voir la note de Nanjio au bas de la p. 371, colonne de droite, de son *Catalogue*.

(7) 古今譯經圖記, éd. jap. 結 III, p. 80 ; n° 1487 de Nanjio.

OUVRAGES D'ASAṄGA Dates de traduction (A. D.)	OUVRAGES DE VASUBANDHU Dates de traduction (A. D.)	
531	508	
543	509	
563	508-511	
590-616	529	
630-633	508-535	
645	541	œuvres de sa vieillesse, compilées après sa conversion au Mahāyāna et, suivant Paramārtha, après la mort d'Asaṅga.
645-646	386-550	
648-649	563	
652	590-616	
703	648	
711	648-649	
	711	
	531	
	535	
	3 textes : 541	
	550	
	564-567	
	557-569	
	647	Ses autres ouvrages.
	648	
	651	
	651-654	
	661	
	703	
	711	

Ces anciennes traductions des œuvres de Vasubandhu sont, par exemple, le *Saddharmapuṇḍarīka* (508), la *Vajracchedikā* (509), le *Daçabhūmika* (508-511), l'*Aparimitāyus* (529), la *Vidyāmātrasiddhi* (508-535) (¹). Toutes rentrent dans la catégorie des ouvrages qui sont mentionnés comme ayant été composés après la mort d'Asaṅga, et le dernier en particulier, le *Vidyāmātra*, est cité sous son titre (²). Ainsi, même en admettant que ces traducteurs aient apporté avec eux les œuvres de leur contemporain et que Vasubandhu ait vécu aussi tard que 508, 509 ou 529, il devait être très vieux à cette époque, puisque Paramārtha, qui arriva à Canton en 546, dit qu'il était déjà mort âgé de 80 ans. Mon

(¹) Le traducteur de la *Vidyāmātrasiddhi* vint en Chine en 508. Probablement il apporta le texte avec lui. Pratiquement le texte doit être plus ancien que 508.

(²) *Cf. supra*, p. 47.

hypothèse d'une date plus ancienne, soit les 2e, 3e et 4e quarts du Ve siècle, semble mieux convenir.

3. Vasubandhu est donné comme contemporain de Vikramāditya et de son fils Bālāditya et comme ayant vécu dans les 900 ans après le Nirvāṇa. Si nous considérons ce Vikramāditya comme l'un des Guptas, sa date doit tomber entre 320 et 480, qui est la période entière de la dynastie Gupta. Si, d'autre part, nous admettons avec M. Liebich que Skandagupta, qui régna vers 452-480 et qui portait le nom de Kramāditya ou Vikramāditya, fut le protecteur de Kālidāsa (1), cela rendrait Vasubandhu contemporain de Kālidāsa (2) et du roi Vikramāditya du clan des Guptas dont la capitale fut transportée de Pāṭaliputra à Ayodhyā (3), cette dernière étant la localité mentionnée par Paramārtha. La période de 900 ans après le Nirvāṇa, qui avait eu lieu vers 490 av. J.-C. (4), est complète vers 410 A. D., et, jusqu'à ce qu'elle atteigne le nombre de 1.000 ans pleins, elle est dite de 900 ans (5). Si nous y mettons des chiffres précis, c'est quelque chose comme 410-509 A. D. pour Vasubandhu et 10-109 A. D. pour Açvaghoṣa (6), et cela s'accorde aussi avec notre date, sans que je veuille accorder un grand poids à cet argument.

L'opinion formée d'après les raisons qui précèdent ne peut être considérée comme conclusive, mais je remarque que le principal témoignage fourni par un texte comparativement authentique est en faveur d'une date plus ancienne pour Vasubandhu et ses frères.

---

(1) Liebich, *Datum Candragomin's und Kālidāsa's*, p. 5.

(2) Diṅnāga, contemporain plus jeune de Vasubandhu, et qui semble avoir vécu en 550 ou avant cette date, se place ici. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, pp. LV, LVIII, mais en lisant Diṅnāga au lieu de Jina. Ce fut une grave erreur de ma part d'accepter aveuglément la mauvaise interprétation de mes prédécesseurs. Une référence au personnage dans le *Meghadūta* de Kālidāsa, 14, mérite un nouvel examen. Cf. Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, p. 327.

(3) Cf. Rapson, *Indian Coins*, p. 25.

(4) J'applique ici aux chroniques bouddhiques la date pour l'avènement d'Açoka fixée par Vincent Smith (272 av. J.-C.). Saṃghabhadra, qui apporta à Canton et y traduisit en 489 la *Samantapāsādikā* (commentaire sur le Vinaya) de Buddhaghoṣa, introduisit une date courante dans l'Inde et à Ceylan, et le calcul nous en donne 486 av. J.-C. comme la date du Nirvāṇa. Cf. mes *Pāli Elements in Chinese Buddhism*, dans J. R. A. S., juillet 1896; *Pāli Chrestomathy*, p. LXXIV.

(5) 九百年中, ce qui signifie 900-999 P. N., mais non le IXe siècle P. N.

(6) C'est un peu plus tôt que la date de Kaniṣka donnée par Vincent Smith (A. D. 125-152). Il y a cette objection que les Chinois placent le Nirvāṇa plus tôt que la date ici assignée. Mais Paramārtha n'est pas un Chinois, et donne une tradition courante dans l'Inde. De plus la date du Nirvāṇa (488 av. J.-C.) apportée par lui en 546 A. D. est à peu près la même que celle de Saṃghabhadra (cf. *supra*, n. 4); si mon calcul est juste, la date donnée par ce dernier est 486 av. J.-C. (seulement en différence de 4 ans du 490 av. J.-C. de Smith).

Vārṣagaṇa et Vindhyavāsa

Les deux philosophes Sāṃkhya, Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa et Vindhyavāsa, le premier étant le maître du second, vivaient, selon Paramārtha, 900 ans après le Nirvāṇa du Buddha, sous le règne du roi Vikramāditya (du clan Gupta), après que la capitale des Guptas eût été transférée de Pāṭaliputra à Ayodhyā, et aussi au temps de Vasubandhu et d'Asaṅga. Ici nous sommes de nouveau redevables à Paramārtha, qui nous renseigne sur ces maîtres du Sāṃkhya dont les noms sont à peine connus du côté indien. L'identité de Vindhyavāsa et de Vindhyavāsin ne fait pas question [1]. De Vindhyavāsin, M. Garbe a trouvé deux citations portant son nom dans le commentaire de Bhojarāja sur les *Yogasūtras*, IV. 22, et il s'exprime ainsi [2] : « Vindhyavāsin se trouve ici, sur un des points les plus importants du système Sāṃkhya — les rapports existant entre l'âme et l'organe interne — en complet accord avec tous les maîtres du Sāṃkhya. » Il pense de plus que la guerre qu'il fit aux bouddhistes a pu inquiéter ceux-ci, et il ajoute : « Conclure de la notice bouddhique citée qu'il ait été un réformateur du système Sāṃkhya ou qu'il ait entrepris d'y apporter des changements profonds serait, à mon avis, téméraire, en l'absence de plus amples renseignements sur ce sujet. » Bien que la question de savoir s'il fut ou non un réformateur doive rester en suspens, cependant nous pouvons voir par les informations données par Paramārtha qu'il mit toute son ardeur à créer un sentiment hostile contre le bouddhisme, dans l'intérêt du brahmanisme et spécialement pour le système Sāṃkhya. Durant la dynastie Gupta eut lieu une grande renaissance du brahmanisme impliquant un déclin graduel du bouddhisme et une adoption générale du sanscrit pour l'usage littéraire et officiel. Ce sujet a été traité avec talent par M. R. G. Bhandarkar dans son *Peep into the early history of India*. L'action de Vindhyavāsa se produisit, je pense, comme appui ou imitation des ouvriers de cette renaissance. Vasurāta provoque aussi Vasubandhu sur un sujet grammatical [3]. L'écho de la renaissance eut son retentissement sur le bouddhisme : c'est ce qu'on peut voir par l'étroite ressemblance de la philosophie idéaliste d'Asaṅga dans sa *Yogācāryabhūmi* et de Vasubandhu dans sa *Vidyāmātrasiddhi* avec le védantisme de la philosophie brahmanique. L'idéalisme d'Asaṅga et de Vasubandhu, qui est un produit du règne des Guptas et qui est généralement considéré comme un Mahāyāna authentique en Chine et au Japon, y fut pour la première fois introduit par Paramārtha (546), mais il ne devint populaire que quand Hiuan-tsang (629-645) revint avec le système de philosophie qui fut remis en honneur et complètement développé sous le patronage de Harṣavardhana Çīlāditya de Kanoj (mort en 646 ou 647 A. D.) [4].

---

(1) *-vāsin* et *-vādin* sont toujours *-vāsa* et *-vāda* en chinois, ainsi *sarvāstivāda*, etc.

(2) Garbe, *S. Ph.*, p. 39.

(3) Cf. *supra*, p. 45.

(4) Cf. S. Lévi, *Les Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, J. A., mars-avril 1900.

Mais, pour revenir à notre sujet, Vindhyavāsa, qu'il ait été ou non un réformateur de l'école Sāṃkhya, fut certainement le compilateur d'un *Sāṃkhyaçāstra*, dont il avait reçu la substance de son maître Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa. Ce *Sāṃkhyaçāstra* est le traité en vers appelé les « Septante d'or », selon K'ouei-ki, dans les œuvres de qui, toutefois, il est attribué à Vārṣagaṇya, dont je vais maintenant parler.

Cet ouvrage est, dans mon opinion, le texte qui fut apporté en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha. La traduction chinoise est appelée le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyaçāstra*) (1) ou le *Kin ts'i che louen* (le traité des *Septante d'or*) (2). Or nous savons que les 70 (ou au moins 69) vers de la *Kārikā* sont l'œuvre d'Īçvarakṛṣṇa. Nous pouvons donc supposer que Vindhyavāsa était un autre nom d'Īçvarakṛṣṇa et qu'il écrivit à la fois les vers et le commentaire (3). Si nous sommes autorisés à aller jusque-là et à attribuer les vers et la prose à Içvarakṛṣṇa, nous pouvons comprendre l'aisance des transitions entre les vers et le commentaire du texte chinois. De plus l'attaque dirigée contre le dogme bouddhique au § 8 serait très naturelle de la part du promoteur d'une action hostile. J'espère que mon hypothèse, quelque faible qu'elle puisse paraître maintenant, trouvera une confirmation dans quelque autre source. J'ajouterai seulement ici que le commentaire de la *kārikā* 70 (du texte chinois) mentionnait Vindhyavāsa comme un collaborateur de Pañcaçikha. Mais pour celui-ci il y a une variante.

Quant à Vārṣagaṇa, il est, selon toute probabilité, le même que le Vārṣagaṇya mentionné dans le Mahābhārata, l'auteur de l'ouvrage d'où sont tirées les deux citations du *Yogabhāṣya*, III, 52, et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, 447. Mais je conserve Vārṣagaṇa ou Vṛṣagaṇa pour les raisons suivantes: Le chinois original est P'i-li-cha-kia-na (4) (dans Paramārtha), et Fa-li-cha (5), (dans K'ouei-ki) qui est traduit par « pluie ». Le premier, P'i-li-cha-kia-na, serait mieux restitué en Vṛṣagaṇa, quoiqu'il puisse être identifié avec Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇya. La version de K'ouei-ki dit: « Le chef de l'une des 18 sectes du Sāṃkhya se nommait Fa-li-cha (*i. e.* Varṣa), qui se traduit par « pluie ». Son parti était appelé « Pluie-troupe » (雨 衆, *i. e.* Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇya). » K'ouei-ki plus loin fait de « Pluie-troupe » l'auteur d'un *Sāṃkhyaçāstra* et l'ennemi de

---

(1) 僧佉論.

(2) 金七十論.

(3) Tous les commentateurs japonais sont d'accord pour identifier Īçvarakṛṣṇa à Vindhyavāsa et le regardent comme l'auteur de la portion en vers. Pour le commentaire, ils l'attribuent à Vasubandhu.

(4) 毘梨沙伽那, en jap. Bi-ri-sha-ga-na.

(5) 伐里沙, 雨; jap. Bat-ri-sha.

Vasubandhu. Quoique son étymologie soit inexacte (1), il semble nous donner une lueur de vérité. Le Nāga, vivant dans une cabane au pied du Vindhya, le maître de Vindhyavāsa, était appelé Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa, et son élève ou associé peut avoir été appelé un Vārṣagaṇya. Et le fait serait quelque chose comme ceci : le Vārṣagaṇya, c'est-à-dire Vindhyavāsa, révisa ou récrivit l'ouvrage *Sāṃkhyaçāstra*, qui nous est parvenu en chinois, constitué par la *Sāṃkhyakārikā* et son *Bhāṣya*; et ce Vindhyavāsa était en réalité Īçvarakṛṣṇa, qui appartenait à la famille Kauçika (2) et qui fut l'abréviateur d'un livre plus étendu de Pañcaçikha contenant 60.000 vers d'après le texte chinois. L'identification des noms Vindhyavāsa et Vārṣagaṇya résout ainsi la difficulté contenue dans l'ouvrage de K'ouei-ki.

A la fin du commentaire de la *Kārikā* § 70, il est dit qu'Īçvarakṛṣṇa abrégea l'ouvrage de Pañcaçikha et le réduisit à 70 vers; donc les vers 71 et 72 doivent être une addition postérieure. L'addition est très importante, car elle donne, dans le commentaire, la transmission de la doctrine de Kapila à Īçvarakṛṣṇa, qui est la suivante :

1. Kapila 迦 毘 羅.
|
2. Āsuri 阿 修 利.
|
3. Pañcaçikha 般 [遮] 尸 迦, environ 1er siècle ap. J.-C. (3).
|
4. Ho-kia (Garga ou Gārgya) 褐 伽 (4).
|
5. Yeou-leou-k'ia (peut-être Ulūka; 優 樓 佉) (5).
|
6. Po-p'o-li 跋 婆 利.
|
7. Īçvarakṛṣṇa 自 在 黑, antérieur à 500 A. D.

Le nom dont la restitution présente la plus grande difficulté est Po-p'o-li, japonais : Bat-ba-ri. Il contient peut-être une méprise du copiste. Tous ceux qui sont familiers avec les ouvrages bouddhiques chinois savent que *p'o* est souvent

---

(1) Vṛṣa = taureau. Vārṣagaṇya n'est pas « pluie-réunion », mais « troupeau de taureaux ».

(2) 拘 式, jap. Kô-siki. Cf. le commentaire chinois au § 70, vers la fin.

(3) Garbe, *S. Ph.*, 34.

(4) Jap. Kat-ka.

(5) Jap. U-rô-kia. Ce peut être *Voḍhu* (*-ka*); cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 35. Il est mentionné comme un maître du Sāṃkhya par Gauḍapāda, au § 1 de son commentaire. D'après le vieux système de transcription, *Ulūka* est plus probable que *Voḍhu* (*-ka*). Ce doit être une personne différente du fondateur du système Vaiçeṣika.

imprimé à tort pour 娑 *so* ou vice versa. Supposons que nous ayons ici cette méprise et en outre que *so-li* ait été mis pour *li-so*, par une interversion qui se présente fréquemment. Dans ce cas, nous obtenons Po-li-so qui peut être restitué en Varṣa ou Vārṣa, le nom du Nāga qui instruisit Vindhyavāsa, c'est-à-dire Īçvarakṛṣṇa.

Cette restitution donne l'ordre suivant : 1° Vṛṣagaṇa (ou Vārṣagaṇa) ; 2° Vindhyavāsa ou Vārṣagaṇya ou Īçvarakṛṣṇa, auteur du *Sāṃkhyaçāstra* ou des *Septante d'or*.

Actuellement nous devons nous contenter de ce résultat qu'Īçvarakṛṣṇa a dû vivre avant 500 A. D., puisque son ouvrage, la *Sāṃkhyakārikā*, avec addition des deux derniers vers par une autre main, fut importé en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha (557-569), et nous rappeler qu'il est très probable qu'Īçvarakṛṣṇa est l'auteur de la partie en prose et le même que Vindhyavāsa, l'auteur du *Sāṃkhyaçāstra*, qui fut contemporain de Vikramāditya et de Vasubandhu, lequel florissait dans les trois derniers quarts du ve siècle.

VIII. — Vie de Paramārtha.

Paramārtha (1) (né en 499 A. D.), dont le nom est traduit en chinois par *Tchen-ti* (2), était un çramaṇa d'Ujjayinī (3) dans l'Inde occidentale, brahmane de naissance et portant le nom de famille de Bharadvāja (4). Il était encore appelé Kulanātha (5), qui est rendu en chinois par *Ts'in-yi* (6). Il était intelligent et adroit, instruit dans la littérature et dans l'art. Aimant les voyages, il courut toutes sortes de dangers en traversant des pays déserts. Il arriva finalement dans l'Inde du nord où il se fixa pour un temps.

A cette époque, l'empereur de Chine Wou-ti, de la dynastie Leang (502-556 A. D.) favorisait l'église bouddhique, qui prospéra en conséquence. Durant la période *ta-t'ong* (7) (535-546 A. D.), il envoya une mission au Magadha pour y chercher un savant bouddhiste et les textes originaux de l'école du Mahāyāna.

---

(1) 波羅末陀 Po-lo-mo-t'o. La *Vie* est écrite d'après les catalogues 開元錄 *K'ai yuan lou* et 貞元錄 *Tcheng yuan lou*.

(2) 眞諦, litt. « Vérité réelle ».

(3) 優禪尼 Yeou-tch'an-ni.

(4) 頗羅墮 P'o-lo-t'o.

(5) 拘羅那陀 Kiu-lo-na-t'o. Dans d'autres ouvrages, ce nom est donné par erreur sous la forme Kiu-na-lo-t'o. Le *Catalogue de la période tcheng-yuan* 貞元新定釋教目錄, compilé en 785-804 A. D., donne la lecture correcte. Cf. également Nanjio, *Catalogue*, appendice II, 104.

(6) 親依, « Refuge des parents ».

(7) 梁武帝大同年中.

Tchang-sseu (1) et les autres fonctionnaires qui composaient la mission se rendirent dans l'Inde, accompagnant un envoyé du Fou-nan (2) qui retournait dans son pays. La cour indienne accueillit leur requête et décida d'envoyer Paramārtha avec un grand nombre de livres officiels des bouddhistes et d'autres écoles. Paramārtha arriva à Nan-hai (3) le 15e jour du 8e mois de la 12e année *ta-t'ong* (546 A. D.). Il mit ensuite deux ans à son voyage à la capitale Kien-ye (aujourd'hui Nankin) (4), où il arriva au 8e mois (intercalaire) de la 2e année *t'ai-ts'ing* (5) (548 A. D.). L'empereur Wou-ti l'accueillit cordialement et lui assigna une résidence honorable dans le palais Pao-yun (6). Si désireux que fût ce souverain d'encourager la traduction des textes sacrés et la création d'une nouvelle littérature à l'imitation de la florissante époque des Ts'in (384-417 A. D.) et des Ts'i (479-502), il ne put venir à bout de cette entreprise à cause des révoltes continuelles qui bouleversaient l'empire. Le prêtre indien erra avec son trésor dans les provinces orientales jusqu'à ce que, en allant vers le sud, il arrivât au district de Fou-tch'ouen, dans le Hang-tcheou-fou (7), où le gouverneur du district, Lou Yuan-tchö (8), organisa pour lui un personnel de plus de vingt prêtres instruits, Pao-k'iong (9) et autres, pour l'aider dans sa traduction. Il commença la traduction du *Saptadaçabhūmiçāstra*; mais il en avait à peine achevé cinq volumes qu'il dut interrompre son travail à cause des troubles qui continuaient à sévir dans l'empire. La troisième année de la période *t'ien-pao* (11) (552 A. D.), il vint à T'ai (12) pour répondre à l'invitation du chef rebelle Heou King, qui l'entretint et lui donna de multiples marques de respect (13). A cette époque le

---

(1) 張氾.

(2) 扶南, Cambodge.

(3) 南海, « la mer du Sud ». C'est là un nom général pour les îles malaises et la péninsule, mais dans le cas présent, il s'agit d'une sous-préfecture de Canton, lat. 23° 07, long. 113° 15'.

(4) 建業.

(5) 太清.

(6) 寶雲.

(7) 富春; lat. 29° 58'; long. 119° 59'.

(8) 陸元哲.

(9) 寶瓊.

(10) 十七地論. Ce texte a été perdu. Cf. Nanjio, n° 1170.

(11) 天保三年. *T'ien-pao* n'est pas le nom d'une période des Leang et les éditions des Song, des Yuan et des Ming donnent 太寶年 *t'ai-pao-nien*, « dans les années *t'ai-pao* », sans indiquer le millésime exact. *T'ien-pao* était un nom de période adopté par les Ts'i septentrionaux; la première année *t'ien-pao* correspond à 550.

(12) 台州 T'ai-tcheou au Tchö-kiang; lat. 28° 54; long. 121° 06'.

(13) L'empereur Wou-ti, qui l'avait mandé en Chine, mourut pendant la guerre, et son successeur, Kien-wen-ti, fut tué par 侯景 Heou King; ainsi à ce moment il n'y avait pas d'autre souverain que le chef de la rébellion.

bouddhisme avait grandement décliné en raison de la longue durée de la guerre et de la famine, et l'ordre n'était pas encore rétabli dans l'empire. Par bonheur Heou King fut tué par Tch'en Pa-sien [1], ce guerrier qui devint plus tard empereur de la dynastie Tch'en. Paramārtha revint alors à Kin-ling (Nankin) où, dans le temple Tcheng-kouan-sseu, il commença avec ses élèves la traduction du *Suvarṇaprabhāsasūtra* [3]. Au second mois de la 3e année du règne il se rendit à Yu-tchang [4] sur la rive S. du lac Po-yang [5], et ensuite à Sin-wou [6] et Che-hing [7]. Ensuite, accompagnant Siao le *t'ai-pao* [8], il franchit les montagnes et séjourna à Nan-k'ang [9] dans le district de P'ing-kouo [10] où, jusqu'au 5 du 9e mois, 557 A. D. [11], il termina la traduction du *Suvarṇaprabhāsasūtra*. Sous les Leang il traduisit, dit-on, onze textes en 24 volumes, dont la plupart sont malheureusement perdus [12]. En 557 A. D. eut lieu un changement de dynastie pendant qu'il était encore à Nan-k'ang. Au 7e mois de la 2e année du nouveau règne (558 A. D.), il retourna à Yu-tchang et voyagea de nouveau dans les districts Lin-tch'ouan [13], Tsin-ngan [14] etc. Quoiqu'il réussît dans son entreprise de traduire les livres bouddhiques, il ne se plaisait nulle part. Il songeait donc à s'embarquer pour Laṅkasu [15] et n'attendait qu'une occasion favorable pour partir, mais les prêtres et les laïques ne voulurent pas se séparer de lui et le conjurèrent de rester plus longtemps avec eux. Il se rendit à leurs prières et demeura à Nan-yüe [16] où il révisa, de concert avec ses vieux amis, ses traductions précédentes. La 4e année de la

---

(1) 陳霸先.

(2) 金陵府正觀寺.

(3) 金光明經. Celui-ci a été perdu ; cf. Nanjio, nos 127, 130.

(4) 預章.

(5) 鄱陽.

(6) 新呉, sous-préfecture du Yu-tchang, c'est-à-dire du Kiang-si ; lat. 28° 41' ; long. 115° 19'.

(7) 始興 ; lat. 25° ; long. 113° 36', dans 衡州 Heng-tcheou.

(8) 蕭太保 ; le *t'ai-pao* est le « premier tuteur ».

(9) 南康, sous-préfecture ; lat. 25° 57' ; long. 114° 54'.

(10) 平國縣.

(11) 紹泰三年丁丑, c'est-à-dire 永定元年丁丑.

(12) Quatre textes seulement sont venus jusqu'à nous ; aux trois textes donnés par Nanjio, il faut ajouter le *Tarkasūtra* (no 1252). Cf. le *Catalogue de la période tcheng-yuan*, IX.

(13) 臨川, sous-préfecture de Fou-tcheou au Kiang-si ; lat. 27° 57' ; long. 116° 18'.

(14) 晋安, sous-préfecture de Fou-tcheou au Fou-kien ; lat. 25° 25' ; long. 119° 17°.

(15) 楞迦修, Birmanie.

(16) 南越, sous-préfecture près de Canton.

période *t'ien-kia*, sous le règne de l'empereur Wen-ti [1], les prêtres du temple Kien-yuan-sseu [2] à Yang-tou [3], nommés Seng-tsong, Fa-tchouen et Seng-jen [4], ainsi que les notables de la capitale, Kien-ye (Nankin), vinrent saluer leur vieux maître et ami, qui en fut très satisfait et leur fit, durant les années suivantes, des leçons sur le *Mahāyānasaṃparigrahasūtra* [5]. Enfin il s'embarqua sur un petit bateau pour Leang-ngan [6], où il avait l'intention de transborder sur un vaisseau marchand plus grand et de faire voile pour l'Occident. Mais là, il en fut empêché par ses disciples qui ne voulaient pas se séparer de lui; en outre, le gouverneur du district, nommé Wang Fang-chō [7] le pria de rester pour le bien du peuple en général. Il vécut donc quelque temps dans ce port. Au 9e mois de la 3e année de son séjour (562 A. D.), il prit passage sur un bateau à destination de l'Occident, mais que les vents contraires obligèrent à retourner à Kouang-tcheou [8]. Au 12e mois, il débarqua à Nan-hai près de Canton et fut reçu par Ngeou-yang Wei [9], gouverneur de la province, qui lui demanda de résider dans le temple Tche-tche-sseu [10] et d'y exposer la loi. Il pensa alors que son destin (*karman*) était de rester en Chine et ne fit plus aucune tentative pour rentrer dans son pays. Il commença une série de leçons sur le *Mahārthadharmaparyayaçāstra*, le *Vidyāmātraçāstra* [11] etc., pour Tche-k'ai [12] et d'autres. A la mort du gouverneur, son héritier Ho [13] devint son protecteur et lui demanda de continuer son œuvre. Il le fit jusqu'au 6e mois de la 2e année de la période *kouang-t'ai* [14] (568 A. D.), où il se dégoûta complètement du monde et tenta de se suicider sur la montagne du

---

(1) 文帝天嘉四年.

(2) 建元寺.

(3) 楊都 auj. Yang-tcheou-fou; lat. 32° 21'; long. 119° 15'.

(4) 僧宗, 法准, 僧忍.

(5) 攝大乘論 (Nanjio, Catalogue, n° 1183).

(6) 梁安郡. Je ne puis trouver de quel lieu il s'agit. Peut-être est-ce un district englobant Macao, où les anciens 高梁 Kao-leang et 海安 Hai-ngan étaient situés; ou peut-être est-ce l'actuel 新安 Sin-ngan au Kouang-tong, lat. 22° 36', long. 114° 04'; ce doit être en tout cas dans cette région.

(7) 王方奢 Wang Fang-chō, ou 王万奢 Wang Wan-chō selon le *K'ai yuan lou*.

(8) 廣州, région de Canton.

(9) 歐陽頠 Ngeou-yang Wei.

(10) 制旨寺, auj. 光孝寺 Kouang-hiao-sseu. M. Nanjio et moi avons visité le temple dans l'espoir d'y trouver quelque manuscrit ayant échappé à la destruction, mais n'avons rencontré aucun prêtre qui s'intéressât à ces questions.

(11) 廣義法門經 (n° 587); 唯識論 (n° 1239).

(12) 智愷.

(13) 紇.

(14) 光太二年.

Nord à Nan-hai (1). En l'apprenant, son disciple Tche-k'ai se rendit aussitôt auprès de lui, ainsi qu'une foule de prêtres et de laïques. Le gouverneur envoya des hommes pour le garder et lui demanda de résider dans le temple Wang-yuan-sseu (2).

Tandis que ses disciples nourrissaient l'espoir de le conduire à la capitale Kien-ye, il tomba malade, la première année de la période *t'ai-kien* (569 A. D.) (3). Ses dernières instructions furent écrites et confiées à son disciple Tche-hieou (4), et le vénérable maître mourut le 11 du premier mois, à midi, âgé de 71 ans. Le lendemain eut lieu l'incinération et, le 13, une pagode fut élevée en son honneur à Tch'ao-t'ing (5). Ce même jour ses disciples Seng-tsong, Fa-tchouen, etc. (6), regagnèrent leur pays dans le Nord, emportant avec eux les ouvrages de leur maître. Durant les 13 ans de sa vie qui appartiennent à la dynastie Tch'en (557-569 A. D.), il produisit 38 textes en 118 volumes; 28 de ces textes existent encore (7). Parmi eux se trouve la traduction de la *Sāṃkhyakārikā*. Les textes originaux qui n'avaient pas encore été traduits — feuilles de palmier, etc. — montaient à 240 liasses. S'ils avaient été traduits en chinois, nous pourrions avoir 20.000 volumes, selon l'estimation de ses élèves. Ce qui fut traduit n'était qu'un fragment du tout, quelques-unes seulement des liasses des textes originaux. L'enseignement de Paramārtha était varié; mais la doctrine qu'il regardait comme la plus importante et qu'il professait lui-même était l'idéalisme enseigné dans le *Mahāyānasamparigrahaçāstra* d'Asaṅga (8). La diffusion du système d'Asaṅga en Chine est due en grande partie à Paramārtha et à ses disciples directs. Dans sa vie quotidienne, il passe pour avoir été simple et content de peu. Même dans les froides nuits d'hiver il ne portait pas de vêtement épais. Un jour ses disciples le trouvèrent au milieu de la nuit tremblant de froid; souvent ils le couvrirent d'une épaisse couverture qu'il rejetait de son lit chaque fois qu'il s'éveillait. Son enseignement de la Loi était d'une inspiration très élevée. Un jour son disciple Tche-k'ai l'entendit pousser trois soupirs d'impatience sans cause apparente et lui en demanda la raison. Il répondit: « Votre sincère dévouement à la Loi vous rend digne de la fonction sacrée de sa transmission. Mais hélas! le temps n'est

(1) 北山. Cette colline doit être ou le 無極台 Wou-ki-t'ai ou le 觀音山 Kouan-yin chan, qui sont au nord de la ville de Canton.

(2) 王園寺, aussi dans les environs du 光孝寺 Kouang-hiao-sseu.

(3) 太建.

(4) 智休.

(5) 潮亭.

(6) 僧宗, 法准.

(7) Cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 424.

(8) Cf. *supra*, p. 63, n. 5.

pas encore venu de propager la Loi. Le projet que j'avais formé en venant ici ne sera jamais réalisé, et c'est pourquoi je soupire.» Il indiqua du doigt le Nord-Ouest et dit : « Dans cette direction est un grand royaume, qui n'est ni très près ni très loin. C'est là que nous pourrons propager notre loi dans la vie à venir. Quant à présent, nous ne pouvons nourrir l'espoir de voir la prospérité de la Loi. »

Il y eut à cette époque un prince royal qui vint d'Ujjayinī apporter à son savant compatriote quelques textes originaux et traduire avec lui. Ce fut peut-être la seule marque de sympathie qu'il reçut de sa patrie durant son séjour de 23 ans en Chine, où il mena presque sans cesse une vie errante, à cause des troubles continuels qui désolaient ce pays. Il n'eut pas de succès dans sa mission de prêcher la paix, mais sa carrière de traducteur fut très brillante.

LES NEUF NEUVAINES

DE LA DIMINUTION DU FROID

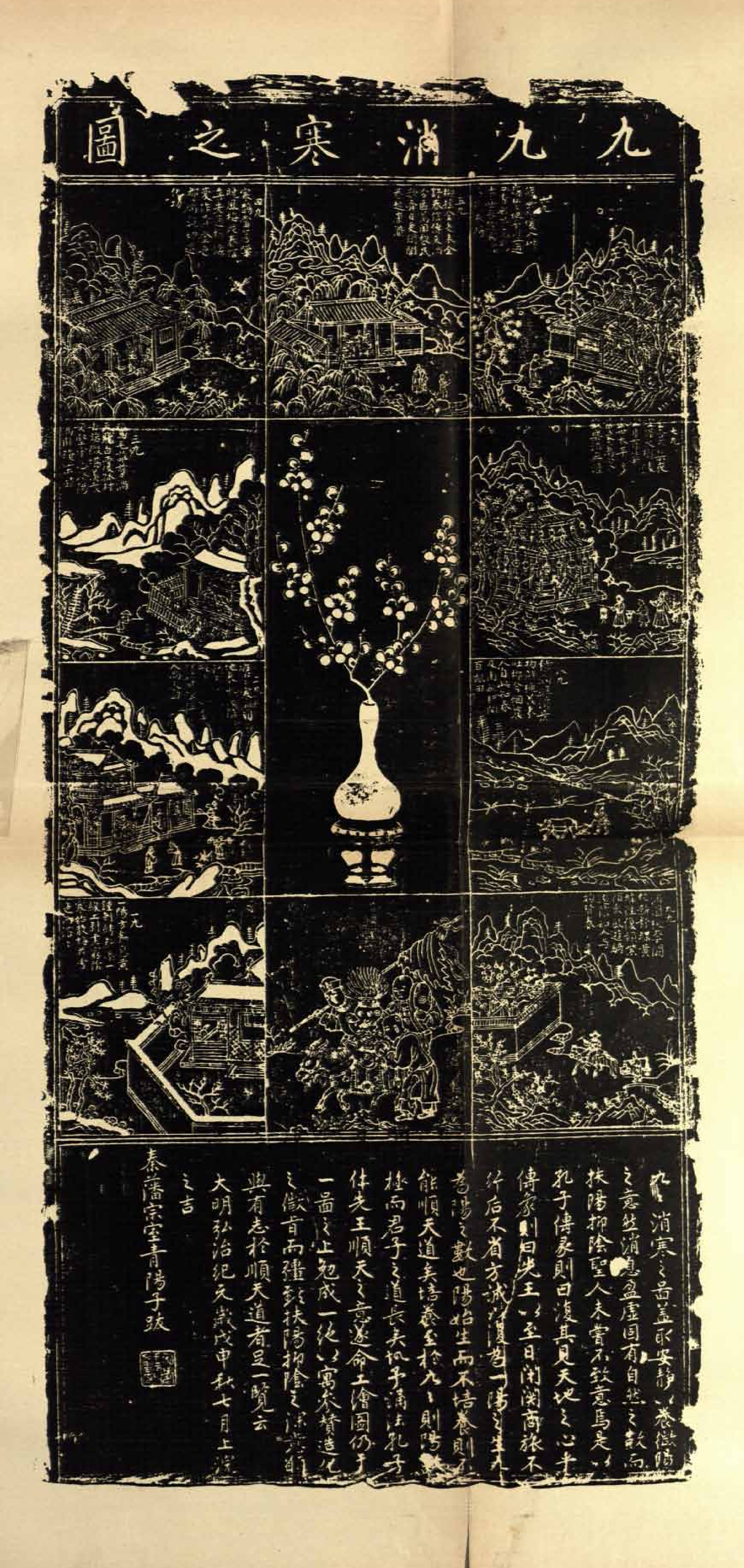
Par M. Edouard CHAVANNES

Membre de l'Institut

Dans son remarquable ouvrage sur les usages populaires de Péking (1), M. W. Grube a signalé une coutume relative à la période de neuf fois neuf jours que les Chinois comptent après le solstice d'hiver. A l'occasion de cette période, en effet, on trace ce qu'on appelle des « Tableaux de la diminution graduelle du froid pendant les neuf neuvaines » 九九消寒之圖. Le spécimen reproduit par M. Grube nous offre neuf groupes de neuf cercles; chaque jour on oblitère un des cercles, et, lorsqu'on est arrivé à la fin du tableau, l'hiver a fait place au printemps.

Parmi les monuments conservés dans la forêt des stèles à Si-ngan-fou, il s'en trouve un qui se rapporte à la même coutume. Comme on peut le voir sur la planche ci-jointe, les neuf neuvaines fournissent matière à autant de petits dessins qui les caractérisent; un quatrain en vers de sept syllabes commente chaque vignette. Dans le centre est figuré un vase avec un rameau de prunier (*mei*) chargé de neuf bouquets de neuf corolles: « Au solstice d'hiver, dit le *Je hia kieou wen k'ao* cité par M. Grube, les gens dessinent les contours d'une branche de prunier avec quatre-vingt un pétales. Chaque jour on peint un de ces pétales en couleur; quand on est au bout, les neuf neuvaines sont terminées et le printemps bat son plein. » Au-dessous de cette image, on en voit une autre: une chèvre porte sur son dos un vase d'où s'échappent des flammes; elle est accompagnée de trois jeunes garçons dont l'un a sur l'épaule un étendard, tandis qu'un autre frappe des cymbales et que le dernier joue de la flûte. Il est vraisemblable qu'ici le mot 羊 *yang* « chèvre » est l'équivalent du mot 陽 *yang* qui désigne le principe de chaleur et de vie; mais je n'ai pu trouver l'explication intégrale du rébus.

(1) Wilhelm Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1901, p. 87-88.


九九消寒之圖
九九消寒之圖蓋取安靜以養微陽
之意然消息盈虛固有自然之數而
扶陽抑陰聖人未嘗不致意焉是以
孔子傳易則曰復其見天地之心乎
傳象則曰先王以至日閉關商旅不
行后不省方誠以復者一陽之生乃
為陽之數也陽始生而不培養則不
能順天道矣培養至於九九則陽
極而君子之道長矣於乎竊法孔子
體先王順天之意遂命工繪圖仍于
一畫之上勉成一絕以寓參贊造化
之微旨而強致扶陽抑陰之
與有志於順天道者足一覽云
大明弘治紀元歲戊申秋七月上澣
之吉
秦藩宗室青陽子跋

La stèle que nous reproduisons fut gravée en l'année 1488 par un membre de la maison impériale des Ming; ce prince avait pour apanage le pays de Ts'in, c'est-à-dire le Chàn-si, et c'est ce qui nous explique que la pierre soit actuellement à Si-ngan-fou. L'existence de ce monument prouve donc, d'une part que l'usage relevé de nos jours à Péking par M. Grube est ancien et était déjà en vigueur à la fin du xve siècle, d'autre part qu'il est fort répandu puisque nous le retrouvons aussi bien à Si-ngan-fou que dans la capitale moderne de la Chine.

Il serait assez puéril de croire qu'une coutume aussi invétérée et aussi générale fût affaire de simple fantaisie; elle doit se fonder sur quelques vieilles croyances qui ont survécu, plus ou moins inconscientes, jusqu'à maintenant. La notice placée au bas de notre estampage me paraît fournir à ce sujet quelques indications utiles: Le solstice d'hiver est l'époque où le principe *yang*, qui s'était jusqu'ici retiré de plus en plus devant le principe *yin*, commence à reprendre l'avantage; 9 est le nombre qui correspond au *yang*, et le carré de 9, c'est-à-dire 81, est la perfection du *yang*; ainsi c'est après 81 jours que le *yang* aura pris tout son essor et que le printemps épanoui célébrera son triomphe. L'homme sage cherche à se conformer aux lois naturelles qui viennent du ciel; il suit donc pas à pas le développement du *yang* et le favorise par la diligence qu'il met à l'observer. Telle est l'origine des tableaux au moyen desquels on note la diminution graduelle du froid pendant les neuf neuvaines.

Cette conception singulière peut s'expliquer par la psychologie, s'il est vrai que toute métaphysique ne soit qu'un état d'âme. Les Chinois sont un peuple d'agriculteurs; ils se sont, dès les temps reculés, intéressés aux diverses phases par lesquelles passent les plantes et les bêtes au cours de chaque révolution annuelle; tout un cycle de leur plus ancienne littérature se compose de calendriers ruraux. A rester ainsi en communion constante avec les champs, leur esprit en a contracté certaines dispositions secrètes; ils ont acquis un instinct sûr et profond de la vie des choses, et on remarque dans leur poésie un sentiment très vif de la nature. Bien plus, ce sol qu'ils cultivent, ils ont fini par s'identifier en quelque sorte avec lui; ils le sentent s'éveiller lentement du long sommeil de l'hiver et tressaillir à la première approche des tièdes effluves printanières; ils entendent sourdre les mille énergies cachées qui font monter la sève aux branches des arbres et qui fécondent les germes dans le sein de la grande mère nourricière de tous les êtres; ils vibrent à l'unisson de la force créatrice qui soulève le monde. L'agriculture prend donc à leurs yeux un caractère auguste et sacré; elle est la coopération de l'homme avec le Ciel et avec la Terre; c'est pourquoi, au début du renouveau de l'année, elle entoure de sa vigilante sollicitude les progrès d'abord presque insensibles de l'activité universelle pendant les neuf neuvaines qui suivent le solstice d'hiver. Rien n'est plus instructif qu'une coutume populaire; elle est comme le geste héréditaire dans lequel se trahit une habitude intellectuelle d'une nation. C'est ainsi que le petit monument que nous étudions a ses racines dans quelques-unes des tendances fondamentales de l'âme chinoise.

TABLEAU DE LA DIMINUTION DU FROID PENDANT LES NEUF NEUVAINES (1).

Première neuvaine.

Pour la première fois le *yang* se met à remuer et répond au *houang-tchong* (2).

Dans la broderie on ajoute une nouvelle aiguillée de fil (3).

C'est la diminution et la fin pour le *yin* qui est épuisé (4); le froid commence à se dissiper.

Les fleurs du prunier (*mei*) et la couleur de la neige sont toutes deux en abondance (5).

一九
一陽方動應黃鐘
刺綉新添一線工
剝盡窮陰寒始散
梅花雪色两溶溶

Deuxième neuvaine.

Le vent glacial qui fait frissonner vient en rasant la terre.

Les fleurs d'eau (6) sont une parure qui rend comme du jade les pavillons et les terrasses.

---

(1) Nous traduirons d'abord les neuf quatrains qui accompagnent les dessins. La première neuvaine est en bas, à gauche : de ce point de départ, on remonte graduellement jusqu'à la quatrième neuvaine ; la cinquième neuvaine est au-dessus du vase contenant une branche de prunier; les quatre dernières neuvaines sont à droite et se succèdent de haut en bas. — Nous traduirons ensuite la notice qui occupe le bas de la planche. — Les dimensions de l'estampage sont en centimètres 85 × 40.

(2) Le *houang-tchong* est le premier des douze tuyaux sonores ; il correspond au onzième mois qui est le début astronomique de l'année puisqu'il est le mois où se trouve le solstice d'hiver. D'après Ssen-ma Ts'ien (trad. fr., t. III, p. 304-305), le nom de *houang-tchong* 黃鐘 signifierait que l'influence du *yang* frappe du talon (踵, équivalent phonétique de 鍾) les sources jaunes (黃泉) pour prendre son élan et remonter du séjour des morts vers la surface de la terre.

(3) Dans la première neuvaine qui suit le solstice d'hiver, les jours commencent à grandir et déjà la femme qui brode y voit clair assez longtemps pour pouvoir ajouter une nouvelle aiguillée à sa tâche quotidienne. Le petit tableau de notre estampage représente une maison à la fenêtre de laquelle est assise une brodeuse.

(4) Au solstice d'hiver, le principe *yin* est épuisé ; tandis qu'il n'avait jusqu'ici fait que croître, il va maintenant s'amoindrir et disparaître.

(5) Les fleurs blanches du prunier et la neige blanche couvrent la campagne.

(6) Les fleurs d'eau sont les fleurs étoilées que forme le givre.

De la bouteille d'argent on verse le vin et on chante (la chanson des vêtements en) fil d'or ([1]).

Qui se plaindra que l'homme qui est parti pour le service militaire n'est pas encore revenu ([2]) ?

二九
凜凜寒風刮地來
水花粧就玉樓臺
銀瓶注酒歌金縷
誰嘆征人尚未回

Troisième neuvaine.

Les plumes de l'oie sauvage ([3]), qui les a coupées pour qu'elles voltigent en remplissant tout le ciel ?

([1]) La poésie des vêtements en fils d'ors 金縷衣 est la dernière dans le recueil des trois cents poésies de l'époque des T'ang ; elle a été composée par la dame Tou Ts'ieou-niang 杜秋娘 ; cette femme épousa, à l'âge de quinze ans, un certain Li Yi 李錡, qui, en l'année 807, se révolta et fut décapité ; elle entra alors dans le harem de l'empereur Hien-tsong et y jouit d'une grande faveur. A la mort de ce souverain (820), l'empereur Mou-tsong (821-824) la nomma tutrice de son sixième fils qui avait le titre d'héritier présomptif ; quand ce jeune prince fut privé de son rang, elle fut renvoyée dans son pays. La poésie des vêtements en fil d'or, qu'elle écrivit lorsqu'elle était femme de Li Yi, est une invitation à cueillir la jeunesse pendant qu'il en est temps ; en voici le texte :

勸君莫惜金縷衣
勸君惜取少年時
花開堪折直須折
莫待無花空折枝

« Je vous invite à ne point épargner les vêtements en fil d'or (c'est-à-dire à jouir du luxe que vous pouvez avoir) ;
Je vous invite à profiter du temps de votre jeunesse ;
C'est quand la fleur est épanouie qu'elle mérite d'être cueillie et qu'il la faut aussitôt cueillir ;
N'attendez pas qu'il n'y ait plus de fleurs pour cueillir inutilement des branches. »

([2]) C'est vraisemblablement à cette époque de l'année que les hommes qui ont été appelés au service militaire sont licenciés et rentrent dans leurs foyers ; on n'a donc plus à regretter leur absence. L'estampage nous montre ici un voyageur qui revient dans sa famille et qui salue une personne venue à sa rencontre ; derrière lui est un domestique qui porte ses paquets aux deux bouts d'un bâton.

([3]) C'est-à-dire les flocons de neige.

Leur blancheur recouvre le village solitaire et le chemin qui s'en éloigne s'amincit ([1]).

On peut envier Yuan Ngan ([2]) qui conserva avec fermeté sa résolution ;

A Lo-yang, couché noblement, il avait fermé le treillis qui lui servait de porte.

三九
鵝毛誰剪滿天飛
白覆孤村去路微
堪羨袁安堅守志
洛陽高臥掩柴扉

Quatrième neuvaine.

Les pies d'hiver devant le bord du toit jacassent dans le vent du soir.

Les fleurs du prunier (*mei*), gage du printemps, nous réjouissent par la première annonce (qu'elles nous en donnent).

Les tiges du saule revêtent une couleur d'or ([3]).

Tout cela dépend de l'œuvre créatrice accomplie par le Ciel et par la Terre.

四九
寒鵲當簷噪晚風
梅花春信喜先通
柳條變作黃金色
都屬乾坤造化功

([1]) Le chemin couvert de neige n'est plus qu'une piste à peine frayée.

([2]) On trouvera la biographie de Yuan Ngan 袁安, mort en 92 ap. J.-C., dans le chapitre LXXV du *Heou han chou*. Une note de la première page de ce chapitre nous rappelle l'anecdote à laquelle il est fait allusion ici : « Le traité sur les anciens sages de Jou-nan (auj. préfecture de Jou-ning, prov. de Ho-nan) dit : En ce temps il y eut une neige abondante qui s'accumula sur la terre à plus de dix pieds de hauteur. Le préfet de Lo-yang sortit en personne pour faire une tournée d'inspection. Il vit que devant chaque demeure les gens avaient déblayé la neige pour sortir : il y en avait qui mendiaient de la nourriture. Arrivé devant la porte de Yuan Ngan, il n'y vit aucun chemin d'accès : il pensa que (Yuan) Ngan était mort et ordonna qu'on déblayât la neige ; ayant franchi le seuil, il vit (Yuan) Ngan qui gisait couché et lui demanda pourquoi il n'était pas sorti. (Yuan) Ngan répondit : « Par cette neige abondante les hommes sont tous affamés : il ne convenait pas que je m'adressasse aux hommes (en d'autres termes, au risque de périr de faim lui-même, il n'a pas voulu sortir pour demander des aliments dont d'autres pouvaient avoir besoin). » Le préfet l'estima vertueux et le recommanda pour sa piété filiale et son désintéressement ». — Sur l'estampage on voit Yuan Ngan couché dans sa maison.

([3]) Sur l'estampage, on voit une maison entourée de saules aux branches retombantes et de pruniers en fleurs ; à droite vole une pie.

Cinquième neuvaine.

Les saules agitent leur couleur d'or qui n'est pas encore complètement déployée ;
Les gages de printemps viennent en se succédant et remplissent toutes les régions.
Le peuple aux cheveux noirs dans les dix mille principautés chante les jours de Chouen (1) ;
Bien plus on entend à la porte des villages et dans les ruelles s'élever (le refrain de) la route fréquentée (2).

五九
柳搖金色未全舒
春信傳來滿分區
萬國黎民歌舜日
更聞閭巷起康衢

Sixième neuvaine.

L'haleine tiède du vend T'iao (3) pénètre dans la coupe de vin parfumé de poivre (4) ;
Le plat âcre (5) (originaire) du pays de Tch'ou procure le parfum à la bouche.

---

(1) C'est-à-dire l'âge d'or de l'époque où régnait l'empereur Chouen.

(2) « Quand l'empereur Yao, dit Lie-tseu 列子, eut gouverné le monde pendant cinquante ans, il revêtit un déguisement et alla se promener sur une route fréquentée 康衢 ; il entendit des enfants qui chantaient ce refrain :

> Ce qui nous fait exister, nous la multitude du peuple,
> Ce n'est pas autre chose que votre perfection ;
> Inconsciemment et sans le savoir,
> Nous nous conformons au modèle de notre empereur.

(Cf. Legge, *C. C.*, vol. IV, prolég., p. 13).

(3) Dans la théorie des huit vents, le vent T'iao 條風 est le troisième et correspond au premier mois de l'année. Cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. III, p. 302 n.

(4) Voyez dans le dictionnaire chinois-français de Couvreur (au mot 椒) les textes relatifs à l'usage du poivre le premier jour de l'année.

(5) Ce plat âcre est le plateau sur lequel on présentait le poivre.

L'hirondelle bariolée est suspendue au haut des airs et le jour clair se prolonge.

Ce qui reste du froid s'évanouit et disparaît ; on se trouve sous l'influence du *yang* printanier.

六九
條風吹煖入椒觴
楚地辛盤適口香
彩燕高懸清晝永
餘寒消盡屬春陽

Septième neuvaine.

La police n'interdit rien (1) ; la nuit est pleine de rumeurs ;

Les perches enflammées s'élèvent dans les airs et la lune est brillante.

Dans le monde prospère règne une grande paix ; il y a beaucoup de signes d'heureux augure ;

La joie des dix mille familles se répand sans limites.

七九
金吾不禁夜喧譁
火樹凌空月有華
盛世太平多景象
萬家歡樂浩無涯

Huitième neuvaine.

L'humidité accumulée vient à peine de se dissiper ; les paysages et les êtres sont dans toute leur fraîcheur ;

---

(1) L'estampage nous montre ici une maison couverte de lanternes et des enfants portant des lanternes. C'est en effet pendant la septième neuvaine qu'a lieu la grande fête des lanternes, le 15 du premier mois. Pendant ces réjouissances, la police 金吾 laisse toute liberté à la foule.

Les fleurs des pêchers ne sont pas encore épanouies ; les saules sont couverts de buée.

A partir de ce moment, les laboureurs savent que le printemps est arrivé.

Dans la campagne (1) on ouvre par le labour des champs de cent arpents.

八九
積潤纔消景物鮮
桃花未吐柳含烟
農人自此知春及
南畝耕開百畝田

Neuvième neuvaine.

Les pêchers et les pruniers (*li*) qui remplissent les jardins rivalisent de grâce et de nouveauté ;

Les papillons enfarinés et les abeilles jaunes vont et viennent sans cesse.

Par le sentier brunâtre et dans le vent oriental les cavaliers qui partent en voyage s'éloignent.

On sait avec certitude que c'est maintenant le printemps pour les hommes comme pour la nature.

九九
滿園桃李鬪粧新
粉蝶黃蜂往復頻
紫陌東風遊騎遠
信知人與物皆春

---

(1) 南畝, littéralement « les arpents méridionaux » ; c'est une expression toute faite qui désigne la campagne cultivée.

(NOTICE PLACÉE AU BAS DE LA STÈLE).

Le tableau du froid diminuant pendant les neuf neuvaines comporte l'intention d'être calme pour nourrir le principe *yang* qui est faible (1). En effet, la diminution et l'augmentation, le plein et le vide ont des lois numériques naturelles ; or, aider le *yang* et réprimer le *yin*, c'est ce qui n'a jamais cessé d'être l'objet des préoccupations de l'homme saint. C'est pourquoi K'ong-tseu, dans son traité sur les sens des hexagrammes (2), dit : « Dans (l'hexagramme) *fou* (3), ne voyons-nous pas — le cœur du Ciel et de la Terre (4)? » Et, dans son traité sur le symbolisme des hexagrammes (5), il dit : « Les anciens rois, au solstice d'hiver, fermaient les passes ; les caravanes de marchands ne circulaient plus ; les princes n'inspectaient plus le territoire (6). » En vérité, (K'ong-tseu) considérait (l'hexagramme) *fou* comme la naissance du *yang* à son début. — Neuf est le nombre qui correspond au *yang*. Quand le *yang* vient de naître, si on ne l'augmente et ne l'entretient pas, alors on ne peut se conformer à la voie céleste; si on l'augmente et si on l'entretient jusqu'à la complétion de neuf fois neuf, alors le nombre du *yang* est à son apogée et la voie du sage grandit. — Pour moi donc, récitant et prenant pour règle (les enseignements de) K'ong-tseu, j'ai exprimé sous une forme matérielle (7) l'idée des anciens rois qui se conformaient au Ciel ; j'ai ordonné alors à un artiste de dessiner des tableaux ; en outre, au-dessus de chaque image, je me suis efforcé de faire un quatrain pour y déposer ma volonté secrète de contribuer à l'œuvre créatrice et transformatrice, et j'ai employé toute mon énergie à réaliser mon intention profonde d'aider le *yang* et de réprimer le *yin*. J'espère fournir ainsi à ceux qui sont résolus à se conformer à la voie céleste quelque chose qui sera digne d'un de leurs regards.

Sous la grande dynastie Ming, pendant la période *hong-tche*, l'année *wou-chen* (1488), en un jour faste de la première décade du septième mois, cette notice a été écrite par Ts'ing-yang-tseu, membre de la famille impériale, prince feudataire de Ts'in.

Sceau du roi Hong-cheou (8).

---

(1) Cette phrase prouve que le tableau est destiné à permettre aux hommes d'être dans des dispositions qui favorisent l'éclosion et le développement du principe *yang*.

(2) 傳彖, titre d'un appendice du *Yi king* attribué à Confucius.

(3) *Fou* est le nom du 24e hexagramme qui correspond au 11e mois, c'est-à-dire à l'époque du solstice d'hiver.

(4) Cf. Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 233.

(5) 傳象, autre appendice du *Yi king*.

(6) Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 297. Le passage se rapporte aussi à l'hexagramme *fou*.

(7) 体＝體.

(8) Les caractères sigillaires se lisent : 弘壽王之圖書. « Roi Hong-cheou » est vraisemblablement un titre qui désigne Ts'ing-yang-tseu, prince de Ts'in.

NOTES SINOLOGIQUES

PAR M. EDOUARD CHAVANNES

Membre de l'Institut

I

L'ITINÉRAIRE DE KI-YE

L'itinéraire de Ki-ye 繼業 a été traduit une première fois par M. Schlegel dans les *Mémoires du Comité sinico-japonais* (t. XXI, 1893, pp. 35-64), et récemment par M. Edouard Huber dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (t. II, 1902, p. 256-259). J'en avais moi-même fait une traduction que le consciencieux travail de M. Huber a rendue inutile. Je me bornerai à publier ici quelques notes qui peuvent éclaircir certains passages de ce texte.

La relation de Ki-ye est insérée dans le chapitre 1 du *Wou tch'ouan lou* 吳船錄 (réimprimé dans la collection *Tche pou tsou tchai ts'ong chou* 知不足齋叢書, où il fait partie de la 18e section ; Bibliothèque nationale, nouv. fonds chinois, nº 912, tome XXXV) [1]. L'auteur de cet opuscule, Fan Tch'eng-ta 范成大, raconte le voyage qu'il fit, en l'année 1177, pour se rendre de Tch'eng-tou 成都 (province de Sseu-tch'ouan) à Sou-tcheou 蘇州 (province de Kiang-sou) ; comme cette dernière ville avait été autrefois la capitale de l'ancien état de Wou 吳, et que l'itinéraire fut accompli presque constamment en bateau, ce récit a donc été intitulé *Wou tch'ouan lou*, c'est-à-dire « Récit d'une navigation (pour aller) dans (le pays de) Wou ».

Au cours de ce trajet, Fan Tch'eng-ta s'arrêta dans la sous-préfecture de Ngo-mei 峨眉 (province de Seu-tch'ouan), et monta sur la célèbre montagne Ngo-mei consacrée au culte de Samantabhadra (普賢). A peu de distance au nord, il visita le temple du Cœur de bœuf 牛心寺 ; dans cette localité avait

---

[1] De ce chapitre du *Wou tch'ouan lou*, la relation de Ki-ye a passé dans le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (chap. 338) et dans le *Yuan kien lei han* (chap. 238).

séjourné, au VIIe siècle de notre ère, l'ermite taoïste Souen Sseu-miao 孫思邈, qui, dit-on, faisait encore cinq cents ans plus tard de fréquentes apparitions dans ces montagnes. Puis, vers la fin du Xe siècle, un religieux bouddhiste, nommé Ki-ye 繼業, avait fixé là sa résidence et y avait construit un temple. Ce Ki-ye avait été en Inde, et, comme les notes qu'il avait rédigées étaient peu connues du public, Fan Tch'eng-ta les reproduisit dans son propre récit; elles nous sont ainsi parvenues.

C'est la deuxième année *k'ien-tō* (964), au dire du *Wou tch'ouan lou*, que trois cents çramaṇas, parmi lesquels Ki-ye, reçurent la mission de se rendre en Inde. Ki-ye partit de Kiai 階, qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de ce nom, au sud de la province de Kan-sou, sur la rive gauche du Hei-chouei Kiang 黑水江. De là il se rendit à Ling-wou 靈武 qui était dans le voisinage de la ville actuelle de Ning-hia 寧夏. Il paraît fort extraordinaire au premier abord que le pélerin ait pris cette direction, car, pour aller de Kiai-tcheou à Leang-tcheou 涼州 où nous le trouvons ensuite, la voie directe passait par Lan-tcheou 蘭州, et non par Ning-hia qui est beaucoup trop au nord. La solution de cette difficulté me paraît être fournie par un passage du *Song che* 宋史 (chap. 492, p. 180) qui est ainsi conçu : « La quatrième année *k'ien-tō* (966), le préfet de Si-leang, Tchō-pou-ko-tche, adressa un rapport à l'empereur pour dire que deux cents Houei-hou (Ouïgours) et plus de soixante religieux chinois, étaient venus du district de Cho-fang et avaient été pillés par les tribus (du territoire de Leang-tcheou). Les religieux ayant dit qu'ils voulaient aller en Inde pour y prendre des livres sacrés, (le préfet) les avait envoyés sous escorte à Kan-tcheou » 乾德四年知西涼府折逋葛支上言有回鶻二百餘人漢僧六十餘人自朔方路來爲部落刼略僧云欲往天竺取經並送達甘州. Cette caravane de plus de deux cent soixante personnes, au nombre desquels étaient des religieux chinois qui se rendaient en Inde, doit être celle des trois cents çramaṇas dont parle le *Wou tch'ouan lou*. Elle venait du Cho-fang, c'est-à-dire que les Ouïgours, qui y étaient en majorité, étaient partis de la région située au nord de Ning-hia; on comprend donc que Ki-ye et ses compagnons chinois aient dû aller à Ning-hia pour se joindre à eux. On pourrait objecter à cette explication que, la date du décret qui ordonnait à Ki-ye et à ses compagnons de partir étant de l'année 964, et le rapport du préfet de Leang-tcheou étant de 966, il n'y a pas nécessairement identité entre les deux caravanes; mais, à vrai dire, la date de 964 me paraît suspecte; dans le *Song che*, en effet, on ne relève en 964 aucune mention de l'importante mission à laquelle Ki-ye fut attaché; en 966 au contraire, il est parlé par deux fois (chap. 2, p. 2 r° et chap. 490, p. 1 r° et v°) de cent cinquante-sept religieux à qui l'empereur remit des subsides et des lettres patentes pour se rendre en Inde (cf. *Les inscriptions chinoises de Bodh-gayâ*, p. 45 du tirage à part); ces pélerins suivirent la route même qui est indiquée dans l'itinéraire

de Ki-ye (¹) ; il est bien difficile de ne pas admettre que Ki-ye était l'un d'entre eux. Je crois donc qu'il faut reporter à l'année 966 la date du départ de Ki-ye, que la caravane dont il faisait partie est celle-là même dont il est parlé dans le rapport du préfet de Leang-tcheou, et que, de cette manière, se trouve expliqué le singulier détour qu'il fit en se dirigeant d'abord sur Ning-hia.

A partir de Ling-wou (près de Ning-hia), l'itinéraire devient plus facilement intelligible : Leang-tcheou, Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou, Cha-tcheou, Hami, Tourfan, Karachar se succèdent dans l'ordre où ils durent être effectivement traversés. Après Karachar, la relation énumère Yu-t'ien 于闐, Sou-lei 疏勒 et Ta-che 大石 ; la ville de Ta-che 大石城, dit le *T'ang chou* (chap. 43 b, p. 14 v°) « est aussi appelée Yu-tchou 于祝, ou encore arrondissement de Wen-sou 温肅州 » ; elle correspond donc à la ville actuelle d'Akṣou (cf. St. Julien, *Mélanges de géographie asiatique*, p. 17, et mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 9). Je crois par conséquent qu'il y a lieu de considérer ici le texte de la relation comme inexact ; il faut admettre que, après avoir quitté Karachar, Ki-ye arriva à Ta-che (Aksou), puis à Sou-lei (Kachgar) et enfin à Yu-t'ien (Khoten).

Pour atteindre le Cachemire, Ki-ye passa par le royaume de Pou-lou 布路. D'après le *T'ang chou* (chap. 221, b, p. 4 r°), le royaume de Pou-lu 勃律 est aussi appelé Pou-lou 布露 : or, le petit Pou-lu, que j'ai identifié avec la vallée de Gilgit (*Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 129, n. 2, et p. 149-154), était sur une des routes les plus fréquentées par les pèlerins chinois qui voulaient se rendre au Cachemire ; aussi en est-il fait souvent mention dans les récits de ces voyageurs. Le Pou-lou de Ki-ye, c'est le Po-louen 波倫 de Tche-mong, le Po-lou-lei 鉢盧勒 de Song-yun, le Po-lou-lo 鉢露羅 de Hiuan-tsang ; c'est cette vallée de Gilgit dans laquelle on débouchait nécessairement quand on sortait du Wakhân pour aller au Cachemire (cf. *Voyage de*

(¹) D'après le *Song che*, chap. 490, p. 1 r° et v°, ils passèrent par Kan-tcheou, Cha-tcheou, Yi-tcheou (Hami), Sou-tcheou (ces deux derniers termes sont intervertis, et il faut placer Sou-tcheou avant Hami), puis par Yen-ki (Karachar), K'ieou-tseu (Koutcha), Yu-t'ien (Khoten), et enfin Ko-lou 割祿 ; ce dernier pays n'est mentionné nulle part ailleurs ; peut-être faut-il l'identifier avec Tach-kourgane ; mais c'est là une pure hypothèse. Les pèlerins de 966 visitent ensuite le Pou-lou-cha 布路沙, le Kia-che-mi-lo 加濕彌羅 (Cachemire), et d'autres royaumes. L'itinéraire de Ki-ye mentionne successivement les pays de Pou-lou 布路, de Kia-che-mi-lo 伽濕彌羅 (Cachemire), puis de Kien-t'o-lo 健他羅 (Gandhāra), et dans cette énumération, il est évident que le Pou-lou doit être situé au Nord du Cachemire ; aussi donnons-nous plus loin les raisons qui nous amènent à y voir la vallée de Gilgit. Si l'on admet l'identité du voyage de Ki-ye avec celui des pèlerins partis en 966, il faudra dire que, dans le texte du *Song che*, le nom de Pou-lou-cha 布路沙 peut s'expliquer de deux manières : ou bien il est fautif et il convient de lire simplement 布路, comme dans Ki-ye ; ou bien il est le nom de Puruṣapura (Peshawar) que Hiuan-tsang écrit 布路沙布羅 et, dans ce dernier cas, l'historien intervertit l'ordre de l'itinéraire en plaçant Peshawar, c'est-à-dire le Gandhāra, avant le Cachemire.

Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 406, n. 7 et 431, n. 5).

A l'ouest du Cachemire, en allant au Gandhāra, Ki-ye monta sur une grande montagne qui est l'endroit où le Bodhisattva 薩埵, étant prince héritier 太子, se jeta du haut d'une roche escarpée pour nourrir une tigresse ; j'ai exposé dans ma traduction de Song Yun (*B. E. F. E.-O.*, III, 411, n. 3) les raisons qui me font placer cette localité dans la région du Mahaban.

A propos du Gandhāra, on trouve dans la relation de Ki-ye la phrase : 謂之中印土 (ce dernier mot étant écrit 度 dans le *Yuan kian lei han*) «c'est là ce qu'on appelle l'Inde du centre» Cette indication, qui a toute l'apparence d'une glose introduite par un copiste, est inexacte ; le Gandhāra faisait partie de l'Inde du Nord.

Parlant du royaume de Tso-lan-t'o-lo 左爛 (攔 dans le *Yuan-Kien lei han*) 陀羅, Ki-ye ajoute ces mot omis par M. Huber: 國有二寺 « dans le royaume il y a deux temples ».

Dans la grande ville des Filles Bossues (Kanyākubja), les stūpas et les temples sont extrêmement nombreux, mais il ne s'y trouve ni religieux ni religieuses. Nous avons ici l'aveu que le bouddhisme était en décadence dans cet endroit où il était autrefois florissant. Au temps de Hiuan-tsang (*Memoires*, t. I, p. 224) en effet, il y avait à Kanyākubja une centaine de couvents renfermant environ dix mille religieux.

Dans le royaume de Mo-kie-t'i (Magadha), Ki-ye fut hébergé dans le temple chinois 漢寺 qui, faisant face au Yaṣṭivanagiri situé plus au Sud, devait se trouver à Rājagṛha ; il faut donc le distinguer du temple de Tche-na (Chine) que Yi-tsing (*Religieux éminents*, trad. fr., p. 82-83) mentionne à 40 yojanas à l'Est du temple Nālanda.

Sous le nom de « siège précieux de la Bodhi » 菩提寶座, Ki-ye réunit les deux termes de Bodhimaṇḍa 菩提道場 et de Vajrāsana 金剛座,qui désignaient la terrasse sur laquelle se sont assis ou s'assiéront tous les Buddhas du passé et de l'avenir. « Les quatre portes de l'enceinte, dit Ki-ye, se font face respectivement, et au centre se trouve le trône de diamant (*vajrāsana*) ». Dans cette phrase, le mot 城 signifie « enceinte », et non « ville », car le Bodhidruma et le Vajrāsana étaient à une certaine distance au-dehors de la ville de Gayā (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 458) ; ce mot désigne donc les murs en briques, d'un pourtour d'environ cinq cents pas, qui entouraient le Bodhidruma. Juste au milieu de ces murs, dit Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 460), s'élevait le Vajrāsana.

Plus à l'Est, le pélerin arriva à la rivière Nairañjanā ; sur le rivage oriental (et non « occidental », comme l'écrit par inadvertance M. Huber), se trouve un pilier de pierre commémorant les anciennes actions du Buddha.

A cinq *li* au Sud-Est du Vajrāsana, Ki-ye visita l'endroit où le Buddha pratiqua l'ascétisme. A trois *li* plus à l'Ouest (et non « vers l'Est », comme le dit

M. Huber), il parvint au village des trois Kia-che 三迦葉村 et à l'étang des Gardiennes de bœufs 牧牛女池. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 456-457) mentionne au Sud-Est de la montagne de Gayā le stūpa de Kāçyapa, au Sud duquel sont deux autres stūpas, celui de Gayākāçyapa et celui de Nadīkāçyapa ; c'est évidemment la localité où se trouvaient ces trois stūpas que Ki-ye appelle le village des trois Kāçyapas. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 477) parle aussi du stūpa des deux jeunes gardiennes de bœufs qui offrirent au Buddha de la bouillie de riz ; mais il place ce stūpa au Sud-Ouest du Bodhidruma.

Le saṃghārāma du royaume de Che-tseu (Siṃhala = Ceylan), que Ki-ye remarque en dehors de la porte septentrionale du Vajrāsana, n'est autre que le fameux temple Mahābodhi ; ce temple, en effet, avait été construit par un roi de Ceylan (Yi-tsing, *Religieux éminents*, trad. fr., p. 84 ; Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 487).

Sur la montagne de Gayā est l'endroit où le Buddha prononça le *Ratnameghasūtra*. Le même témoignage se retrouve chez Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 456).

La montagne Prāgbodhi est appelée par Ki-ye « la montagne de l'Intelligence accomplie » 正覺山. Le nom véritable est 前正覺 (cf. Hiuan-tsang, *Vie*, p. 293) ; ce n'est pas sur cette montagne que le Buddha atteignit l'intelligence parfaite ; mais il la gravit peu *avant* d'obtenir la Bodhi sous le Bodhidruma.

Ni la ville de Kou-mo 骨磨, ni le temple Hia-lo 蝦羅 ne sont cités par Hiuan-tsang. Leur position est cependant bien nettement déterminée puisqu'ils se trouvaient à 45 *li* au N.-E. de Bodh-Gayā, et à 40 *li* au S.-O. de Kuçāgārapura. Après le nom du temple Hia-lo, la relation présente les mots : 謂之南印土諸國僧多居之, « c'est ce qu'on appelle l'Inde du Sud ; les religieux des divers royaumes y demeurent en grand nombre ». Nous avons vu plus haut, à propos du Gandhāra, que la phrase 謂之中印土 devait être une interpolation maladroite. Il en doit être sans doute de même ici pour la phrase 謂之南印土.

A propos du stūpa de la soumission de l'éléphant ivre 降醉象塔, il convient de rappeler le passage où Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 16) raconte comment le Tathāgata rendit doux et docile un éléphant qu'on avait enivré pour le rendre furieux et le lancer contre lui.

Sur le stūpa de Çāriputra, cf. Hiuan-tsang, *Vie*, p. 153, et *Mémoires*, t. II, p. 16-17.

Le stūpa marquant l'endroit où on descendit de cheval pour aller au-devant des enseignements 下馬迎風塔 commémore le souvenir du roi Bimbisāra qui, voulant entendre les enseignements du Tathāgata, gravit à pied la montagne à partir de ce lieu. Ce stūpa est appelé par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 20) le stūpa de la descente de char 下乘, nom que Julien traduit inexactement par « le stūpa de la montée d'en bas ».

Ki-ye note encore un stūpa qui indique, dit-il, la place où les sept Buddhas enseignèrent la Loi 七佛說法處. Il doit y avoir ici une erreur, et il faut sans doute lire : 佛七日說法處, l'endroit où le Buddha expliqua la loi pendant sept jours » (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. II, p. 23).

Le stūpa de la naissance de Çāriputra devait se trouver dans le village de Nāla 那羅 qui, au témoignage de Fa-hien (chap. XXVIII), était le village natal de Çāriputra 是舍利弗本生村.

Sur les sources d'eau chaude qui étaient au Nord de Kuçāgārapura, on peut consulter Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 23-34). Le *Che kia fang tche* (*Trip. jap.*, éd. de 1880-1885, vol. XXXV, fasc. 1, p. 99 v°), parlant des vertus miraculeuses de ces sources, dit : « Autrefois l'ambassadeur Wang Hiuan-ts'ö s'y lava la tête ; il y a déjà cinq années de cela, et ses cheveux sont abondants et propres d'une manière qu'on ne saurait concevoir. » Wang Hiuan-ts'ö visita Rājagṛha, et, par suite, les sources chaudes en 645 (cf. Sylvain Lévi, dans le *Journal asiatique* de mars-avril 1900, p. 320), et, comme le *Che kia fang tche* fut publié en 650, le rédacteur de cet ouvrage a donc raison de dire « il y a cinq années de cela ».

La grotte du Pi-po-lo 畢鉢羅窟 (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 24) était ainsi nommée parce qu'elle se trouvait près d'un arbre Pippala ou *Ficus religiosa*. « (Ki)-ye s'y arrêta, y récita des sūtras pendant cent jours, puis se retira ». Les deux mots 而去 sont omis dans le *Yuan kien lei han*.

L'ancienne demeure de Jyotiṣka 樹提迦故宅 est celle que la *Vie* de Hiuan-tsang (p. 160) mentionne en ces termes : « A l'intérieur de Rājagṛhapura, à l'angle Sud-Ouest, se trouve un stūpa qui marque l'ancienne demeure du maître de maison Chou-ti-sö-kia (Jyotiṣka) » 是殊底色迦長者故宅. Une note de la *Vie* ajoute ici : « Le nom de Jyotiṣka signifie « calendrier des » étoiles » 星曆. Autrefois, on disait inexactement Chou-t'i-kia 樹提伽. »

Ki-ye indique que les portes du temple Nālanda et des temples avoisinants sont toutes tournées vers l'Ouest. Cette phrase nous permet de comprendre le sens d'un passage d'Yi-tsing (*Religieux éminents*, p. 94) que j'ai mal traduit en disant : « Si l'on veut examiner la configuration du monastère, il faut le regarder en se tournant vers l'Ouest. » Lisez : « En examinant le plan (qui était annexé à l'ouvrage d'Yi-tsing) du monastère, il faut le considérer par la face de l'Ouest. » C'est la façade du monastère, et non le visage du spectateur, qui est tournée vers l'Ouest.

Sur les sièges des quatre Buddhas 四佛座, cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. II, p. 50 ; Fa-hien, chap. XXIX, trad. Legge, p. 83.

Le temple Wou-ling-t'eou 烏嶺頭寺 nous est inconnu. Au lieu du mot 嶺, le *Wou tch'ouan lou* signale la variante *tien* 巔 qui est adoptée par le *Wen hien t'ong k'ao* et le *Yuan kien lei han*. M. Huber écrit 顛, par erreur, semble-t-il.

Dans le *Wou tch'ouan lou*, le temple du Cachemire est appelé 伽濕彌羅漢寺. Le *Wen hien t'ong k'ao* et le *Yuan kien lei han* suppriment avec raison le mot 漢 qui n'a ici aucun sens et qui a été suggéré au copiste par la présence de l'expression 漢寺 un peu plus bas.

Le fleuve que Ki-ye franchit, en allant de Pāṭaliputra à Vaiçāli, est le Gange. A Vaiçāli se trouvent les vestiges de (la cellule de) dix pieds de côté de Wei-mo (Vimalakīrti) 維摩方丈故跡. En 643, l'ambassadeur Wang Hiuan-ts'ö mesura avec sa tablette officielle la demeure de Vimalakīrti, et trouva qu'elle formait exactement un carré de dix pieds de côté (cf. Sylvain Lévi, dans *Journ. As.*, mars-avril 1900, p. 315).

Pour revenir en Chine, Ki-ye passa par le Népal; quoique cette route ait été souvent suivie par des pélerins chinois, elle est fort mal connue; la description qu'en donne le *Che kia fang tche* (*Trip. Jap.*, éd. de 1880-1885, vol. xxxv, fasc. 1, p. 89 r°) est très insuffisante. L'itinéraire de Ki-ye n'est pas moins décevant; au-delà du Népal, il se borne à mentionner l'endroit appelé Mo-yu-li 磨逾里 et le temple San-ye 三耶寺. Comme me l'indique M. Sylvain Lévi, l'*Histoire du Népal* de Wright (p. 230) cite un pays de Mayûratô qui est voisin du Tibet et du Népal, et au sujet duquel ces deux royaumes concluent un traité. Il est vraisemblable que ce Mayûratô correspond au Mo-yu-li (Mayura) de Ki-ye.

Le *Wou tch'ouan lou* termine la relation de Ki-ye par le paragraphe suivant: « T'ai-tsou étant mort (976), T'ai-tsong prit alors le pouvoir. (Ki-)ye se rendit au palais et présenta les liasses de textes hindous 梵夾 et les reliques qu'il avait trouvées. Un décret impérial l'invita à choisir une montagne renommée pour s'y livrer aux pratiques (religieuses); étant monté sur le (mont) Ngo-mei 峨眉, il vit de loin vers le Nord (l'endroit appelé) Nieou-sin 牛心, qui était protégé par une ceinture de montagnes; il s'y construisit une hutte pour y demeurer, puis on y fit un temple. (Ki-)ye mourut à l'âge de quatre-vingt quatre ans. »

II

Un passage d'un édit de Bouiantou Khan (1314).

Dans la rédaction chinoise de l'édit rendu en 1314 par Bouiantou Khan pour exempter de certaines taxes les religieux bouddhistes, chrétiens et taoïstes, se trouve, dit Devéria (*Journ. As.*, nov.-décembre 1896, p. 398, n. 4), « un passage qui a embarrassé le traducteur et qui est rendu dans un chinois très obscur par 更渼陂甘澇等三處水例甘右山林, phrase que Von der Gabelenz et Pauthier ont traduite par: « *Comme aussi tout ce qui se trouve en relation avec Mei-pei, Kan-lao, les trois eaux de la colline Li-kan-yo* ». Devéria propose la nouvelle traduction que voici: « *Comme aussi les eaux des trois localités, dont Mei-pei et Kan-lao et les bois de Li-kan-you* ».

L'inscription bilingue de l'édit de Bouiantou Khan a été découverte dans la sous-préfecture de Tcheou-tche 盩厔, à 160 *li* à l'ouest de Si-ngan-fou. Or, si on consulte la carte chinoise de cette sous-préfecture publiée par le P. Havret (*La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 2e partie, p. 72-73), on remarque, en bas et à droite de la p. 73, deux gorges montagneuses dont l'une est appelée la gorge de Kan 甘峪, et l'autre la gorge de Lao 澇 谷 ; d'autre part, en se reportant au texte chinois de l'édit (planche XII de l'album du prince Roland Bonaparte), on verra que, dans le passage précité, le troisième mot avant la fin est 谷, et non 右 comme on l'a lu jusqu'ici. La phrase controversée de l'édit de Bouiantou Khan signifie donc : « En outre, pour ce qui est des eaux des trois localités de Mei-pei, de Kan et de Lao, et pour ce qui est des bois des gorges de Li (?) et de Kan..... »

L'édit de Bouiantou Khan nous intéresse surtout par la mention qui y est faite des chrétiens à l'époque mongole. Par une coïncidence singulière, le seul monument que nous possédions sur le christianisme à l'époque des T'ang, l'inscription de 781 dite de Si-ngan-fou, a été exhumée, comme l'a établi le P. Havret, dans cette même sous-préfecture de Tcheou-tche d'où provient l'édit de 1314. Enfin c'est encore à Tcheou-tche, dans la montagne du temple taoïste de la tour 樓 觀 山, temple indiqué sur le plan de la sous-préfecture (Havret, *op. cit.*, p. 73, en bas, à gauche), que, en l'an 741, l'empereur Hiuan-tsong envoya chercher, à la suite d'un songe qu'il avait eu, une statue de Hiuan-yuan houang-ti 玄 元 皇 帝, c'est-à-dire de Lao-tseu (*Tseu tche t'ong kien*, 29e année *k'ai-yuan*). Cette statue fut placée dans le palais Hing-k'ing 興 慶 宮 où, trois ans plus tard, d'après l'inscription chrétienne de 781, des prêtres nestoriens célébrèrent un service religieux sur l'ordre de l'empereur.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient

VII

Inscriptions du Quang Nam

Les inscriptions que nous nous proposons d'étudier ici se trouvent dans la province annamite de Quang Nam, qui correspondrait — si la conjecture que nous avons proposée plus haut (III, 639, n. 5) se trouve juste — à l'ancien pays d'Amarāvatī. Trois d'entre elles proviennent de Đong-dương, une de Bàn-lanh et une de Mĭ-sơn.

Les ruines de Đong-dương sont situées à 45 kilomètres environ au S. de Tourane et à 20 kilomètres S.-E. de Mĭ-sơn, au milieu d'une plaine cultivée. Elles se présentent sous forme d'une enceinte rectangulaire de 150 mètres de largeur sur 300 de longueur, ouverte à l'Est. De la porte de l'enceinte, une chaussée conduisait au monument proprement dit, divisé en trois cours : chacune des deux premières renfermait une longue salle à trois nefs ; la dernière était couverte de constructions, dont les deux principales étaient une tour à quatre portes et, en arrière, au fond de l'enceinte, le grand temple. La tour à quatre portes abrite aujourd'hui une énorme statue du Buddha (1) qui y a été amenée par les Chams de la grande salle de la première cour où elle se trouvait primitivement (2).

Deux stèles ont été trouvées dans ces ruines, la première dans l'enceinte, à l'angle extérieur S.-O. de la dernière cour, la seconde hors de l'enceinte, à 400 mètres environ au Nord de la grande tour (3). En outre on a relevé sur

---

(1) Elle est reproduite dans le *Bulletin* I, 23.

(2) Pour plus de détails, voir la notice et le plan de M. Parmentier dans le *Bulletin*, III, 80-85.

(3) La première stèle est en arrière de la rangée de bornes qui s'alignent parallèlement au mur extérieur Ouest ; elle est mal orientée et ne repose sur aucune assise de briques. Les indigènes racontent qu'elle était primitivement couchée à terre sur le côté S. de la dernière

un des pieds-droits de la tour S.-O. une petite inscription dont le contenu est insignifiant, mais qui offre néanmoins un certain intérêt comme indice de l'âge du monument où elle est gravée.

Le village de Bàn-lanh est près de Trakiêu, à environ 18 kilomètres au N. de Đong-dương; une stèle y a été signalée l'année dernière par M. H. Parmentier. Elle était simplement couchée au milieu d'une haie ; l'absence de toute fondation et de tout vestige de monument aux environs semble indiquer qu'elle n'est pas *in situ*.

Quant à l'inscription de Mì-sơn, elle est gravée sur un bloc de grès trouvé renversé sur la face S. du vestibule d'une tour du groupe Ouest, qui ne figure dans le plan de M. de Lajonquière (1) que sous forme d'un large tumulus, et qui a depuis été exhumée par M. Parmentier. Cet édifice est de basse époque et beaucoup plus jeune que l'inscription.

Pour plus de facilité dans l'exposé des faits, nous étudierons ces documents dans l'ordre suivant :

I. Première stèle de Đong-dương.
II. Stèle de Bàn-lanh.
III. Seconde stèle de Đong-dương.
IV. Pied-droit inscrit de Đong-dương.
V. Bloc de Mì-sơn.

Les inscriptions I et V contiennent des données chronologiques que M. Barth a bien voulu prendre la peine de vérifier. Nous avons reproduit ses observations à la fin de ce travail.

I. Première stèle de Dong-duong

La stèle I, tout entière en sanskrit, est à 4 faces :

A. Face Ouest. H. 1,50. L. 0,48 (haut) et 0,42 (bas). 24 lignes. Ecriture effacée, surtout dans la partie supérieure.

B. Face Est. Mêmes dimensions et même nombre de lignes. La partie inférieure est très endommagée, le reste bien conservé.

---

enceinte et que sous le règne de Dong Khanh (1889), un *quan hợi* vint, muni d'une autorisation, et la fit dresser à l'endroit où elle est aujourd'hui. La seconde, celle qui a quelques parties brisées, fait partie d'un ensemble ruiné, reconnaissable à un tertre de briques important. Elle se trouve à 300 ou 400 mètres au N. de la tour principale de Đong-dương ; elle est orientée et paraît en place. A 1 kilomètre N.-E. de cette même tour, sur le territoire du village de Xuân-sơn, est un monument ruiné où, suivant une tradition recueillie par M. Parmentier, serait enterrée une troisième stèle.

(1) *Inventaire sommaire des monuments chams*, planche 2.

C. Face Nord. H. 1,32. L. 0,24. 23 l. Bien conservée.
D. Face Sud. H. 1,34. L. 0,22. 31 l. Bien conservée.

TEXTE

A

Çrī Lakṣmīndralokeçvarāya [namaḥ]

I. (1) ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — priyaṃ *paradha*nāni vākāṅkṣate
svayañ ca yadi jīvitaṃ na khalu hiṅsi — — *dha*raḥ
.... [1]

II. (2) n [n]utam api sura[var]ṇnair yyakṣagandharvvadaityair
....

III—V. (3) Bhadreçvara ....
(4) ravacanaṃ buddhi ....
(5) ....
.... (6) Bhṛguḥ preṣitaç ca [2] ||

VI. sa Çrī Bhadreçvaro nyo pratiharata ita — ⏑ — — ⏑ — —
— — — — ⏑ — — ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ — — ⏑ — — ⏑ — —
— — — — ⏑ — — ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ — — ⏑ — — ⏑ — —
(7) nnityañ jānāti Çambhuḥ katham api manasā tāṃ viçeṣān tvayā
[bhoḥ [3]

VII. — — — — ⏑ — — ⏑ ⏑ ⏑ — — ⏑ — sthāpitaṃ liṅgam etac
chrīmadbhadreçvarasye ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ — — ⏑ — — ⏑ — —
.... [4]

VIII. (8) svarggasthānaviviktabuddhinicayās svarggasthitā ye surā
mokṣe pādayuge ca yānti çaraṇaṃ sātmair yathā bhaktibhiḥ
evan te bhuvi saṃsthitāḥ suragaṇāḥ kṣmendrā ⏑ — — ⏑ —
(9) Çrī Bhadreçvarapādayor avanatāç çrīmanta evan tathā [5]

IX. sarvve devendra — — svaviṣayaniratās te durāptādhilokaṃ
— — — — ⏑ — — pravaram anupamaṃ te vilabdhvā ⏑ — —
(10) santānaṃ prāpnuvanti svayam iva sahasā svaṃ punar yānti lokaṃ
Çambhur jjānāti caivaṃ prahasitaṃ mahorojam evaṃ vravīti [6]

---

[1] La ligne 1 paraît être une stance pṛthvī et la ligne 2 une mālinī. Je compte par approximation 3 stances pour les lignes 3-6.

[2] Fin d'une sragdharā.

[3] [4] Sragdharā.

[5] Çārdūlavikrīḍita.

[6] Sragdharā.

x. santānaṃ sarvvadevāḥ suruciramanasā labdhavanta ⏑ — (11) smāt
sañcintyaivañ ca Çambhus smitamukhanayanaḥ preṣitoroja eva
sa tva(ṃ) çrīmān Uroja sphuṭatarasuyaçāḥ çrīnidhiḥ kṣmāñ ca yāhi
grāhyaṃ rājyañ ca — — ⏑ (12) gurucaraṇarajaç Çambhubhadreç-
[varasya (1)

xi. rājyaṃ sa prāptavāṃç cāpratiharata idaṃ liṅgam Īçasya kāryyaṃ
loke saṃsthāpitan te sakalanṛpatibhir dhāryyamāṇaṃ (2) çirobhiḥ
evo(13)rojaḥ pratijñe (3) svayam iha kathayan svātmanaḥ kīrtt(i)m
[etāṃ
dikçreṣṭhaṃ syāc ca liṅgañ jagadupakaraṇād bhūrbhuvassvassu-
[dīptam (4)

xii. mokṣe liṅgam udīritan tad Adhīçasyeçāt purā (14) yad Bhṛguḥ
tasmāc caivam Uroja eva tad idaṃ lebhe jagan nīyate
Campāyāṃ satatañ jagaddhitakaraṃ liṅgaṃ pratiṣṭhāpitan
tenora×prabhunā tvayā hitakṛtam asyāpy eva sadbhir bhbhavet (5)

xiii. (15) svarggasthāḥ Parameçvarāt tu ca varaṃ devā na mokṣe cyute
tenopādadire surāhitakṛtāç çlāghyair vvihīnās sadā
lokasthāç ca surā nṛpā bhagavato Bhadreçvarāt tu kṣitau
(16) tasmāt na prabhavanti te suranṛpāç çrīvarddhamānās ta-lā (6)

xiv. stutinilayanidhīnāñ kīrttirāçer atītaṃ
stavanam abhimatārthaṃ maṅgalaṃ syāt munīnām
janayati nṛpatīnāṃ sampadaṃ ta(17)sya tasmai
jagata iha namo bhūc Chambhubhadreçvarāya (7)

xv. yas svaprabhāvātiçayāt sureça-
vaibhutvam (8) āpnoti yaçobhir eva
tasmai stuti(r) mme bhavatu svabhaktyā
Çrī Çambhubhadre(18)çvaraviçrutāya (9)

xvi. virājito devagaṇair anekaiç
Çrī Çambhubhadreçvara eva pūjyaḥ
Campāpurīṃ darçitasarvvadharmmām
apālayat pāvanasārabhūtaḥ (10)

---

(1) Sragdharā.
(2) *Sic*, pour *dhāryyamāṇaṃ*.
(3) Faute pour *pratijajñe*.
(4) Sragdharā.
(5) Çārdūlavikrīḍita.
(6) Çārdūlavikrīḍita.
(7) Mālinī.
(8) *Vaibhutvaṃ* est sans doute une forme incorrecte pour *vibhutvam*.
(9) Indravajrā.
(10) Upajāti.

XVII. ye te pi copāda(19)dire tha rājyaṃ
Campāpure santatirājyasāre
çrīmaty Urojasya suçāsanāc ca
Bhadreçvare te prathitāḥ pṛthivyām ([1])

XVIII. Parameçvarasantānāj jāta Urojo dharāpati(20)r yyaç ca
tasmāj jātaç çrīmāñ chrīmatimān Dharmmarājeti ([2])

XIX. tasmāj jajñe rājā çrīdhiç Çrī Rudravarmmanāmā yaḥ
tasya sutaḥ khyātayaçāḥ çrīsahito Bhadravarmmavibhuḥ ([3])

XX. (21) Çrī Indravarmmaviditas sūnuç Çrī Bhadravarmmaṇas tasya
Māheçvaraprabhāvāc Campānagare nṛpo bhavati ([4])

XXI. tebhyas santānebhyo rājyaṃ jātaṃ nṛpasya sampūrṇṇaṃ
na pitāmah(e)(22)na dattaṃ pitrā ca tathā na dattan te ([5])

XXII. tapaḥphalaviçesāc ca puṇyabuddhiparākramāt
...... mo nṛpaḥ prāpto na pitur na pitāmahāt

XXIII. samprāptavān rājyam i(23)dan narendro
Bhadreçvarād yaç ca tad Indravarmmā
evaṃ hy Urojasya viçe ⏑ — —
— — ⏑ — — ⏑ ⏑ — ⏑ — — ([6])

...... svāmī jānanībhūmi(24)prasāda ....(25)..... ṇam ||

B

I. (1) ...... (2) .... vuddhyā .. tu sthāpitavān ta(ṃ)
[Harinṛpatiḥ ||

II. sate malayavāsine bhagavate jagatmuktaye
nṛṇāñ ca ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ — ⏑ —
⏑ — ⏑ — (3) takoçarūpam adhikaṃ suvarṇṇānanaṃ
pratiṣṭhitam araṃ nṛpena ([7]) kṛtinā ca tasmai punaḥ ([8])

III. ityevaṃ rājasantānāt samāptañ ca mayā kṛtam
Çambhuliṅga(ṃ) ya .. .. (4) yatnena cetasā

([1]) Indravajrā.
([2]) ([3]) ([4]) ([5]). Āryā.
([6]) Indravajrā.
([7]) *Sic* pour *nṛpeṇa*.
([8]) Pṛthvī.

IV. imañ ca paramam loke Buddhasantānajam varam
aham Lokeçvaram kartum jagatām syām vimuktaye

V. ke devāḥ karuṇātmakāḥ pṛthudhiyātrā(5)ṇeṣu satveṣu ca
Lokeças satatam kṛpātimatimāñ kṣāntyā tv ajeyo bhavat
eva(m) yo nṛpatir vvicintya hṛdayair dharmasya jijñāsayā
Lokeçam paramārthatatvaviça(6)do hastena so vākarot ([1])

VI. pūrvvam bhūmir iyam prakṛṣṭasatatā çobhena pūrṇṇā ciran
tasyām ye manujā maharddhidhanino jātāḥ kulaiç cottamāḥ
labdhvā tena nṛpam kva(7)cic ca dhaninas tasyāñ ca rājābhavat tv
ekas tvam Pṛthivīndravarmmavidito devendrakalpaḥ kṣitau ([2])

VII. kvacid api Valabhijjo Brahmajo Viṣṇujaç ca
kvacid api bhujagendraç Çaṅkaraç ca (8) kvacid vā
kvacid ṛṣiravicandro pāmpatir bahnirūpaḥ
kvacid abhayadavimvas satvamokṣād vabhūva ([3])

VIII. duḥkhenābhihatā naraç ca narake kecit tathā nārakā
rātrau (9) vā ca divā tadā ca satatam kāṅkṣanti te darçanam
tarṣābhiç ca narā divākarahatā grīṣme jalam çītalam
ye te draṣṭum anekaduḥkhavihatā vecchanti bhūmau yathā ([4])

IX. aty(10)antajanmapariçuddhaviçiṣṭacitto
rājā mahājanavarair anugamyamānaḥ
Campāpurīm abhimatām akhilāñ ca pātum
tvām rakṣatu tv iha tam eva ciram sadā Çrīḥ ([5])

X. (11) yāvad dharmmanayena rakṣati divam devendra iṣṭyājñayā
yāvac cāmbunidhir jjalāni saritām gāmbhīryyato dhārayan
yāvad vāyudharo çaçāṅkaravikau tāräga(12)ṇāñso pi vā
tāvad Buddhadhuram padañ ca nayatu çrīdhīrarājā sadā ([6])

XI. Lakṣmīndrabhūmīçvaraviçruto yo
Grāmo pi nāmnā tridaçottamaujāḥ
sandarçi(13)to bhūpatinā ca pūrvvam
paçcāt kavīndraiḥ stutibhiḥ pratītaḥ ([7])

([1]) ([2]) Çārdūlavikrīḍita.
([3]) Mālinī.
([4]) Çārdūlavikrīḍita.
([5]) Vasantatilakā.
([6]) Çārdūlavikrīḍita.
([7]) Indravajrā.

XII. maryādābhedināpi çrutivacanapado tena duḥkhārttacittā
nātyājyaspaṣṭa(14)netrāç çaraṇam upagatāç çatravo pi priyās syuḥ
Lokeças sthāpito piçvaraguṇanipuno (1) vismayo nāpy akāryya-
trāsevīhājñayānāvinami(15)tamatināduṣṭavākyañca dharmme (2)

XIII. loke so py asamo narendrayaçasā tvaṃ jñānabuddhidyuti-
prakhyātiçrutinītikīrttigatibhiç çrīsampadāla(16)ṅkṛtaḥ
saumyāṅgāravṛhaspatīndudinakṛtkāvyārkajaiḥ pālitaç
çrīmāñ chrī Jaya Indravarmmavidito dedīpyate prajñayā (3)

XIV. iyam asya lakṣa(17)ṇaçrīr aṅgaṃ sarvvañ ca saṅgam ārūḍhā
varddhayati bhāvi bhūmau rājyatvam avāryyavīryyatvam (4)

XV. dīpte Çrī Çākarāje muninavagiribhis toyadhṛtsū(18)ryyaputre
çṛṅgiṇa (5) dvandvajīvodayabhṛgujayute kāvyavāre jabhūje
kaulīrendau ca puṣye çucisitadivase pañcame çrīvivṛddhe
sa çrīmān Indravarmmā sva(19)bhayadam adhikaṃ svājñayātiṣṭhipad
[yaḥ (6)

atha sa eva narapatiç Çrī Jaya Indravarmmā mahārājādhirājo nekapūrvvajanmāntaratapaḥphala (20) viçeṣāt samadhigatacampādhirājo daivaprasādayogāt sakaladiṅmaṇḍalākāçavyāpyanekabuddhiprakarṣasampad atulakīrttiḥ kīrttisampadaç çrīsamudayā(21)bhivarddhitacittaprasādanayanavadanaç Çrī Maheçvaralokasantānajādi(p)rabhava(te)............ *içvara* Çrī Lakṣmīndrabhūmīçvaragrāmasvāmibhūtas sakalabhuva(22)naguruvareṣṭo bhavad iti ‖ punar api tathaiva ṣaṣ..na.... .... Çrī Avaloki(23)teçvara.......... (Çr)ī (I)nd(ra)-varmma(d)e(va).......... nidhir adhi (24).......... (25) dhvadvayaṃ suvarṇṇa.....

C

I. (1).......... (dha)rmmārthaṃ vihāras sthāpito (2) ⏑ — (7)
[rāj]ño na tv ākarādānād (8) bhikṣusaṅgha(3)[prayo]janam

II. paribhogāni sarvvāṇi vi(4)hāre sthāpitāni me
bhikṣusaṅghopa(5)bhogārthaṃ satvānāñ ca prayojanam

---

(1) *Sic* pour *nipuṇo*

(2) Sragdharā.

(3) Çārdūlavikrīḍita.

(4) Āryā.

(5) Le texte porte bien *çṛṅgiṇa*, mais il faut, selon toute apparence, corriger *çṛṅgine*, chaque signe du zodiaque mentionné donnant lieu à un composé à part.

(6) Sragdharā.

(7) Le dernier mot était sans doute *mayā*.

(8) *Ākara* est probablement, ici comme plus bas (III b), une incorrection pour *kara*

III. (6) na rājñaḥ paribhogārtho nākarādānasanta(7)tiḥ
bhikṣusaṅghopabhogārtho vihā(8)ras sthāpitas sadā

IV. bhikṣūṇāñ ca dhanā(9)ni tāni sakalāny evañ ca rakṣanti ye
(10) vidvadbrāhmaṇatāpasakṣitipatijñātyā(11)dayo bhuktaye
bauddhaṃ mokṣaparaṃ ([1]) sa(12)mīyur asamaṃ sarvve ca vāndhavair
[yye
(13) gṛhṇanti ca nāçayanti narakaṃ raudraṃ patantu (14) svayam ([2])

V. çrutvā jānanti paçyanti taddravya(15)ñ ca haranti ye
nivedayanti rājñe na sa(16)rvve te narakaṃ yayuḥ

VI. nivedayanti (17) rājñe ca sarvve te ca punaḥ punaḥ
vā(18)ndhavais saha pitrā vā narakaṃ vai pa(19)tantu na

VII. haranti sarvvāṇi dhanāni (20) tāni
ye kṣatriyā vātha nṛpā (21) dvijā vā
sarvve ca te nārakam e(22)va duḥkhaṃ
mātrā ca pitrā ca pata(23)ntu nityam ([3])

VIII. rakṣanti te ([4]) tāni dha(24)nāni sarvve
saṅghopabhogā(25)ya mamāpi vācā
kṣetraṃ suva(26)rṇṇaṃ rajatañ ca kaṅsaṃ
dāsādibhi(27)r Buddhapadaṃ samīyuḥ ([5])

IX. tyaktvā (28) vaco me ca haranti kecit
(n)ṛp(ā)(29)dayo vipradhaneçvarāç ca
aṣṭ(au) (30) samīyur nnarakān samastān
pitrā (31) ca mātrā ca sabandhuvarggaiḥ ([6])

D

I. (1) . . . lāy kṣetraṃ aso kṣetraṃ gamṛ(2)yāṅ kṣetraṃ tathaiva
jrauṅ apaṅ (3) salavaṅ kṣetraṃ sadamandiṅ dhanyadvayaṃ

II. (4) damanuv vlur candāñ kṣetraṃ dandān kṣ(e)(5)traṃ vataiṅ tathā
ñauk amvil ca (6) patāk kṣetraṃ rañaul kṣetraṃ atau(7)r sivaḥ

([1]) Corr. *mokṣapuraṃ*. Cf. *infra*, D, l. 22.
([2]) Çārdūlavikrīḍita.
([3]) Upajāti.
([4]) Corr. *ye*.
([5]) ([6]) Upajāti.

III. Ivuk tandrīl vuk kavov kṣetraṃ (8) vamanauñ ca avā tathā
kṣetrā(9)ṇy etāni sarvvāṇi Lokeçāya nṛpo dadat (1)

api ca yaç Çrī I(11)ndravarmmā kṣetrāṇi sadhanyāni (2) dāsī-dā(12)sān sarajatasuvarṇṇakañsaloha(13)tāmrādīni dravyāṇi Çrī Lakṣmīndralo(14)keçvarāya bhikṣusaṅghaparibhogā(15)ya dharmmasantatiparipūraṇārthāya da(16)ttavān iti ‖ ye rājānaḥ kṣatriya .... (17) brāhmaṇā vāmātyā vā .... (18) vā vaṇijo vā haranti nāçayant(i) .... (19) ḍhayanti vā te sarvve mahārauravaṃ ga(20)cchantu ‖ punar api te rakṣanti pari .... (21) pālayanti āviṣkurvvanti sarvve sva(22)rggapuraṃ mokṣapurañ ca yatheṣṭaṃ (23) gacchantu bhavantas sarvve ‖

Traduction

A

[Hommage] à Lakṣmīndra Lokeçvara !

I-V......... Bhadreçvara......... et Bhṛgu fut envoyé.

VI. Celui-ci, un autre Bhadreçvara, jouit alors......... (3) Toujours Çaṃbhu connaît par toi, qui es sa pensée, les mérites...

VII......... a été érigé ce liṅga de Çrī Çaṃbhubhadreçvara...........

VIII. De même que les dieux habitant le ciel, et dont la profonde intelligence est affinée par le séjour du ciel, cherchent, pour obtenir la délivrance, un refuge à ses pieds avec une piété consciente ; ainsi ces dieux qui séjournent en foule sur la terre, les rois..., prosternés aux pieds de Çrī Bhadreçvara, y trouvent la prospérité.

IX. Tous les Indra des dieux... épris de leur séjour, (ô Çaṃbhu,) ne quittent ton monde suprême, difficile à atteindre... éminent, incomparable... que pour se donner une postérité et retourner aussitôt eux-mêmes à leur monde. Çaṃbhu, qui le sait, dit en souriant au grand Uroja:

X. « Tous les dieux, d'un cœur gracieux, ont reçu une postérité... » Ayant fait cette réflexion, Çaṃbhu, avec un sourire des yeux et du visage, envoya Uroja à son tour : « Tu es fortuné, Uroja, rayonnant de gloire, un réceptacle de prospérité, poussière des pieds du Guru Çaṃbhubhadreçvara. Va sur la terre et prends la royauté.

---

(1) Ces lignes font, tant bien que mal, trois çlokas avec des fautes de métrique.

(2) Corr. *sadhānyāni* (?)

(3) Sans doute de la royauté ; cf. st. XI.

xi. Celui-ci prit le pouvoir royal et en jouit. Et ce liṅga qui est ton œuvre, Īça, fut érigé en ce monde et porté sur la tête de tous les rois. Uroja lui-même annonça ici sa gloire en disant : « Que ce liṅga, le premier de l'univers, soit un bienfait pour les hommes, lui qui brille sur les trois mondes! »

xii. Ce liṅga d'Adhīça, que jadis Bhṛgu reçut d'Īça et Uroja de Bhṛgu, conduit le monde à la délivrance (1) en vue de laquelle il fut créé. Ce liṅga, toujours bienfaisant pour le monde, érigé à Campā par toi, Uraḥprabhū (2), puisse-t-il être pour celui-ci aussi (3) rendu bienfaisant par les hommes de bien! (4)

xiii. Les dieux restés au ciel, le Mokṣa étant tombé de Parameçvara, n'obtenaient plus par lui (la satisfaction de) leurs vœux. Maltraités par les Asuras, ils étaient désormais privés d' (exploits) glorieux. Pendant ce temps les dieux rois restaient sur la terre parce que l'auguste Bhadreçvara y était. C'est pourquoi ceux-là (les dieux du ciel) ne prospéraient plus, tandis que les Asuras voyaient leur puissance s'accroître (5).

xiv. Puisse cet hymne agréable, surpassant une masse de gloire, être une fête pour les Munis, réceptacles de louanges! Il procure la puissance aux rois. Que l'hommage de ce monde aille à Çambhubhadreçvara!

xv. A celui qui, par son extrême puissance et par sa gloire, atteint l'universel pouvoir du roi des dieux, à celui qu'on nomme Çrī Çambhubhadreçvara soit avec piété mon hymne de louange!

xvi. Seul digne des hommages de la multitude des dieux est Çrī Çambhubhadreçvara. Il protège la cité de Campā, où se manifestent toutes les bonnes lois, lui qui est l'étincelante essence du feu.

xvii. Ceux qui, depuis le règne d'Uroja, ont occupé le trône de Campāpura, (où) l'auguste Bhadreçvara (forme) l'essence de la royauté et de la perpétuité, ceux-là sont universellement connus sur la terre.

xviii. De la descendance de Parameçvara naquit le roi Uroja ; de celui-ci naquit le fortuné et intelligent Dharmarāja.

xix. De celui-ci naquit l'intelligent Rudravarman ; il eut pour fils le glorieux et fortuné roi Bhadravarman.

xx. Çrī Indravarman, fils de Çrī Bhadravarman, par la puissance de Maheçvara est roi dans le pays de Campā.

xxi. C'est ainsi que la royauté se transmit dans sa plénitude à ce roi : elle ne lui fut point donnée par son grand'père ni donnée par son père.

---

(1) *Jagan niyate*, s. e. *tena*. Peut-être faudrait-il corriger *Mokṣo* : « ce liṅga appelé Mokṣa (Délivrance) » ; cf. st. xiii.

(2) Synonyme d'Uroja.

(3) Pour l'auteur de l'inscription.

(4) C'est-à-dire : Puissent les hommes pieux m'appliquer les mérites qu'ils pourront acquérir par leurs actes de dévotion envers ce liṅga!

(5) Stance obscure ; la traduction est conjecturale.

XXII. C'est par l'excellence de son ascétisme, par la puissance de sa pure intelligence qu'il devint roi... non par son père ou son grand'père.

XXIII. C'est de Bhadreçvara que le roi Indravarman reçut la royauté; car ainsi... d'Uroja.............. seigneur par la grâce de la Terre Mère.....

B

I......... par l'intelligence....... l'auguste roi Hari l'a érigé (1).

II. A l'Être auguste qui habite le Malaya, délivrance du monde et...... des hommes.......... [un liṅga] sous forme de *koça*.... magnifique, au visage d'or, fut promptement érigé de nouveau par le sage roi.

III C'est par cette succession de rois que m'est parvenu ce liṅga de Çambhu; je l'ai fait...... par l'effort de ma pensée.

IV. Et ce suprême, cet éminent Lokeçvara, issu de la succession des Buddhas, puissé-je, en le faisant, contribuer à la délivrance des êtres !

V. « Quels sont les dieux qui ont pour attribut essentiel la bonté et dont l'âme est large pour les êtres à sauver ? Lokeça fut toujours débordant de compassion et d'une patience incomparable. » Songeant ainsi, désirant en son cœur la connaissance du Dharma, le roi habile à (trouver) l'essence de la vérité suprême fit ce Lokeça de sa main.

VI. Jadis cette terre fut constamment puissante et longtemps pleine de splendeur ; les hommes y étaient de grande richesse et de haute naissance. Ces riches prenant de temps en temps un roi, le souverain unique de cet État, ce fut toi, Pṛthivīndravarman, pareil à l'Indra des dieux sur la terre.

VII. Tantôt ce fut un fils d'Indra, de Brahmā, de Viṣṇu ; tantôt l'Indra des Nāgas ; tantôt Çaṃkara ; tantôt les Ṛṣis, le Soleil, la Lune, le Maître des eaux (Varuṇa), celui qui a la forme du feu (Agni) ; un reflet d'Abhayada (2) qui servit à la délivrance des êtres.

VIII. Les hommes épuisés de souffrance, certains d'entre eux damnés dans l'enfer, jour et nuit, sans cesse, désirent ta vue ; comme en été les hommes brûlés de soif et de soleil désirent de l'eau fraîche, ainsi, frappés sur cette terre de maux innombrables, ils aspirent à te voir.

IX. Le roi, dont l'âme supérieure s'était sans cesse purifiée de naissance en naissance, les premiers des citoyens l'ont été chercher pour protéger le cher pays de Campā. Que la Fortune te garde ici longtemps et toujours !

X. Aussi longtemps que le roi des dieux gouvernera le ciel par la règle du Dharma, par la puissance du sacrifice ; aussi longtemps que la profondeur de la mer recevra les eaux des fleuves ; aussi longtemps que dureront le porteur

---

(1) Peut-être ce roi Hari est-il Harivarman (735,739 ç.).

(2) Le Buddha. Cf. st. XV.

du vent [1], la Terre, la Lune, le Soleil et une portion même de la multitude des étoiles, aussi longtemps puisse le roi, inébranlable dans sa fortune, conduire (le monde) au joug et au séjour du Buddha !

XI. Lui qui est appelé Lakṣmīndra Bhūmīçvara, qui, malgré son nom de Grāma, a la force des Treize Dieux [2], a d'abord été désigné par le roi, ensuite célébré par les chants des princes des poètes.

XII. Lui, l'arracheur des bornes frontières, il est doux pour les ennemis mêmes, qui n'ayant pas les yeux aveuglés par (la fureur du) combat, arrivent à portée de la voix et de l'ouïe et se mettent, éperdus de souffrance, à sa merci [3]. Lokeça, habile aux qualités d'Içvara, sans orgueil, évitant le péché, a été érigé par ce roi dont la pensée n'est point courbée par une puissance de ce monde et dont le langage est irréprochable à l'égard du Dharma [4].

XIII. Tu es sans égal dans le monde en gloire royale, en connaissance, intelligence, éclat, célébrité, science, pratique, gloire, bonheur, orné de la plénitude de la fortune. Protégé par Mercure, Mars, Jupiter, la Lune, le Soleil, Vénus, Saturne, l'auguste Jaya Indravarman resplendit de sagesse.

XIV. Les marques fortunées qui distinguent son corps et tout ce qui le touche accroissent pour l'avenir sur la terre la royauté et la vaillance invincible.

XV. Le roi des Çakas étant illuminé par les *montagnes*, *neuf* et les *munis* (797), Saturne étant dans le Verseau, le Soleil dans le Taureau, Jupiter, l'horoscope et Vénus dans les Gémeaux, le vendredi, Mars étant dans le Bélier, la Lune dans le Cancer, sous le nakṣatra Puṣya, le cinquième jour de la quinzaine claire de Çuci (Jyaiṣṭha), S. M. Indravarman a fait ériger d'après ses ordres le suprême Svabhayada [5].

Or ce roi Çrī Jaya Indravarman mahārāja adhirāja, qui, par la perfection des fruits de l'ascétisme (pratiqué) dans de nombreuses existences antérieures, est parvenu à la souveraineté de Campā par la faveur du destin ; dont la prospérité (provient) de l'excellence de ses multiples desseins, qui occupent à la fois le ciel et tous les points de l'horizon ; dont la gloire est sans égale ; qui a la plénitude de la gloire; dont le visage et les yeux ont la sérénité (résultant) d'une pensée élargie par l'affluence des félicités, — tire son origine de la descendance

---

(1) *Vāyudhara* : l'atmosphère (?)

(2) Voir plus bas, p. 97, note.

(3) Cette phrase est fort embrouillée et le sens n'en est pas sûr. Peut-être pourrait-on entendre : il est bon même pour les ennemis qui ne se rendent pas (*na çaraṇam upagatāḥ*), aveuglés qu'ils sont par la fureur du combat. Il serait tentant de corriger *tena duḥkhārtta-cittenātyājy°* : cet enjambement d'un pāda sur l'autre n'est pas sans exemple ; cf. stèle II, A, X*c* et peut-être stèle I, B, XII*c*.

(4) Le texte est extrêmement confus et la traduction n'est qu'un pis-aller.

(5) Voir sur cette date la note de M. Barth, à la fin de l'article.

de Çrī Maheçvaraloka...... Etant Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, il était chéri des plus éminents gurus de la terre. Ensuite.... Çrī Avalokiteçvara ...... Çrī Indravarmadeva...... réceptacle...... deux...... d'or......

C

I....... en vue du Dharma un monastère a été fondé (par moi), exempt de tout impôt royal, pour le profit de la communauté des moines.

II. J'y ai placé tous les moyens de subsistance pour l'usage de la communauté des religieux, pour le profit des êtres.

III. Ce n'est pas au profit du roi, ce n'est pas comme extension d'impôt, c'est au profit de la communauté des religieux que ce monastère est fondé à perpétuité.

IV. Que ceux qui garderont ces biens des religieux, — sages brahmanes, ascètes, parents du roi, etc. — atteignent tous avec leurs parents l'incomparable Cité de la Délivrance buddhique; quant à ceux qui les raviront ou les détruiront, puissent-ils tomber dans le redoutable enfer!

V. Que ceux qui connaîtront par ouï-dire ou de leurs propres yeux les ravisseurs de ces biens et ne les dénonceront pas au roi, aillent tous en enfer!

VI. Que tous ceux, au contraire, qui les dénonceront chaque fois, ne tombent jamais dans l'enfer, ni eux, ni leur père, ni leurs parents!

VII. Que ceux qui enlèveront ces biens, — kṣatriyas, rois ou brahmanes, — tombent éternellement, avec leur père et leur mère, dans les tourments de l'enfer!

VIII. Que ceux qui, suivant ma parole, garderont ces biens — champs, or, argent, laiton, — pour l'usage de la communauté, parviennent, avec leurs serviteurs, etc., au séjour du Buddha!

IX. Que ceux qui les raviront en violation de ma parole, — rois, brahmanes, riches propriétaires, — aillent aux huit enfers avec leur père, leur mère et tous leurs parents!

D

I-III. (Enumération de champs.) Tous ces champs, le roi les a donnés à Lokeça.

Et encore: le roi Indravarman a donné ces champs avec leurs récoltes, les esclaves des deux sexes, l'argent, l'or, le laiton, le cuivre et autres richesses, à Çrī Lakṣmīndralokeçvara, pour l'usage de la communauté des religieux, pour l'achèvement de la propagation du Dharma. Ceux qui, — rois, kṣatriyas.. brahmanes, ministres..... marchands, — enlèveront, détruiront ou.... (ces biens), qu'ils aillent tous au Mahāraurava; ceux qui au contraire les garderont, les protégeront, révéleront (ceux qui les auront enlevés), qu'ils aillent tous, suivant leur désir, à la Cité du Ciel et à la Cité de la Délivrance!

REMARQUES.

L'auteur. — Au milieu des obscurités de cette inscription, un point se détache avec une netteté parfaite : nous savons par qui et quand elle fut faite. Elle porte la date de 797 çaka = 875 A. D. et le nom du roi Jaya Indravarman. Et elle nous apprend non seulement le nom de ce roi, mais encore ceux de ses prédécesseurs. Les vers A, XVIII-XX sont par bonheur fort explicites sur ce point : « De la descendance de Parameçvara naquit le roi Uroja ; de celui-ci naquit le fortuné et intelligent Dharmarāja ; de celui-ci naquit l'intelligent Rudravarman ; il eut pour fils le glorieux et fortuné roi Bhadravarman. Çrī Indravarman, fils de Çrī Bhadravarman, par la grâce de Maheçvara, est roi dans le pays de Campā. »

Pour précise qu'elle soit, cette généalogie ne laisse pas d'étonner. Passons sur le dieu Parameçvara qui tient la tête de la liste : il est naturel qu'une dynastie se réclame d'un ancêtre divin. Rien à objecter non plus contre les rois Rudravarman et Bhadravarman, grand'père et père du roi régnant. Mais en remontant plus haut, nous trouvons deux rois de figure singulière. D'abord, contrairement à l'usage établi au Campā depuis plusieurs siècles, leurs noms ne se terminent pas en *varman* : l'un porte le nom vague de *Dharmarāja*, « roi de la loi », et on ne nous dit rien de lui ; l'autre est désigné par un nom étrange : *Uroja*, « sein », — nom inconnu par ailleurs, soit dans l'Inde, soit dans l'Indochine [1] — et il nous est présenté comme un dieu envoyé sur la terre par Maheçvara. Remarquons en outre que leur rapport de filiation, soit entre eux, soit avec Rudravarman, n'est pas précisé : tandis qu'Indravarman est dit « fils » (*sūnu*) de Bhadravarman, et celui-ci « fils » (*suta*) de Rudravarman, on nous apprend seulement que ce dernier « naquit » (*jajñe*) de Dharmarāja), lui-même « né » (*jāta*) d'Uroja. Mais on peut naître d'un ancêtre après un nombre indéterminé de générations. Ces noms inusités, cette situation imprécise, ces traits légendaires nous autorisent à croire que les rois Uroja et Dharmarāja sont des personnages fictifs. Pourquoi donc Indravarman les cite-t-il immédiatement avant son père et son grand'père, au lieu d'énumérer toute la série de ses ancêtres ? C'est peut-être simplement parce qu'il n'avait pas d'ancêtres. On peut supposer que l'aïeul Rudravarman, porté au trône par une de ces conspirations dont l'histoire du Champa est pleine, fonda une nouvelle dynastie. Il me semble même retrouver dans le langage d'Indravarman comme un écho de cet évènement. Il répète à deux reprises (A, XXI-XXII) qu'il ne tient le trône ni de son père, ni de son grand'père, mais de Bhadreçvara, comme fruit de ses vertus. Plus loin (B, l. 18-19), il répète encore qu'« il est parvenu à la souveraineté de Campā par la perfection des fruits de l'ascétisme (pratiqué) dans de nombreuses existences antérieures, par la faveur du destin ». Cette affirmation nette et

---

(1) La légende d'Uroja est rappelée dans une inscription de Mi-son (n° 311).

réitérée ne se comprendrait guère dans la bouche de l'héritier légitime d'une longue lignée de rois; elle sied au contraire au petit-fils d'un usurpateur, qui devait, selon un usage très répandu, joindre à cette qualité celle de meurtrier de son souverain. Les rois aiment peu les rebelles, même quand ils doivent leur trône à la rébellion ; et, d'autre part, si Indravarman était sous l'influence des idées buddhiques, il devait se sentir mal à l'aise devant certains souvenirs. C'est pourquoi il cherche la source de son pouvoir dans le mérite spirituel acquis dans ses vies antérieures : c'est grâce à ce mérite qu'il a été « désigné par le roi » (B, XI) et acclamé par les citoyens (B, IX).

L'objet de l'inscription. — Ce document diffus touche à plusieurs sujets. Mais l'objet propre de l'acte est la fondation d'un temple et d'un monastère buddhiques dédiés à Lakṣmīndra Lokeçvara. Que ce Lakṣmīndra Lokeçvara appartienne au panthéon buddhique, c'est ce qui ne saurait prêter au moindre doute. Nous en avons d'abord comme preuve la stance B, V : « Quels sont les dieux qui ont pour attribut essentiel la bonté et dont l'âme est large pour les êtres à sauver ? Lokeça fut toujours débordant de compassion et d'une patience incomparable. Songeant ainsi, désirant en son cœur la connaissance du Dharma, le roi habile à (trouver) l'essence de la vérité suprême fit ce Lokeça de sa main. » Ces attributs de patience et de compassion suffiraient à eux seuls à désigner un personnage buddhique. Mais il y a mieux : les deux petits côtés de la stèle, rédigés en un style plus précis, nous apprennent qu'Indravarman avait fondé un monastère (*vihāras sthāpito*) et qu'il avait donné des champs et d'autres richesses « à Çrī Lakṣmīndra Lokeçvara, pour l'usage de la communauté des religieux, pour l'achèvement de la propagation du Dharma. » Sur la face A, il n'est question que du liṅga Bhadreçvara ; mais l'invocation par laquelle elle débute : *Çrī Lakṣmīndra Lokeçvarāya* montre que c'est bien la fondation buddhique qui est l'objet principal de l'édit.

D'où vient maintenant ce nom de Lakṣmīndra Lokeçvara ? Lokeçvara est connu comme un autre nom d'Avalokiteçvara ; précisément au bas de la face B (ll. 21-22), nous trouvons le nom d'Avalokiteçvara. Quant à la première partie du nom, elle doit s'expliquer par la st. B, XI, qui fait partie du panégyrique d'Indravarman : « Lui qui est appelé Lakṣmīndra Bhūmīçvara, qui, malgré son nom de Grāma, a la force des Treize Dieux, a d'abord été désigné par le roi, ensuite célébré par les chants des princes des poètes. » Le même nom se retrouve sous la forme complète, B, l. 20 : Çrī Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin [1]. C'est évidemment le nom que portait Indravarman avant son

(1) *Grāmasvāmin* signifie chef de village, et c'est ce qui explique le jeu de mots cité plus haut : quoiqu'il se nommât Grāma[svāmin], (*i.e.* chef de village), il avait la force des dieux. — A ce même endroit il est dit, semble-t-il, né de la descendance de Çrī Maheçvaraloka. C'est peut-être (à cause de *ādi*), le nom posthume de son grand'père, fondateur supposé de la dynastie.

avènement. Or nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de signaler l'usage courant au Champa d'ériger des statues de Çiva sous un nom composé d'*Īçvara* précédé de la première partie du nom du fondateur (Bhadreçvara, Rudreçvara, Indreçvara, etc.); ici le même usage est appliqué au Bodhisattva Avalokiteçvara: il en résulte un nouveau personnage « né de la succession des Buddhas » (*Buddhasantānajam*); il est aussi appelé Svabhayada (B, xv), c'est-à-dire, apparemment, qu'il était représenté faisant le « geste qui rassure » (*abhaya-mudrā*).

Voici donc en résumé l'objet de l'acte: en 797 çaka (875 A. D.), le roi de Champa Indravarman [II], qui portait avant son avènement le nom de Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, fils de Bhadravarman, petit-fils de Rudravarman (ce dernier portant peut-être l'appellation posthume de Maheçvaraloka), fonde un vihāra et un temple sous l'invocation de Lakṣmīndra Lokeçvara Svabhayada, forme d'Avalokiteçvara.

Le préambule. — Le préambule de l'inscription est un hymne de louange (*stuti*) en l'honneur du liṅga Çambhubhadreçvara. Ce dieu nous est bien connu: nous savons qu'il fut érigé dans le cirque de Mĭ-sơn par Bhadravarman Ier vers 400 A. D. sous le nom de Bhadreçvara, qu'il fut ensuite détruit par un incendie dans le courant du ve siècle çaka, sous le règne de Rudravarman Ier, et réédifié par son successeur Çambhuvarman, qui donna au dieu le nouveau nom de Çambhubhadreçvara. (B. E. F. E.-O. II, 187-191; III, 206-211.)

Ces faits sont complètement ignorés de l'auteur de notre inscription, qui substitue à cette histoire une légende où les rois Bhadravarman et Çambhuvarman sont remplacés par deux personnages mythiques: Bhṛgu et Uroja. Bhṛgu est envoyé le premier du ciel sur la terre par Maheçvara: il y érige le liṅga Bhadreçvara, devant lequel viennent se prosterner tous les rois. Dans la suite, Maheçvara réfléchit que tous les dieux doivent descendre sur la terre pour y avoir une postérité et que le tour d'Uroja est venu. Uroja descend régner au Champa et érige le même liṅga, ce qui signifie apparemment qu'il le réédifie.

Depuis lors, Bhadreçvara est le grand protecteur du royaume de Champa.

L'auteur de l'inscription, Indravarman, déclare ensuite (B, iii) qu'il a « fait » (*mayā kṛtam*) le Çambhuliṅga, qu'il avait reçu de la succession des rois (*rājasantānāt samāptam*); ce langage est quelque peu incohérent, mais la stance B, ii, quoique mutilée, précise l'œuvre d'Indravarman, qui dut se borner à réédifier le liṅga (*pratiṣṭhitam punaḥ*), en le protégeant par un étui au visage d'or (*koçarūpaṃ suvarṇṇānanam*) (1).

(1) Sur ces *koça* du liṅga, voir Barth, I. S. C. C. pp. 252, n. 12 et 601, n. 1; et Parmentier, B. E. F. E.-O. II, 45. Je crois, pour ma part, que le *koça* était réellement un étui recouvrant le liṅga.

Indravarman ignorait-il réellement l'histoire véritable de Çaṃbhubhadreçvara? Cela est difficile à croire : les stèles de Bhadravarman et de Çaṃbhuvarman étaient sans doute toujours debout devant le sanctuaire et pouvaient le renseigner. Peut-être retrouvons-nous ici encore la répugnance d'un usurpateur à proclamer les œuvres de la dynastie dont il occupe la place. Pourtant il cite (B, VI) le nom de Pṛthivīndravarman, qui régnait vers 700 çaka, pour dire que les riches habitants de Champa le choisirent pour roi ; après lui, les fils des différents dieux naquirent pour la délivrance du monde.

Le sanctuaire de Bhadreçvara à Mi-sơn et celui de Lakṣmīndra Lokeçvara à Đong-dương sont situés à 20 kilomètres l'un de l'autre : on comprend qu'Indravarman ait rappelé ses deux fondations par une même inscription. Mais la stèle érigée à Đong-dương commémore avant tout la fondation faite à cet endroit même ; il en résulte donc cette conclusion intéressante pour l'archéologie religieuse que les ruines de Đong-dương sont celles d'un monastère buddhique. La grande salle aux piliers qu'on trouve en franchissant la porte monumentale était peut-être la *dharmaçālā* où se réunissaient les religieux, tandis que la tour de la dernière enceinte était le sanctuaire de Lokeçvara.

* * *

II. — Stèle de Ban-lanh

Dimensions : hauteur, 1 m 50 ; largeur, 0 m 60 (bas) à 0,70 (haut) ; épaisseur, 0 m 24.

3 faces inscrites :

A. Grande face. Invocation + 15 lignes : 1-10 en sanskrit, 10-15 en cham.

B. Grande face. 18 lignes : 1-5, en cham ; 5-10, en sanskrit ; 10-12, en cham ; 13-18, liste de champs, en cham, séparée du texte précédent par un intervalle, et dans une écriture un peu penchée.

C. Petite face. 11 lignes, en cham : suite de la liste précédente.

Texte

oṃ namaç Çivāya

(1) svasti ||

I. trailokye jayati creṣṭhas sa Çrī Jaya Guheçvaraḥ
devāsuramunisaṅghair nnatā(2)ṅghridvitayāmvujaḥ

II. bhuktvā rājyaṃ bhuvi ca mahatā yena cihnena Viṣṇoḥ
saṃhāryyātaḥ kaliviṣatarum rāja(3)lakṣmīviruddham
nānādāno vividhavibhavaḥ kīrttikalpadrumo yas
taddhemāḍhyas surajatamayo bhūtale sthāpitaç ca (1)

III. (4) tasya Çrī Jaya Siṅhavarmmanṛpater yyo daṇḍavāso bhaṭo
dharmiṣṭhaḥ patibhaktitatparamanāḥ kīrttyāspadaḥ sampadaḥ
khyāto (5) gādhaviçālabuddhijaladhir (2) llabdhvāçayāçāpado
yaḥ prītir jjagatāṃ mahāmaṇir iva sthānaṃ sthiraṃ rakṣati (3)

IV. kṛtamatir adhiko narendrabhā(g)ye
samahimā saguṇakriyāvidagdhaḥ
mukhavijitavarir (4) bibhartti lakṣmīṃ
niçi sakalān nabhavid divā mukhena (5)

V. lebhe Çrī Jaya Indravarmmanṛpater nnāmāni yas trīṇi san
rājye ceçvarakalpanāmabhṛd atas saṃstūyamāno (8) dhiyā
vidvadbhiç Çivakalpasaṃjñakadharo ratnaprabhādīpitaç
Çrīkalpāhvayabhṛt payonidhir iva çrīmatkalālaṅkṛtaḥ (6)

VI. (9) Çrī Rudramaddhyeçvaram adbhutāṅgaṃ
sa dharmmakāṅkṣī Çivatattvasevī
tadbhaktaye Çrī Jaya Siṅhavarmma-
prasādataḥ sthāpita(10)vān dharitryām (7)

(8) ⊚ yāṅ pov ku si niy ranaksā yāṅ guru pu pov ku di yāṅ • tāl thun pāt 'slauv vrāḥ (11) sā vlaḥ ka in' kān yāṅ guru pu pov ku 'man jmāy' top urāṅ yāṅ niy 'vā ra yo tavun' driy ⊚ (12) niy 'kanadhā sanupa' nan trā *madā* ājñā yāṅ pu pov ku Çrī Jaya Siṅhavarmmadeva • maddan urāṅ tapaḥ (13) pāt driy • siy 'vṛliy urāṅ yāṅ maraksā sarvvadravya yāṅ pu pov ku Çrī Rudra-maddhyeçvara tra (14) yāṅ pov ku Çrī Çivaliṅgeçvara tra • hulun lamvov kravāv humā māḥ pirak 'pasrauṅ ya nan avi(15)sta karaṇa 'panūjā yāṅ pu pov ku tra 'udakāna tra • urā(ṅ) nan nau svargga maddan inā amā aviskāla ⊚

---

(1) Mandākrāntā.

(2) *gādha*°. Corr. *gāḍha*°.

(3) Çārdūlavikrīḍita.

(4) *varir*. Corr. *ravir*.

(5) Puṣpitāgrā.

(6) Çārdūlavikrīḍita.

(7) Indravajrā.

(8) Dans le texte cham qui suit, les pauses sont marquées par les signes suivants : a) un large fleuron, transcrit par ⊚, marquant les grandes divisions du texte ; b) un double trait vertical transcrit par || ; c) un point au milieu de la ligne, par • ; c) enfin le signe ꩜ que nous noterons par une croix. Le croissant est remplacé dans cette inscription par le signe de l'anusvāra : nous continuons à le rendre par une tilde.

B

(1) ya siy 'vṛliy urāñ nan trā ya 'maamrait ya mapak ro driy top dravya (2) nan avista urāñ nan 'lan di mahāraurava anan naraka ya doṃ ja 'vālamvī jut asov vañāk ñū (3) ṇdauy' inā urāñ nan || ājñā yāñ pu pov ku Çrī Jaya Siñhavarmmadeva' vriy yāñ pov ku si (4) niy 'mataṇḍāḥ avis pat ┼ jeñ si kluñ ┼ jeñ si top anna 'tauñ tamṛyāla niv' di 'kāra urāñ (5) 'añjāṃ ya ┼ jeñ 'velaṃ añgap samū' nan 'lagaiḥ di 'panakai tra di 'sanupaḥ deḥ' tra ◎

Çrī Vṛddheçvare (6) pūrvvaṃ prapitāmahena sthāpite paracakrabhinne yaṃ Çrī Çivaliñgeçaṃ yo muniç Çivācāryyanāmadheyaḥ (7) punaḥ sthāpitavān iti ||

VII çaivakriyāvit sukṛtaprasakto
devārccanajñānasamarthabuddhiḥ
pitror guṇān bhā(8)ratarān sa citte
sañcintya puṇyaṃ sa karotu kīrttyai

VIII. çāke khadvyaṣṭabhir yyukte pañcāhe çucyapāṇḍare
sthāpitaç Çivaliñgeçaḥ Çivācāryyeṇa dhīmatā

IX Çrī Rudramaddhyeçvara iddhasiddhiḥ
siddheçvaraç Çrī Çi(10)valiñgadevaḥ
tābhyāṃ nṛpaç Çrī Jaya Siñhavarmmā
prādāt sa muktiṃ kṛpayā samastām

humā 'nvaus (11) ti muḥ' ājñā yāñ pu pov ku Çrī Jaya Siñhavarmmadeva ra vriy vuḥ di yāñ pov ku si niy 'rumañ (12) humā ñauk rayā tāl 'vavaḥ krauñ 'na yaun riy vavaḥ' krauñ tāl 'smrāñ dakṣiṇa yāñ ||

niy mūla humā | (1) humā rayā 1 | amvil 2 | ra tvauk 6 | dandau kumvuñ | humā kumvuñ 1 | ñauk sāñ 1 | humā mvañ 2 | (14) ñauk sād yvan 2 | pitau cumhañ 1 | ajauñ 1 | humā cvaḥ 5 | lañ 1 | humā camvāñ 3 | sagor 1 | (15) vvac 1 | taliñ 1 | humā ikū asov 1 | humā poñ 1 | ndoñ 1 | knām 2 | kandep 1 | sumai 1 | (16) pagāra pramvat | humā kahap 1 | humā mvañ 5 | nagaren 4 | humā ticain 1 | vvil 1 | ralāñ 3 | lañ 1 | (17) kara mās 3 | ñauk rayā 1 | vo 2 | humā tupen 1 | likūk 1 | humā en 2 | harā 1 | kara kāp 3 | (18) ra tvauk 3 | alauñ 1 | ñauk sāñ 1 | humā vvār 1 | humā agrās 1 | humā dandrāḥ 1 | yok nan 1 |

---

(1) Dans l'énumération qui suit, les nombres sont exprimés par six chiffres :

qui paraissent correspondre à 1, 2, 3, 4, 5, 6. Toutefois il y a doute sur la valeur des signes que nous transcrivons par 2, 4 et 6.

C

(1) urāṅ ya rakṣā puṇya niy.. jeṅ (2) si vā anāk vinai marai dauk aṅguy (3) dravya yāṅ niy | vela aṅgap ˙samū nan (4) ˙lagaiḥ di sanupa˙ | tra di ˙panakai deḥ˙ tra [1] (5) humā arām 1 | sipāy 1 | cluṅ 1 | ri cām 1 | humā vavaḥ krauṅ 1 | avāk (6) 5 | vunuk 2 | vvil 1 | ñjuṅ 1 | (7) vvaik 2 | klvā 3 | cumlaṅ 1 | alau(8)ṅ 3 | kuñīk 1 | kalicya 1 | sa (9) vauṅ 1 | alauk 2 | humā parā (10) 1 | pandak 1 | knām 2 | ṅauk sāṅ (11) 2 | humā kravāv 1 ||

Traduction

A

(*Sanskrit.*) i. Dans les trois mondes triomphe le suprême Çrī Jaya Guheçvara, aux pieds de qui se prosternent en foule les Devas, les Asuras et les Munis !

ii. Par celui qui régna avec le grand étendard de Viṣṇu et coupa l'arbre empoisonné de Kali funeste à la fortune des rois, par le roi Çrī Jaya Siṅhavarman fut élevé sur la terre, tel qu'un généreux et riche arbre Kalpa de gloire, composé d'or et d'argent,

iii. un homme qui était capitaine de ses gardes (1), vertueux, uniquement dévoué à son maître, asile de la gloire et du bonheur, renommé comme un profond et vaste océan d'intelligence, suivant les traces des espérances de son âme ; qui, chéri des hommes comme une noble pierre précieuse, garde une place inébranlable ;

iv. résolu, supérieur à la condition royale, plein de noblesse, habile aux œuvres méritoires ; dont le visage est supérieur au soleil, puisque ce visage céleste porte jour et nuit Lakṣmī tout entière (2).

v. Il reçut du roi Çrī Jaya Indravarman trois noms : il se nomma Īçvarakalpa, loué spirituellement par les savants ; il s'appela Çivakalpa, illuminé de l'éclat des gemmes ; il porta le nom de Çrīkalpa, tel qu'un océan orné de talents magnifiques.

vi. Désireux de mérite spirituel, dévot à l'essence de Çiva, par piété envers lui et par la faveur de Çrī Jaya Siṅhavarman, il érigea sur la terre Çrī Rudramaddhyeçvara.

---

(1) *daṇḍavāso bhataḥ*. Cf. p. 104.

(2) Lakṣmī est la Splendeur. Elle est l'attribut du Soleil et de Çrīkalpa, mais le Soleil ne la porte que le jour, tandis que Çrīkalpa la porte jour et nuit sur son visage, et la porte « tout entière » (*sakalā*) ; car ce visage, étant une pleine lune, contient *Lakṣmīṃ sakalām*, « Lakṣmī avec les [autres] kalās ». (Lakṣmī est le nom d'une des 16 kalās de la lune.)

(*Cham.*) Ce souverain garda le Divin Guru (Çiva) dans le temple (?).

Au bout de quatre années..... pour l'usage du Divin Guru.... les biens des hommes de ce temple...... Il y eut un ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmadeva à quatre ascètes [1]. Les hommes des temples qui garderont tous les biens du dieu Çrī Rudramaddhyeçvara et du dieu Çivaliṅgeçvara, esclaves, bœufs, buffles, champs, or, argent..... ces hommes iront au ciel vers leur mère et leur père, éternellement.

B

(*Cham.*) Les hommes qui...... prendront pour (?) eux-mêmes toutes ces richesses, ces hommes tomberont (?) dans l'enfer Mahāraurava. Tous ceux qui.. ... la mère de ces gens. Ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmadeva : il donne à ces dieux tous les cinq... comme serviteurs, richesses, nourriture...

(*Sanskrit.*) Çrī Vṛddheçvara, érigé autrefois par son grand'père, ayant été renversé par un pouvoir étranger, le Muni nommé Çivācārya l'a réédifié (sous le nom de) Çrī Çivaliṅgeça.

VII. Connaissant les rites de Çiva, attaché aux bonnes œuvres, d'une intelligence apte à la connaissance du culte des dieux, méditant en son esprit les mérites sans mesure de son père et de sa mère, puisse la bonne œuvre qu'il a faite tourner à sa gloire !

VIII. En l'année çaka *ciel-deux-huit* (820), le 5e jour de la quinzaine noire de Çuci, Çivaliṅgeça a été érigé par le sage Çivācārya.

X. Çrī Rudramaddhyeçvara à la brûlante puissance et Çrī Çivaliṅga, seigneur des bienheureux, à ces deux (dieux) le roi Çrī Jaya Siṅhavarman a donné avec bonté une franchise complète.

(*Cham.*) Champs...... l'ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmadeva : il donne à ces dieux... des champs sur le domaine public (*rayā*) jusqu'à... du fleuve... du fleuve jusqu'à...... sud du temple..

Somme des champs. (Suit une énumération.)

C

Les hommes qui garderont cette bonne œuvre... qui conduiront leurs fils et leurs filles pour venir demeurer comme biens de ce temple......... (Enumération de champs).

---

[1] *urāṅ tapaḥ* = skr. *tāpasa* « ascète »; *maddan* se retrouve plus bas, l. 15, dans la phrase : « urāṅ nan nau svargga maddan inā amā », où il ne peut signifier que « avec » ou « vers » ; mais comme le premier sens ne peut convenir dans la phrase qui fait l'objet de cette note, nous croyons que *maddan* est une préposition qui indique la direction, le but.

REMARQUES

Ce document nous paraît être une charte de protection et d'immunité délivrée par le roi Jaya Siṅhavarman en faveur de deux temples : 1° le temple de Rudramaddhyeçvara fondé par un de ses serviteurs nommé en dernier lieu Çrīkalpa ; 2° le temple de Çivaliṅgeça fondé par le muni Çivācārya en 820 çaka : cette dernière date est très probablement celle de la charte elle-même.

Le fondateur du premier de ces temples exerçait auprès du roi Siṅhavarman les fonctions de *daṇḍavāsa bhaṭa*, ce qui signifie littéralement « soldat gardien de la porte ». Il va de soi que le pompeux panégyrique qu'on a lu plus haut ne peut être celui d'un modeste portier : il s'applique nécessairement à un haut dignitaire. Le *daṇḍavāsa bhaṭa*, que nous avons traduit hypothétiquement par « capitaine des gardes », était probablement une sorte de commandant militaire du palais. Celui qui était en charge sous Siṅhavarman avait auparavant servi le roi Indravarman, qui lui avait conféré successivement les noms honorifiques d'Īçvarakalpa, de Çivakalpa et de Çrīkalpa. Siṅhavarman, qui régnait en 820 ç., était donc, selon toute apparence, le successeur direct d'Indravarman ; ce dernier, d'autre part, peut être provisoirement identifié avec l'auteur de la première inscription de Đong-dương, Indravarman Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, qui était sur le trône en 797 çaka.

Le dieu auquel Çrīkalpa dédia la fondation ratifiée par le roi porte un nom assez singulier : Rudramaddhyeçvara (*i. e.* °madhyeçvara) : il ne peut guère s'expliquer qu'en opposition avec le Vṛddheçvara fondé par l'aïeul de Çivācārya. On distinguait sans doute primitivement trois sanctuaires d'Īçvara appelés, suivant l'époque de leur construction, Īçvara le Vieux (Vṛddheçvara), Īçvara le Moyen (Madhyeçvara) et probablement Īçvara le Neuf. Īçvara le Moyen fut réédifié ou agrandi par Çrīkalpa sous le nom de Rudra-Madhyeçvara, et Īçvara le Vieux, qui avait été « détruit par un pouvoir étranger » (?) fut reconstruit par le petit-fils du fondateur sous le nom nouveau de Çivaliṅgeça ou Çivaliṅgeçvara.

Ces deux temples étaient probablement voisins, ce qui expliquerait leur réunion dans une même charte royale.

L'acte débute par une invocation à Çrī Jaya Guheçvara. On est tout d'abord porté à voir là un nom de roi ; mais ce ne pourrait être en tout cas qu'un roi mort et divinisé : car d'une part le roi régnant est Jaya Siṅhavarman, d'autre part un roi terrestre ne peut guère être qualifié de maître des trois mondes, adoré par les Devas, les Asuras et les Munis. Ce même dieu reparaît au commencement de la seconde stèle de Đong-dương, où sa personnalité est mieux précisée : Guheçvara y est présenté, semble-t-il, comme une forme de Parameçvara (st. II), et la st. I le désigne plus clairement encore en disant qu'il a enlevé et rendu à Kāma son corps. Il s'agit donc de Çiva ; non du dieu en général, mais d'un dieu local présent dans un temple : car Guheçvara est inusité dans le langage religieux de l'Inde comme synonyme de Çiva ; et en outre l'expression

« Guheçvarākhyaḥ kṣitau », « appelé Guheçvara *sur la terre* », paraît bien faire allusion à un sanctuaire déterminé. Toutefois, en l'absence de renseignements plus précis que ceux qu'il est possible de tirer des deux passages mutilés de nos inscriptions, ce Guheçvara demeure un personnage assez obscur.

∴

Seconde stèle de Dong-duong

La stèle II, située hors de l'enceinte, est à 4 faces :

A. Côté Est. H. 1,05. L. 1,60. Invocation + 17 lignes. Bien conservé, à l'exception d'une écaillure qui a entamé les lignes 2-6. En sanskrit et en vers.

B. Côté Ouest. H. 1,03. L. 1,60. Invocation + 15 lignes. Très endommagé dans la partie supérieure. En sanskrit, vers et prose.

C. Côté Nord. H. 0,88. L. 0,37. Invocation + 14 lignes. Assez bien conservé. En cham.

D. Côté Sud. H. 0,39. Ensemble fruste et partie supérieure mutilée. En cham.

Texte

A

[nama]ç Çivāya ||

I. (1) — — [anaṅ]gatvam upāgato sau
yasmād varāṅgaṃ punar eva Kāmaḥ
yasyāditāmūttarabhūda ([1]) — —
(2) yasyāṅghripadmaṃ praṇamanti devāḥ ([2])

II. sa eva Para[m]e[çvar —] ⏑ ⏑ ([3]) Guheçvarākhyaḥ kṣitau
(3) ⏑ — ([4]) yatakumāraçāntijayamaṅgalotpāda[kaḥ]
svaputravarakīrt[i] — ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ pādāmvujaḥ
sthirāya ni(4)jarājyasaṃpadudayāya jejīyate ([5])

([1]) Je ne comprends pas ce début de pāda, pourtant d'une lecture assez sûre.

([2]) Indravajrā.

([3]) L'akṣara qui précède *Guheçvarā* paraît être *pa*.

([4]) Il manque ici un iambe, bien que la pierre ne porte pas trace d'une lacune. C'est probablement un oubli du lapicide.

([5]) Pṛthvī.

III. purīndrapurasampadābhari[ta] ‿ ‿ tā
sitāmvuruharañjitā(5)mvuruhiṇīvarālaṅkṛtā
kṛtā ca Bhṛguṇā purāṇasamaye ‿ ‿
‿ rir ajitarddhim atra ca bi(6)bhartti Campāhvayā (1)

IV. sā rakṣitātiçayinī çrīmaj-Jaya Si[ṅ]ha[varm]ma .... ṇa
çaktyābhinavasamṛddhiḥ (7) sampadabhinnā prabhātīha (2)

V. ādhāro yo guṇānāṃ janitasukhadhiyāṃ gauravāṇāṃ narendro
divyācārā(8)çrayāṇāṃ punar api guṇināṃ dharmmanamrāçayānām
maṇyādīnāṃ vahūnāṃ kanakagirir ivākampito dbhūtasampac (3)
cho(9)bhānāṃ kalpavṛkṣasya maṇirucirucālaṅkṛtasyāpi loke (4)

VI. çuklīkṛtāço bhuvi yo stī kīrttyā
svacchī(10)kṛtāçeṣajanaḥ prabhāvaiḥ
andhīkṛtāriḥ svaruṣā svarugbhiḥ
snigdhīkṛtāçeṣakalatravarggaḥ (5)

VII. tasyā(11)maṇḍagatā (6) buddhir dharmmeṣv atitarāṃ çubhā
pāpeṣu sadviruddheṣu mṛdū bhavati sāstutā

VIII. tasya (12) Çrī Jaya Siṅhavarmmanṛpater mātṛṣvasā santataṃ
yā puṇye nipunā (7) viçeṣaguṇabhāg bhāgyodayāla(13)ṅkṛtā
kīrttyāçābhiratā manovihitasaccintāspadā bhrājate
gandhe puṣpanivandhavastraracanāsv e(14)vaṃ vidagdhocitā (8)

IX. priyapatipādabhaktyabhiratā paramārthahitā
vidhiguṇasampadā kṛtavibhogavibhū(15)tir iyam
dvijayatisajjanāviratadānakarī bhuvi yā
çivapadapūjanāçayatanuḥ satataṃ bhavati (9)

X. (16) gurujanasādhukāraparipūtasukīrttir iyaṃ
tadamalatuṣṭihetukṛtabhāgyayutā mahatī
(17) uparucitatprasādahitapāvanalabdhavarā (10)-
bhavad acalāçayopahitasampad aninditadhiḥ (11)

---

(1) Pṛthvī.
(2) Āryā.
(3) *dbhūta* est sans doute pour *dbhuta* ; *u* a été allongé pour les besoins du mètre.
(4) Sragdharā.
(5) Indravajrā.
(6) Corr. *°manda°*.
(7) Corr. *nipuṇā*.
(8) Çārdūlavikrīḍita.
(9) Narkuṭaka.
(10) Corr. *uparucitaprasāda* (?)
(11) Narkuṭaka.

B

namaḥ Pa[rameçvarāya]

I. (1) [Pu] lyaṅ Rājakulākhyā sā dharmmapatvī varānanā
....

II. (2) satyaṃ vadati nāsatyaṃ nāçaucaṃ çaucam eva sā
adveṣaṃ nāma..............................

III. ....(3) ....[1]

IV. ⏑ — — ⏑ ⏑ — (4) ⏑ — — ⏑ ⏑ — — — ⏑ — — ⏑ —
⏑ — — ⏑ ⏑ — ⏑ — — ⏑ ⏑ — — — ⏑ — — çubbe
ga — — (5) ⏑ ⏑ — ⏑ — — ⏑ ⏑ — [jyai]ṣṭh[e] çuçau māsake
devā Indrapur[e] tayā sumanasā kīrttyai pratiṣṭhāpitāḥ [2]

(6) ta .... Çrī Jaya Siṅhavarmmadevena Campāpuraparameçvareṇa sajjanaguṇavidā vidagdhamatinā mati (7) .... çrīmatī Haromādevīviditā Haradevīsaṃjñāparanāmadheyāyā ājñā Pov ku lyaṅ Çrī Rā(8)[jakulākhyāyā]ḥ svāmbānujāyāḥ puṇyavṛddhaye pratiṣṭhāpiteyam Indrapuranāmni pure sminn iti || (9) .... Çrī Paramabuddhalokasya nṛpateḥ svabharttuḥ puṇyāya sādhumanasājñā Pov ku lyaṅ Çrī Rājakulākhyayā (10) .... guṇajñayā pratiṣṭhāpitaḥ Çrīndraparameçvaro namneti || tasminn eva çakarāje Çrī Rudraparame(11)[çvaraḥ sa] devaḥ pratiṣṭhāpitas tayājñā Po ku lyaṅ Çrī Rājakulākhyayā svapituḥ puṇyavṛddhyai || tad a(12)pi mātur nnijāyāḥ puṇyasaṃvarddhanāyājñā Pov ku lyaṅ Çrī Rājakulanāmadheyā Çrī Rudromām imā(13)m atiṣṭhipat sadbhaktyeti ||

V. jayati Haromādevīsaṃjñā devī mahimahākīrttiḥ
lyaṅ Çrī Rājakulā(14)khyāyāḥ prativimvā ca Haradevyāḥ [3]

IV. çrīmān bhuvīndraparameçvaranāmadheyaḥ
çrīmān sa Rudraparameçvaranāmadheyaḥ
sā çrīmatī jayati lokadharā ca Rudro -
mākhyā trayaḥ suranaraiḥ kila banditās te [4]

---

(1) Çloka.

(2) Çārdūlavikrīḍita.

(3) Āryā.

(4) Vasantatilakā.

C

namaḥ sarvva.......

(1) ājñā yāṅ pu pov ku Çrī Jayasiṅhavarmma(2)deva kā vriy yāṅ pu pov ku Çrīndraparame(3)çvara yāṅ pu pov ku Çrī Haramodevī (1) yāṅ pu (4) pov ku Çrī Rudraparameçvara yāṅ pu pov ku Çrī Ru(5)dramoma (2) 'tandāy sarvvakarādāna | ya siy urā(6)ṅ nāma 'mavriy urāṅ kluṅ yāṅ pov ku si niḥ a(7)tha vā trā top dravya yāṅ pov ku si niy urāṅ nan sidaḥ (8) adhamapuruṣa annan ñū 'lavuḥ di mahāraurava naraka | api (9) ca ya sei urāṅ nāma pasyāṃ yāṅ pov ku si nei atha vā top dravya (10) yāṅ pov ku si niy urāṅ nan sidaḥ uttamapuruṣa nau svarggā(11)pavargga | kevala yāṅ pov ku si nei prayojana 'van drei 'udakā(12)nta sā ja pov | nei kuv lyaṅ Rājakula karumviy rajan pu(12)ṇya nei pyoḥ di loka nei | siy urāṅ viçeṣa nāma pasyāṃ puṇya nei (13) kintu yāṅ 'yaṃ thuv guṇa nan | kuv karumvei kukuḥ yāṅ pu pō ku Parameçvara ||

D

(1) [ā]jñā tasya..... ..... (2) 'masan nan driy yāṅ pov ku di yāṅ | 'sei urāṅ yāṅ (3)...... samū nan urāṅ nan sa juy (3) pāpa kuv tra pāpa gotra kuv (4) tra pāpa sakala satva aviḥ tra velayaḥ urāṅ nan tuy panatijñā yāṅ (5) pov ku Çrī Jayasiṅhavarmmadeva maddan kuv lyaṅ Rājakula urāṅ nan sidaḥ 'vuv dha (6).. sidaḥ sadhikam aviçeṣaṇa rei ya doṃ urāṅ vaṅāt tmuv svarggāpavargga.

Traduction

A

Hommage à Çiva !

i. Celui qui réduisit Kāma à l'état d'Anaṅga (sans corps) et lui (rendit) ensuite son beau corps..., celui aux pieds de qui se prosternent les Devas ;

ii. Ce Parameçvara... nommé Guheçvara sur la terre; qui soulève les acclamations de victoire pour apaiser Kumāra ; dont les pieds, lotus..... la gloire de son fils ; accumule les victoires pour le constant lever de la prospérité de son règne.

---

(1) Corr. *Haromādevī*.

(2) Corr. *Rudromā*.

(3) *juy* = *jwai*, s'abstenir de, particule prohibitive.

III. La ville parée de la splendeur de la ville d'Indra... brillante de lotus blancs, ornée des plus belles fleurs de lotus, fondée par Bhṛgu dans les temps anciens... (cette ville) appelée Campā garde ici son invincible fortune.

IV. Cette (ville) illustre que protège S. M. Jaya Siṅhavarman et dont la puissance renouvelle sans cesse la prospérité, (cette ville) inséparablement unie à la bonne fortune resplendit ici.

V. Le roi est l'abri des vertus et des égards qui ravissent les cœurs ; des gens vertueux qui tiennent une conduite céleste et dont le cœur est enclin au bien ; de multiples joyaux et autres (trésors), tel que l'inébranlable Montagne d'or à l'abondance merveilleuse (le Meru) ; de splendeurs (dignes) d'un arbre Kalpa terrestre paré de l'éclat des pierres précieuses.

VI. Sa gloire blanchit son espérance ; sa puissance illumine tous les hommes ; il aveugle ses ennemis par sa colère et son éclat ; il inspire l'amour à toutes les femmes.

VII. Son esprit est prompt ; pour la vertu, il est d'une extrême bienveillance ; pour les méfaits réprouvés par les justes, il est doux sans qu'on le flatte.

VIII. Ce roi Çrī Jaya Siṅhavarman a une tante maternelle, d'une constante habileté au bien, douée de qualités exceptionnelles, parée du lever de tous les bonheurs ; heureuse de gloire et d'espérance, asile de bonnes pensées formées dans son cœur, elle brille ; elle s'entend et se plaît aux parfums, à l'arrangement des fleurs et des étoffes.

IX. Elle se plaît à révérer les pieds de son époux bien-aimé ; elle est vouée à la vérité suprême ; elle possède la plénitude de félicité que produit la perfection de la nature et de la conduite ; elle fait sans relâche des dons aux brahmanes, aux ascètes, aux gens de bien ; son corps est toujours prêt à vénérer les pieds de Çiva.

X. Elle tire sa gloire la plus pure de sa dévotion envers ses gurus, dont le parfait contentement est la source de sa félicité et de sa grandeur ; elle trouve l'accomplissement de ses vœux dans la bénédiction (résultant de leur) faveur qui lui est chère ; son âme ferme est la source de sa prospérité ; son intelligence est sans défaut.

B

Hommage à Pa[rameçvara] !

I-III. Cette Pu lyaṅ Rājakula, habile dans l'observation du Dharma, au gracieux visage..... dit ce qui est vrai et non ce qui est faux, non ce qui est impur, mais seulement ce qui est pur. En vérité l'absence de haine........

IV........ en [Jyai]ṣṭha, dans un mois et un jour propices, à Indrapura, des dieux ont été érigés pour la gloire par cette excellente dame.

.... Par Çrī Jaya Siṅhavarmadeva Campāpura-parameçvara, connaissant le mérite des gens de bien, d'une pénétrante intelligence, a

été érigée, dans cette ville nommée Indrapura, l'auguste Haromādevī, pour l'accroissement du mérite spirituel de la sœur cadette de sa mère, la princesse Po ku lyaṅ Çrī Rājakula, autrement appelée Haradevī.

Pour le mérite de son mari le roi Çrī Paramabuddhaloka, l'excellente Po ku lyaṅ Çrī Rājakula, connaissant les mérites...... a érigé cet Indraparameçvara.

Dans la même année çaka, la même princesse a érigé un Rudraparameçvara pour l'accroissement du mérite de son père. Et pour l'accroissement du mérite de sa mère, elle a érigé cette Rudromā avec piété.

v-vii. Victoire à la glorieuse déesse nommée Haromādevī, qui est le portrait de la princesse Rājakula Haradevī ; à l'auguste Indraparameçvara ; à l'auguste Rudraparameçvara ; à l'auguste protectrice du monde Rudromā ! Tous trois sont adorés par les dieux et les hommes.

C

Hommage à tous......

Ordre de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmadeva de donner au dieu Çrī Indraparameçvara, à la déesse Çrī Haromādevī, au dieu Çrī Rudraparameçvara, à la déesse Çrī Rudromā l'exemption (?) de tout impôt. Si une personne prend [1] les serviteurs ou les biens de ces divinités, que ce scélérat tombe (?) dans l'enfer Mahāraurava. Et de plus : si une personne fait prospérer [2] ces divinités ou les biens de ces divinités, que cet homme noble aille au ciel et à la délivrance complète. Toutes ces divinités ont l'usage...... Moi, princesse Lyaṅ Rājakula [3], je fais cette œuvre pie comme legs en ce monde. Si un homme distingué fait prospérer cette œuvre pie, les dieux connaîtront son mérite. Moi, femme, j'adore le dieu Parameçvara.

D

Ordre de...... (Si) cet homme s'abstient (de faire) du mal à moi et du mal à ma famille et du mal à tous les êtres, et si cet homme suit l'ordre (?) de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmadeva (adressé) à moi, Lyaṅ Rājakula, cet homme, savoir... il fera réussir tous les hommes sans distinction à jouir promptement du ciel et de la délivrance.

---

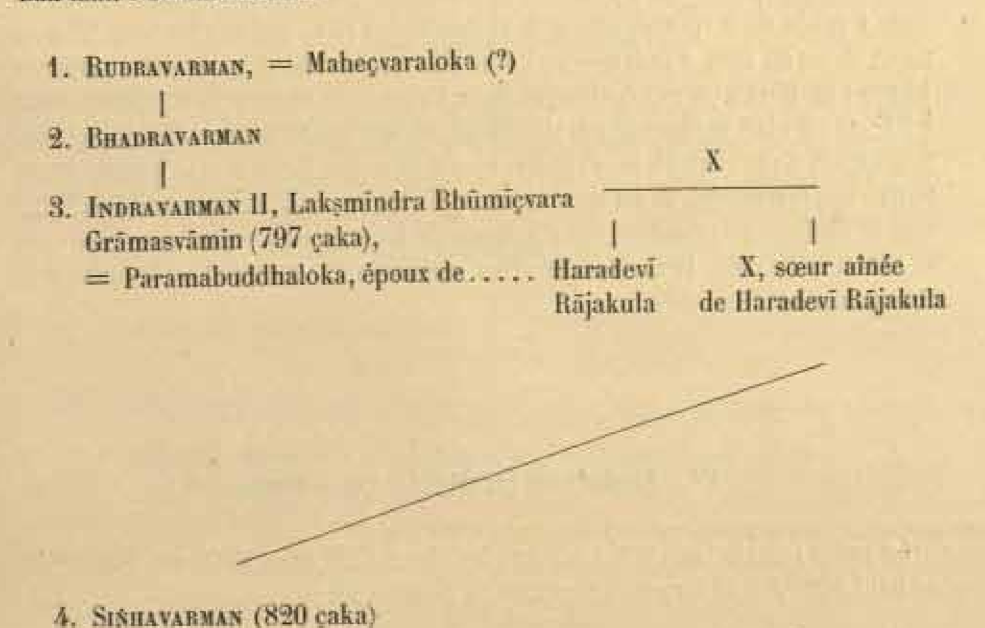
(1) *mavrei* ne peut signifier que « prendre » ; peut-être *vrei* « donner » + préfixe *ma* a-t-il le sens de « se donner » et par suite « prendre ».

(2) *pasyām* vient peut-être de *syam* « beau » + préfixe causatif *pa* ; il correspond au *pālayati* des formules sanskrites.

(3) *karumvïy* = *kumei* (cham moderne) « femme ».

Remarques

L'inscription commence par une invocation en l'honneur de Parameçvara Guheçvara (*supra*, p. 104), que suit l'éloge de Jaya Siṅhavarman. Ce roi, comme on l'a vu plus haut, avait succédé à Indravarman [II], et régnait en 820 çaka (1). Il avait une tante, sœur cadette de sa mère, dont les fondations pieuses font l'objet de l'inscription : elle se nommait Haradevī, princesse Po ku lyaṅ Çrī Rājakula (2). Elle était veuve d'un roi, qui portait le nom posthume de Paramabuddhaloka ; son *abhiṣekanāman* ne nous est pas donné, mais si on considère que le dieu érigé à sa mémoire par sa veuve est appelé Indraparameçvara, on ne peut guère douter que le roi défunt ait eu pour nom de règne Indravarman. Il est en outre vraisemblable que cet Indravarman n'est autre qu'Indravarman [II], prédécesseur de Siṅhavarman. Il était — nous l'avons vu par la charte de fondation du monastère de Lakṣmīndra-Lokeçvara — très favorable au buddhisme, ce qui s'accorde à merveille avec le nom de Paramabuddhaloka que nous supposons qu'il reçut après sa mort. Rien n'empêche que, pour une raison quelconque, la royauté ait passé après lui au neveu de sa femme Haradevī. Dans ce cas, la généalogie qui résulte de nos trois inscriptions de Đong-dương et de Ban-lanh s'établirait ainsi :



(1) La présente inscription était datée (B, l. 10), mais la date a disparu.

(2) Le texte semble distinguer le nom personnel (*nāmadheya*) et le nom officiel (*ājñā*).

Ces quatre rois sont nouveaux : ils se placent entre Vikrāntavarman (776 ç.) et Haravarman, père d'Indravarman [II, qui devient Indravarman III], ce dernier régnant en 840 çaka.

Les temples édifiés par Jaya Siṁhavarman et sa tante étaient situés dans une ville nommée Indrapura (B, ll. 5-8). Or la stèle paraît en place et fait partie d'un monument ruiné. Il est donc très probable que cette stèle, le temple écroulé auprès duquel elle est dressée, enfin les ruines du saṅghārāma de Lakṣmīndrabhūmi-Lokeçvara (ruines de Đong-dương) sont les vestiges de l'ancienne ville d'Indrapura.

Il nous reste à discuter une donnée de la stance A, III : *purīndrapurasampadābhāri*[*ta*]...... *kṛtā ca Bhṛguṇā purāṇasamaye*...... *rir ajitarddhim atra ca bibhartti Campāhvayā.*

La ville ici décrite est appelée Campā. Il s'agit donc de la capitale du royaume. Mais la question est de savoir si l'auteur du document entendait parler en termes généraux de la capitale de Campā, ou s'il identifiait cette *purī Campāhvayā* avec la ville même d'Indrapura. Quelques indices semblent favoriser la dernière conclusion. D'abord les stances III et IV nous disent que la ville « garde *ici* (*atra*) son invincible fortune », qu'elle « brille *ici* » (*iha*) : ces mots sembleraient la localiser à l'endroit où fut érigée l'inscription. Ensuite la ville est dite « parée de la splendeur de la ville d'Indra », ce qui semble une allusion assez claire au nom d'Indrapura. Enfin elle passait pour avoir été fondée par Bhṛgu : or Bhṛgu passait également pour l'auteur du sanctuaire de Bhadreçvara à Mĩ-sơn ; il était naturel que la ville voisine d'Indrapura le revendiquât pour son fondateur. Ce ne sont là, je le répète, que de simples indices susceptibles d'une autre interprétation. Il est cependant utile de signaler comme une possibilité que la capitale du Champa, sous le règne de Jaya Siṃhavarman, était peut-être à Indrapura, dont l'emplacement est aujourd'hui occupé par le village de Đong-dương.

* * *

IV. Pied-droit inscrit de Dong-duong

La petite inscription gravée sur un pied-droit de la tour S.-O. mesurant 0,10 de haut sur 0,13 de large, se compose de deux lignes :

(1) sarvvaṃ Kālakṣetraṃ (2) Ṅauk laṅā kṣetraṃ.

« Tout le champ Kāla, le champ de sésame Ṅauk. »

Cette inscription offrirait un certain intérêt, s'il était possible de la dater, car nous aurions là un *terminus ad quem* pour la construction de l'édifice. L'écriture est d'aspect archaïque : elle n'offre pas ces fleurons excessifs et ces traits brisés

qui caractérisent l'écriture de la basse époque; au contraire, les fleurons sont absents et les traits continus. Il faut remarquer aussi la notation de la voyelle *e* par un signe placé au-dessus de la ligne. Cette notation est, à une exception près, constante dans les deux stèles étudiées plus haut; dans le nº 6 de la stèle de Po Nagar (887 çaka), elle s'emploie concurremment avec la nouvelle, qui consiste à placer le signe sur la ligne, au niveau des autres lettres ; enfin dans l'inscription B. 3, du pilier gauche de Po Nagar (972 çaka), celle-ci est seule appliquée. Je conclurais donc, avec toutes les réserves que commande un texte aussi court, qu'il ne doit pas être postérieur à 1050 A. D. et peut être notablement antérieur à cette date.

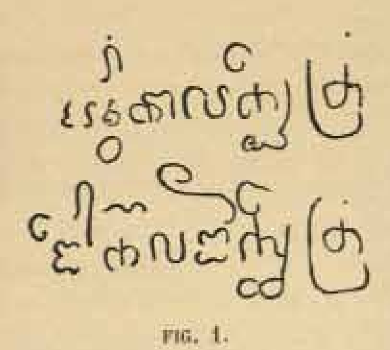


FIG. 1.

* * *

V. Bloc inscrit de Mi-son

Texte

(1) di çakarāja 713 hurei 5 vañun vulān 8 (?) [1] vṛhaspativāra ma(2)gha naksatra vṛçcikalagna kāla yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmmadeva (3) punaḥ yāṅ po ku Çrī Jaya Īçāna Bhadreçvara karaṇa kīrtti yaça di bhūmima(4)ṇḍala niy.

Traduction

En çaka 713, le 5e jour [2] de la lune croissante du 8e (?) mois [3], le jeudi, sous le nakṣatra Maghā, le Scorpion étant à l'horizon, au temps de S. M. Vijaya Çrī Harivarmmadeva, (a été édifié) de nouveau le dieu Çrī Jaya Īçāna-Bhadreçvara pour la gloire sur cette terre.

---

(1) Chiffre de forme inconnue. V. *infra*, pp. 117, 119.

(2) *Hurei* = *harei*, jour.

(3) Dans le mode de compter le temps actuellement en usage chez les Chams, les jours et les mois sont désignés par un numéro d'ordre (sauf les deux derniers mois qui ont un nom spécial) ; le mois est divisé en deux quinzaines : *bangun*, la lune croissante ; *ranaṃ*, la lune décroissante. (Aymonier, *Grammaire de la langue chame*, p. 37.) C'est exactement le système de notre inscription.

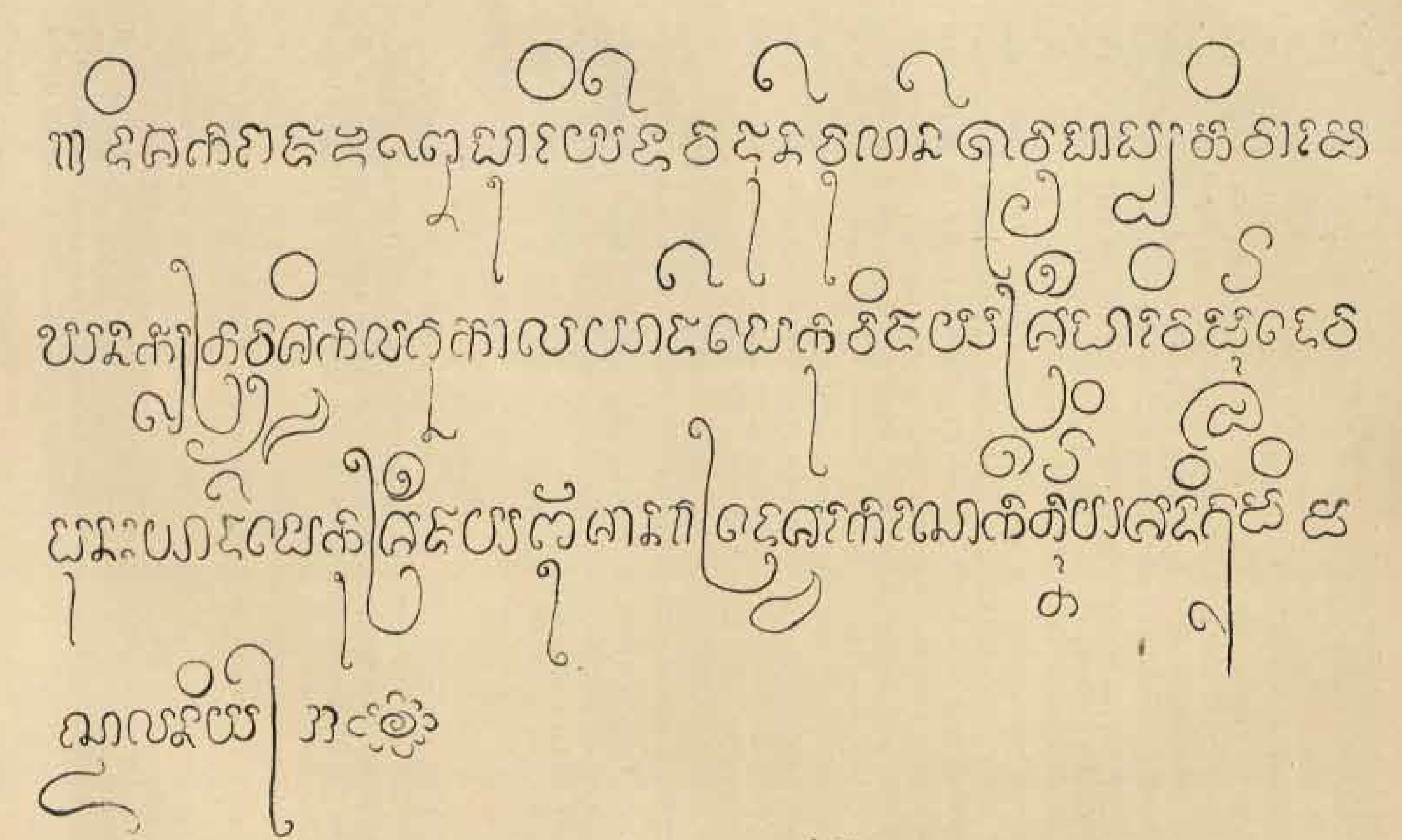


FIG. 2. BLOC INSCRIT DE MỈ-SƠN

REMARQUES

Ce document soulève une question assez embarrassante. Il résulte en effet des calculs de M. Barth (*infra*, p. 117) que la date, telle qu'elle est donnée ci-dessus est fausse ; on ne peut parvenir à en faire concorder les éléments qu'au moyen d'une correction (*magha*, corr. *mārga*) qui nous paraît bien forte pour être facilement admise ; car le texte est parfaitement net, et il est peu vraisemblable que l'auteur de l'inscription ait commis une aussi grossière méprise que la confusion de deux astérismes. D'ailleurs cette correction même ne nous tirerait pas d'embarras.

Le texte porte en effet : en çaka 713, au temps du roi Harivarman. Or en 713 le roi régnant ne s'appelait pas Harivarman. Satyavarman, qui régnait encore en 706 ç., eut pour successeur immédiat son frère Indravarman Ier, qui était encore sur le trône en 721 ç. Donc, en 713, le roi pouvait être soit Satyavarman, soit Indravarman, suivant la date, encore inconnue, à laquelle eut lieu le changement de règne, mais il ne pouvait porter le nom de Harivarman.

Harivarman, toutefois, n'est pas très éloigné de l'époque où le place, à tort, l'inscription de Mī-sơn : il succéda à Indravarman Ier entre 723 et 735 ç. Il avait épousé une sœur de Satyavarman. Il eut pour successeur son fils Vikrāntavarman, entre 739 et 751 ç. Par conséquent, si on admet que notre inscription est effectivement du règne de Harivarman — et il est peu probable que l'erreur porte sur cette donnée, — la date possible a pour limites extrêmes 723 et 751 çaka.

NOTE SUR LES DATES DE DEUX INSCRIPTIONS DE CAMPĀ

PAR M. A. BARTH

I

L'une des deux inscriptions de Đong-dương (*supra*, p. 89), contient la date suivante (stèle I, face B, XV) :

> dīpte çrī-çākarāje muninavagiribhis toyadhṛtsūryyaputre
> çṛṅgīne dvandvajīvodayabhṛgujayute kāvyavāre jabhūje
> kaulīrendau ca puṣye çucisitadivase pañcame çrīvivṛddhe

Cette date se vérifie parfaitement, bien qu'elle contienne quelques *anekārthas* qui compliquent le travail :

1° le chiffre même de l'année, où *giri* peut signifier 7 ou 8. En réalité il a ici le sens ordinaire de 7, car çaka 897, qu'on le prenne comme révolu ou comme courant, ne donne de vérification pour aucun des cas possibles ;

2° *ina*, qui peut désigner le soleil ou Vénus, mais qui désigne ici évidemment le soleil, puisque Vénus se trouve au composé suivant ;

3° le nom du mois, *çuci*, qui peut désigner Jyaiṣṭha ou Āṣāḍha. En réalité, et contrairement à l'usage ordinaire, il désigne ici Jyaiṣṭha, car Āṣāḍha ne fournit un vendredi, ni pour çaka 797 révolu ou courant, ni pour 897 révolu ou courant.

Les données sont donc : çaka 797, 5e *sudi* de Jyaiṣṭha, le vendredi, Saturne se trouvant dans le Verseau, le soleil dans le Taureau, Jupiter, l'horoscope et Vénus, dans les Gémeaux, Mars dans la Bélier, la lune dans le Cancer, sous le nakṣatra Puṣya.

L'année çaka 797, comme cela était à prévoir, est l'année révolue, et l'année chrétienne correspondante est 875 A. D. Le 5e *sudi* de Jyaiṣṭha répond au vendredi 13 mai (vieux style ; 17 mai nouveau style), jour où le cinquième tithi de la quinzaine claire, dans les environs de Tourane (32° 18' E. et 16° N. de Lankā) a fini 18 h 32 m après le lever du soleil.

A ce lever, le soleil était à 49° 30' de longitude vraie, c'est-à-dire de 19° 30' dans le Taureau. La lune était à 51° 30' plus loin, à 101° de longitude vraie, c'est-à-dire de 11° dans le Cancer. Elle est entrée dans Puṣya 1 h 7 m après le lever du soleil de Tourane. Elle s'y trouvait par conséquent depuis 1 h 5 m quand les Gémeaux ont quitté l'horizon qu'ils ont occupé de 42 m à 2 h 42 m après ce même lever. Le moment spécifié dans l'inscription est donc compris entre 1 h et 2 h 1/2 après le lever du soleil.

La vérification n'est pas moins satisfaisante pour les planètes. Saturne était à 324° 32' de longitude moyenne, c'est-à-dire de 24° 32' dans le Verseau; Jupiter était à 82 24', c'est-à-dire de 22° 24' dans les Gémeaux ; Mars était à 3° 18', c'est-à-dire d'autant dans le Bélier. Pour Saturne et pour Jupiter, nous pouvons nous contenter de cette approximation de la longitude moyenne. Nous le pouvons très probablement aussi pour Mars, malgré sa proximité du commencement du Bélier; car il n'est pas à supposer que, tous les autres résultats se trouvant conformes, il soit seul à faire exception.

Mais il n'en est pas de même pour Vénus, dont la longitude moyenne était de 49° 28', c'est-à-dire dans le Taureau. Cette longitude en effet, dans le comput indien, est celle-même du soleil, les digressions de la planète, qui peuvent dépasser 47°, étant ainsi simplement supprimées. Il nous faut donc calculer la longitude vraie au jour donné, en employant pour cela les procédés fastidieusement longs des Hindous; car il est bien entendu que toutes ces déterminations sont celles que fournissent les données et les méthodes indiennes, nullement celles que pourraient fournir nos mesures modernes.

Nous trouvons ainsi, la longitude moyenne de Vénus étant 49° 28', que sa longitude vraie était 69°, c'est-à-dire qu'elle se trouvait dans les Gémeaux (de 9°) à la place qui lui est assignée dans l'inscription.

Estimons-nous heureux que la stance sragdharā, toute longue qu'elle est, n'ait pas permis au *joshī* indigène de nous endosser encore la vérification de la position de Mercure, pour lequel il eût fallu également calculer la longitude vraie.

II

La petite inscription chame de Mi-sơn (*supra*, p. 113) est datée, d'après l'interprétation de M. Finot, de l'année çaka 713, 5e *sudi* du 8e mois, le jeudi, sous le nakṣatra Maghā, le Scorpion étant à l'horizon.

Cette façon de numéroter le mois, au lieu de le désigner par son nom, est insolite, autant que je sache, du moins dans nos inscriptions en langue sanscrite. De plus le signe donnant le numéro du mois est douteux, bien qu'il ressemble à un 8 plus qu'à tout autre chiffre. On est donc tenté de lire comme M. Finot. Seulement, donnée comme ci-dessus, la date est impossible *a priori*.

En effet les années çaka commençant avec le mois lunaire de Caitra, le 8e mois serait Kārttika. Or, dans ce mois, la lune est en conjonction avec le soleil dans la Balance ; il est donc absolument impossible qu'environ cinq jours plus tard, elle se trouve dans Maghā, qui est dans le Lion. Et de fait, dans le cas présent, au 5e sudi de Kārttika, en 713 çaka révolu (= 7 octobre 791 A. D., un *vendredi*), la lune était dans Pūrvā Aṣāḍhā ; pour l'année çaka courante, nous aurions le 17 octobre 790 A. D., un *samedi*, avec le même nakṣatra, lequel est dans le Sagittaire, à plus de 120° plus avant dans le zodiaque que Maghā.

Pour trouver un 5e jour de la quinzaine claire correspondant à ce dernier nakṣatra, il faut donc évidemment nous rapprocher de beaucoup des premiers mois de l'année çaka. Les limites précises seraient assez longues à déterminer; car toutes les quantités qui sont à considérer, mois solaire et lunaire, jour civil et jour lunaire, signe du zodiaque et nakṣatra, l'heure même du jour, puisqu'elle est donnée (le lever du Scorpion), sans compter les intercalations possibles, chevauchent les unes sur les autres. Mais, d'une façon générale, on peut dire qu'il est inutile de chercher en dehors des mois de Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣāḍha, qui sont respectivement le 2e, le 3e et le 4e mois de l'année çaka. Çrāvaṇa, le 5e mois, auquel on pourrait songer — car le signe en question offre aussi une certaine ressemblance avec le chiffre 5 — est lui-même exclu. Dans le cas présent, il donnerait, pour l'année révolue et l'année courante, respectivement un lundi et un mercredi, avec le même nakṣatra, Hasta, dans les deux cas.

Or, aucun des trois mois, Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣāḍha, au 5e jour de la quinzaine claire, ni pour l'année çaka 713 révolue, ni pour l'année courante, ne donne le jour de la semaine et le nakṣatra correctement ; dans aucun cas nous n'obtenons un jeudi.

Les résultats du calcul ne peuvent pas, il est vrai, prétendre à une exactitude rigoureuse. Nous ne savons pas au juste à quel Siddhānta le rédacteur de la date a emprunté ses données fondamentales ; nous ignorons surtout comment il évaluait la différence horaire entre Lankā et Tourane, que nous sommes obligés de prendre dans nos cartes. Toutefois les exemples fournis par les inscriptions déjà publiées, l'exemple précédent surtout, provenant de la même région et à peu près de la même époque, ne laissent pas grande marge en ce sens, surtout en ce qui concerne le jour de la semaine ; ils nous obligent au contraire à considérer la vérification de la date jusqu'ici comme absolument compromise.

On peut supposer, pour sortir d'embarras, que l'année çaka, au lieu d'être comptée de Caitra en Caitra, ait été comptée ici exceptionnellement de Kārttika en Kārttika. Les mois en question, Vaiçākha, Jyaiṣṭha et Āṣāḍha, qui deviennent ainsi respectivement le 7e, le 8e et le 9e mois, tombent alors, pour l'année çaka révolue, dans l'année 702 A. D., et c'est pour cette année çaka révolue seulement que nous avons à les examiner ; car, pour l'année courante, ils se confondent avec les mois de l'année révolue comptés de Caitra en Caitra, que nous avons déjà écartés comme inadmissibles. Or, cette nouvelle vérification ne se fait pas mieux que la précédente, et nous sommes ainsi réduits à déclarer que, avec le nakṣatra Maghā, la date est désespérée.

Mais ce nakṣatra est-il bien Maghā ? L'original porte *magha nakṣatra* ; si, au lieu de corriger *magha* en *maghā*, on pouvait le corriger en *mārga*, le nakṣatra en question serait Mṛga ou Mṛgaçīrṣa, qui correspond à la fin du Taureau et au commencement des Gémeaux, et qui nous obligerait à reculer encore davantage vers le commencement de l'année çaka. Or, il se trouve que,

pour le premier mois de l'année çaka 713 courante et comptée régulièrement, pour Caitra, nous obtenons enfin une vérification satisfaisante : le jeudi 25 mars 790 A. D. Ce jour, le 5e tithi de la quinzaine claire a fini à Tourane 16 h 1/2 après le lever du soleil ; le soleil était à 3° 1' de longitude, dans le Bélier, et le Scorpion s'est levé environ 13 h 1/2 après lui ; à ce moment, la lune était dans le nakṣatra Mṛga.

Le signe incertain désignant le mois peut-il passer pour une variante fleuronnée de la deuxième forme du chiffre 1, différente de la forme plus archaïque que ce chiffre présente dans la date même 713 ? C'est en tous cas la seule solution que j'aperçoive : à son défaut la date serait fausse.

LA FÊTE DES EAUX A PHNOM-PENH

PAR M. ADHÉMARD LECLÈRE,

Administrateur des Services civils, Résident au Cambodge.

Les treizième, quatorzième et quinzième jours de la lune croissante du mois d'Àsŏč, qui correspondent aux 25, 26 et 27 octobre 1901, fut célébrée à Phnom-Penh la fête que les Européens désignent sous le nom de « fête des eaux » et que les Cambodgiens nomment *thvœ bŏn pranăṅ tuk ṅo*, « fête de la joute des pirogues [à poupe et à proue] redressées en pointe », ou *thvœ bŏn loi pratip*, « fête des feux flottants ». Cette fête dure trois jours. Le dernier, qui correspond chaque année au jour de la pleine lune d'Asŏč (pâli *Assayuja*), ferme la saison du *vossa* (pâli *vassa*), des pluies, ou de la retraite des religieux, et ouvre la période de trente jours pendant laquelle a successivement lieu, dans tous les monastères, la fête de la distribution des vêtements à ces mêmes religieux (*thvœ bŏn kathĕn*, pâli *kaṭhina*).

Un autre *thvœ bŏn loi pratip*, qui eut lieu les 13e, 14e, 15e jours de la lune croissante de *Kadĕk* (pâli *Kattika*), en 1901 les 23, 24 et 25 novembre (1) a clos cette période de trente jours; elle ne fut que la répétition de la fête d'octobre.

* * *

Il est impossible de savoir aujourd'hui des Cambodgiens à quelle époque il faut faire remonter l'origine de la « fête des eaux », et si cette cérémonie est du rituel buddhique ou si elle est un vestige de la vieille croyance brahmanique (2). Néanmoins, une tradition qui ne comporte aucune date et qui nomme un roi légendaire d'on ne sait quel pays, mais qu'on attribue quelquefois au Cambodge, dit qu'elle fut décidée par un râja nommé Praḥ bât saṃdač Mahâ

---

(1) En 1903, les 3, 4 et 5 novembre. Il n'y a plus eu de fête des eaux en Àsŏč.

(2) Un manuel d'éducation siamoise par demandes et réponses, le *Kichanŭkit*, enseigne que toutes les fêtes qui sont célébrées dans le cours de l'année « proviennent des brahmanes, parce que, dans le temps passé, la plupart des brahmanes étaient professeurs en notre pays. Si nous suivons ainsi leurs coutumes, c'est qu'on assure que les cérémonies doivent être faites afin d'attirer le bonheur et la prospérité sur le pays et afin de récolter les fruits de l'œuvre ».

Prakam ou Práḥ Khvam, entouré de purohitas, d'ācāryas, de pandits et de tous les membres de la famille royale, sur la proposition d'un tuteur du royaume ou premier ministre, très savant et très illustre, dont le nom était Thmeñ Čei.

Thmeñ Čei est le héros d'une légende bien connue au Cambodge. Il est célèbre pour son esprit, pour les farces qu'il lui suggérait, et aussi pour les services qu'il rendit à son roi tout en se moquant de lui. Mais rien n'autorise à croire que ce personnage ait vécu et que son maître, le rāja non nommé dans la légende écrite, mais que la tradition que je viens de rapporter désigne sous les titres de Práḥ bàt saṃdač Mahà Prakam, ait régné. Ils sont probablement l'un et l'autre des créations littéraires d'origine hindoue, adaptées au goût des Khmèrs par un traducteur très ancien.

Quoi qu'il en soit de ce prince et de son ministre, si on observe bien tous les détails de la fête des eaux, — ainsi que la nomment les Européens du Cambodge et du Siam, à notre époque et au cours des trois derniers siècles, — on remarque qu'elle comporte quatre parties bien distinctes.

La première est le *thvœ bŏn pranăṅ tuk ňo*, la « fête des courses de pirogues à hautes poupe et proue ».

La seconde est le *kăt práḥ prăt* ou « coupe de la lanière sainte », qui s'achève par une course d'ensemble à laquelle toutes les pirogues prennent part.

La troisième partie est la purification royale.

La quatrième est le *thvœ bŏn loi pratip* ou fête des feux flottants, que les Siamois nomment *săt loi kăthŏng*.

Je vais décrire ces fêtes et essayer d'en découvrir l'origine et la signification.

I

A Phnom-Penh, deux belles et grandes pirogues royales, couvertes d'un roof de bois, sont amarrées côte à côte, un peu au-dessous de la maison de bains du roi et de ses femmes, qui est établie sur un radeau de bambous, à quelques encâblures de la belle pirogue dorée sur laquelle voyageait Norodom, quand il lui plaisait, jadis, de se faire remorquer jusqu'à Oudong.

A deux cents mètres de là, au milieu du fleuve, le yacht royal le *Lutin* (1) et deux petites chaloupes sont pavoisées aux couleurs françaises et cambodgiennes.

Entre les deux pirogues accouplées, — préparées pour recevoir le roi, sa suite et ses invités, — et la flottille, on voit deux petites pirogues légères, immobiles sur leurs ancres, et bien en face l'une de l'autre. Elles portent chacune un étendard rouge de forme triangulaire et sont montées l'une et l'autre par un homme vêtu et coiffé de rouge. Ces hommes sont assis devant un gong et armés d'un

(1) Le même qui a été détruit par le feu sur la côte d'Annam, le 23 mars 1903.

solide bâton pour le frapper. Ce sont les pointeurs du succès, ceux qui, en battant la peau de buffle, indiqueront à mesure qu'elles passeront entre eux, les pirogues triomphatrices.

Les eaux du Tonlé-Sap se sont renversées depuis quelques jours : elles coulent maintenant vers la mer ; le Grand-Lac qui, pendant six mois, a reçu les flots du Mékhong, les lui rend et reçoit celles des plaines qu'il avait inondées. Maintenant que la fonte des neiges a cessé sur l'Himalaya et que les pluies qui arrosent le bassin du grand fleuve indochinois sont devenues rares, la partie inférieure du fleuve est alimentée par le Grand-Lac, et les eaux descendent ; c'est à peine si elles ont découvert deux décimètres de berge depuis huit jours. Pour atteindre les jonques royales, il faut suivre un pont, long de 250 mètres, formé de planches jetées sur des faisceaux de bambous, et passer près du très haut mât de pavillon du roi, au sommet duquel flotte l'étendard bicolore des Khmèrs et duquel descendent, attachés aux haubans, cent petits étendards triangulaires également bicolores ; il y en a de jaunes et rouges, de rouges et bleus, de verts et jaunes etc. Tout cela est pittoresque et donne à cette fête un caractère difficile à imaginer en Europe.

Quand paraît le roi, — culotté d'un magnifique sampot cambodgien en soie que maintient aux reins une lourde ceinture d'or à la boucle ornée d'une superbe émeraude, vêtu d'un paletot blanc à boutons d'or, les jambes couvertes de bas de soie noire retenus au-dessus des genoux par des jarretières d'or, chaussé de souliers découverts en cuir mordoré, coiffé d'un képi de général de division et portant aux doigts des bagues ornées de brillants magnifiques, — la musique royale joue l'hymne royal et, quand le Résident supérieur paraît quelques instants après, c'est la *Marseillaise* que répètent les cuivres énormes des musiciens cambodgiens. Tout est en fête, et, sur toute cette joie passent les beaux rayons d'un soleil un peu voilé et la brise très douce et très rafraîchissante qui souffle du nord-est et fait fermer les éventails et les ombrelles.

L'okñâ kralâhôm ou chef des transports par eau, auquel les Européens donnent le titre de « ministre de la marine », est à son poste, assis sur une natte, les jambes ramenées tantôt à droite, tantôt à gauche, à la cambodgienne, dans une pirogue à seize pagaies retenue à la main le long d'une corde tendue en avant des jonques royales. Devant lui sont les insignes de sa fonction, la boîte à bétel en or et différents vases et autres petits objets, également en or ou en *toñvā* (alliage d'or et de cuivre).

C'est lui le grand ordonnateur de la fête et c'est à lui que le roi va transmettre ses ordres.

Dans une autre pirogue, un autre mandarin, le *Tép Arĕun* (Deva Arjuna), qui, lui aussi, a ses insignes posés devant lui, se tient à la disposition de l'okñâ kralâhôm pour porter ses ordres et en assurer l'exécution. Puis voici les pirogues des hauts dignitaires qui se tiennent un peu au-dessous des jonques royales, et leurs pagayeurs vêtus de blanc et très corrects.

Les pirogues qui doivent prendre part à la course sont massées au-dessous du groupe formé par celles dont je viens de parler et défilent une à une. Elles sont toutes faites d'un seul tronc d'arbre creusé à la hache et ouvert au feu. La poupe et la proue sont hautes sur l'eau et se relèvent gracieusement. En avant se tient le chef des rameurs, le *nak thom*, qui, armé d'une courte rame peinte en rouge et ornée de jolies dorures, tout à l'heure, en descendant, donnera la mesure et décrira des moulinets de victoire en poussant des cris de joie pour encourager les rameurs ou les pagayeurs. A l'arrière, debout, est celui qui gouverne et qui, avec sa longue rame libre de toute attache, maintient ou corrige la direction. Au milieu se trouve le bouffon, celui qui improvise les drôleries, les polissonneries, les vérités quelquefois, qu'il chante en grimaçant de la face, en gesticulant des mains et des hanches, et que les rameurs soutiennent en chantant en refrain : *aya ! aya !* Elles passent, toutes ces pirogues, une à une, à quarante mètres environ des jonques royales, lentement ; les unes montées par des rameurs debout, les autres par des pagayeurs assis, d'autres encore par des rameurs assis à l'avant et debout à l'arrière, quelquefois au nombre de quarante ; et la foule rit des grimaces des bouffons, des poses bizarres qu'ils prennent, des grivoiseries qu'ils jettent à la face du roi, des dames cambogiennes, des Français quelquefois.

Vos femmes sont belles, ô Français, leur teint est blanc, et c'est beau ; mais leur nez est long, et celui de nos femmes, moins belles, est court.

O femmes, vous avez ce qu'il faut (¹) pour la joie de vos époux, ne l'avez-vous pas pour la mienne ?

Il a plu beaucoup cette année, le fleuve a débordé ; il y aura beaucoup de riz et de joie. Toutes les femmes seront grosses du fait de leurs maris ou du fait de leurs amants. Peu importe !

Au temps de Chaufa Bên on avait dix filles pour une barre d'argent et cinq veuves pour une demi-barre ; maintenant il faut cinq barres pour avoir une fille et les veuves ont autant de prétentions que les filles.

Nous portons des sampots et les Français portent des pantalons comme les Chinois, mais nous portons les cheveux comme les Français et les Françaises les portent comme les Annamites.

Les Cambodgiennes sont amoureuses toute la nuit, les Annamites sont amoureuses toute la journée. On dit que les Françaises ne sont amoureuses que dans la soirée.

O filles, retirez vos sampots, afin que je voie celle d'entre vous qui me plaît le mieux.

Je suis laid, j'ai le pied bot, j'ai avalé mes dents, et les abeilles viennent déposer leur cire à l'angle de mes yeux ; mes cheveux sont crépus et mes narines sont noires et sales comme la bouche des femmes annamites. Cependant il y a cinq belles et jeunes dames qui se disputent mes faveurs.

Les chiens se saluent en se reniflant au....., les Français en se donnant la main, et nous baisons nos épouses en les reniflant au visage ou au sein..... cela dépend de l'heure.

O femme, je ne sais pas ce que j'ai depuis six mois ; ça me fait chaud dans la poitrine quand je vous vois, et je pleure la nuit quand je ne vous vois plus.

O femmes, vous êtes rusées, mais je suis amoureux ; — vous me prendrez tout mon argent, mais je vous prendrai pour épouses et vous ferez cuire le riz de votre mari ; — vous êtes

(¹) Il est impossible de traduire exactement ; notre langue ne le permet pas.

rusées, mais vous deviendrez grosses et vous allaiterez mes enfants; — vous êtes rusées, mais je serai le maître de maison et vous serez mes servantes; — vous êtes rusées, mais vous m'aimerez et je vous battrai; — vous êtes rusées, vous êtes très rusées et pour vous venger de moi vous me ferez..... cornette.

Et les pirogues défilent et le roi sourit; les femmes rient à gorge déployée, et c'est une joie quand l'un des bouffons grimaçants lance une grivoiserie bien tournée.

La dernière pirogue est passée, elle a pris place parmi les autres à mille mètres au-dessus de nous et le signal est donné. Elles partent deux par deux, à intervalle de cinq à six minutes, et les voici toutes en route, luttant de vitesse, fendant les eaux, les soulevant à l'avant, les rejetant en branche d'hélice sur leurs flancs, et la rivière devient houleuse, mamelonnée de vagues, et les deux jonques royales où nous sommes roulent comme en pleine mer. Les hommes rament avec vigueur, les pagayeurs piochent avec violence et les *nak thom*, dont le corps à chaque coup de rame ou de pagaie est rejeté en arrière, battent la mesure avec leurs rames peintes et dorées, poussent des cris d'encouragement, de triomphe, de dépit, et tout cela passe devant nous comme une charge, comme une cohue. Les hommes rouges battent les gongs, et les pirogues, quand elles ont passé le point terminus qu'ils indiquent, décrivent ensemble des courbes très gracieuses et, sans jamais s'aborder, viennent se ranger au-dessous de nous pour recevoir leurs prix et pour repartir avec leurs bouffons qui chantent et qui grimacent, afin de tenter de nouvelles chances et de courir une autre course.

Il y a sept ou huit courses semblables, puis c'est la grande course, celle où toutes les pirogues courent à la fois, après avoir été alignées sur deux ou trois rangs.

II

Pendant qu'on procède à cet alignement, deux bakous [1] tendent la sainte courroie en travers du fleuve et le *Prohm Čei* (sanscrit *Brahma Jaya*), assis à la cambodgienne dans une pirogue montée par sept rameurs, la main armée d'un sabre neuf, se dispose à couper le *prăḥ prăt*.

Mais revenons en arrière et voyons ce que prescrit le rituel.

Tout d'abord le rituel des bakous dit :

« Les saints *purohitas* sont tenus avant toute chose d'inviter les *Prăḥ pañca kṣatriyas* (les cinq augustes kṣatriyas) à sortir de la retraite (*čeñ prăḥ vossà*). » Ces cinq kṣatriyas, me dit un bakou, sont Nārāyaṇa Içvara, Gaṇeça, Kaccāyana (le grammairien au gros ventre) et Prakam ou Praḥ Khvam. Ce dernier

(1) Ce mot indique probablement leur origine, * *Pagu* = *Pégu*.

personnage est celui auquel la tradition attribue la fête des eaux et dont Thmēñ Čei fut ministre.

Le rituel continue ainsi : « Le chef du magasin des pierres précieuses et des joyaux (*khlāñ moni ratana*) remettra et fournira pour les offrandes aux devas : cinq *damlĕñ* (1) d'argent, vingt-cinq bougies *bèḥ bak* (longues de 10 centimètres et grosses comme le pouce), soixante bougies dites *trèng* (2) et trois paquets de baguettes odoriférantes.

« Le chef du magasin des étoffes (*khlāñ kòssayaphàs*, skr. *kauçeya-vastra*) fournira pour le même objet: huit *au* (3) de cotonnade blanche, huit *slà thor* (4), huit *slà truòi* (5), dix *slà čom* (6), quatre noix de coco débarrassées de leur bourre, un bol de sésame et un bol de haricots.

« Le chef du magasin des riz et des paddys (*khlāñ phuč sàlĕi*) fournira cinq boules de riz cuit, soixante bougies dites *yich* (7), huit plateaux de fruits déposés sur un lit de riz blanc, un plateau de paddy grillé (*lāĕ*) et un bol de farine de riz. »

Toutes ces offrandes sont déposées dans le Prăḥ Hò (8), sur une natte, en présence des statues des cinq personnages susdits, et, après la cérémonie, emportées, utilisées ou consommées par les bakous, car, ici comme partout, le prêtre vit de l'autel. En attendant, elles sont remises dès le matin aux bakous par les magasiniers royaux et présentées aux cinq mahākṣatriyas quelques heures avant la fête des eaux. C'est, me dit-on, une manière de les y convoquer.

Le bakou ou prăhm, aux cheveux noués à l'indienne, en torchon, non au sommet mais derrière la tête, appartient à une famille qui, — en outre des privilèges attachés à sa race de bakou, — a celui de couper la courroie, de porter le titre de *čau poñā prohm čei* et de garder les quatre lances glorieuses (*lompĕñ čei*) qui, dit-on, sont aussi anciennes que l'épée sacrée et la lance qui sont conservées au palais du roi dans le Praḥ Hò. Ces quatre lances, dont n'ont jamais

(1) Unité de poids de 37 gr. 50 environ.

(2) Bougies longues de 20 centimètres et d'un diamètre de 5 millimètres (le diamètre de l'herbe *trèng*).

(3) Mesure de dix coudées, c'est-à-dire de quoi faire un vêtement, *au*.

(4) Petit cube de tronc de bananier supporté par trois baguettes placées en pied de marmite et portant trois rangs de feuilles de bétel.

(5) Petits paquets de feuilles de bétel, de noix d'arec et de bâtonnets odoriférants, dont l'enveloppe est un morceau de feuille de bananier.

(6) Semblables aux *slà thor*, sauf en ce que les feuilles de bétel, au lieu d'être ouvertes, sont roulées.

(7) Bougies longues de 8 centimètres, diamètre de 5 millimètres. Peut-être du pâli *ijjā*, sacrifice.

(8) Le *Prăḥ Hò* est le petit pavillon carré qui se trouve à droite de la maison de fer, et à droite de la porte qui donne sur la rue qui sépare le palais du Vat Prăḥ Kèv. C'est là que sont gardés par les bakous le *prăḥ khăn* ou glaive sacré et la lance du vieillard aux concombres, le fondateur de la dynastie.

parlé les auteurs qui ont écrit sur le Cambodge, sont conservées de père en fils par la famille du *ċau poñā prohm ċei*, dans la province de Baray, au village du Pràsàt (skr. *prāsāda*), c'est-à-dire de la Tour. Ce sont ces quatre lances qui sont portées à l'armée par quatre *prohm ċei*, qui se tiennent deux à droite et deux à gauche de l'éléphant monté par le roi. Elles ont, croit-on, la puissance de protéger le prince et d'écarter de lui les ennemis qui tentent de l'approcher et les flèches qui lui sont lancées.

Le bakou actuellement en fonctions est, en ce moment et depuis douze ans déjà, un nommé *Kèv* (prononcez *Kéo*). Le rituel cité plus haut dit à son sujet : « Il lui sera remis par les chefs des magasins tout ce qui lui est nécessaire pour le *sèn ċôṅ prāt* ou « sacrifice des bouts de courroie ». Le chef du magasin des bijoux et des joyaux lui remettra cinq damlĕṅ d'argent [1], vingt grosses bougies, quarante bougies dites *trèng*, deux paquets de baguettes odoriférantes et une robe brodée de fleurs [2]. Le chef du magasin des étoffes devra lui fournir un langouti rouge, long de sept coudées, une ceinture, une enveloppe de boîte à bétel rouge, dix coudées d'étoffe blanche, un *slà ċom*, cinq *slà snà*, quatre plateaux de fruits, deux poulets bouillis, deux services de plats posés sur deux plateaux, deux services de dessert posés sur deux plateaux. Le *ċau poñā srĕi nokor bal* (skr. *çrī nagarabala*), ou gardien du royaume, — qui est une sorte de préfet de police, — devra lui fournir pour cette cérémonie un sabre neuf, et le *ċau poñā rāċ vara nukŏl* lui fournira la courroie. »

Ces divers articles sont pour ses offrandes aux divinités, ses besoins personnels, son vêtement, sa nourriture et son ornement.

Quand l'heure du « sacrifice des bouts de courroie » est arrivée, c'est-à-dire, rituellement, quand la lune commence à roser l'horizon à l'est et que le soleil se couche à l'ouest, le *ċau poñā prohm ċei*, vêtu de rouge et la tête couverte d'un serre-tête ou calotte rouge, fait avancer sa pirogue et en fait maintenir l'avant, où il est assis, à deux mètres de la courroie tendue, et prononce en cambodgien cette formule, la tête levée et les mains jointes :

Om ! Je viens inviter dame Kaṅkiṅ prāḥ Thorni [3] et dame Praḥ Koṅkā [4] à venir avec moi, afin d'éloigner en ce moment le malheur de ma tête, de mes épaules, de ma poitrine, des pores de ma peau, de mon estomac, de mon foie, de mes poumons. Je prends la sainte eau (*gaṅgā*) et je la verse afin d'écarter très loin de moi le malheur. O toi, malheur! je connais ton origine et je sais que tu peux m'atteindre au bout des doigts, aux jambes, aux ongles aussi bien qu'aux muscles des reins et de la chair. Mais je prends l'eau sainte et je la verse et je la jette afin de t'écarter très loin, afin que tu ne sois pas près de moi pour me gêner. — Om ! j'invite le Buddha, le Dharma et le Saṅgha à me protéger en mon œuvre sainte.

---

[1] Actuellement 12 $.

[2] Cette robe n'est plus remise aux bakous depuis quarante ans.

[3] Skr. *Dharaṇī*, la terre personnifiée.

[4] *Gaṅgā* le fleuve personnifié.

Alors il prend de l'eau déjà consacrée par cette formule : « Je vous salue, o Nārāyaṇa, et vous les Bienheureux, venez consacrer cette eau, écartez de nous les dangers et apportez-nous des mérites », et la verse dans le fleuve. Puis il saisit le glaive, fait avancer la pirogue qui le porte, lève son arme et se rejette en arrière pendant que les pagayeurs laissent l'embarcation, emportée par le courant, s'écarter de la courroie. Puis il fait un signe, la pirogue est ramenée près de la courroie, il lève l'arme et de nouveau se rejette en arrière, comme s'il avait peur de la trancher. La pirogue l'y ramène une troisième fois, il lève son arme et tranche d'un seul coup la sainte courroie.

Alors, pendant qu'il prend la fuite, les pirogues alignées, pour lesquelles la section de la courroie a été un signal, s'élancent en avant et filent à toutes rames ou pagaies. Les rameurs raidissent leurs bras, les pagayeurs piochent le fleuve avec des cris de joie et d'enthousiasme, pendant que les conducteurs guident avec une habileté consommée toutes ces embarcations qui glissent les unes près des autres, qui ne doivent pas s'aborder ni du corps, ni des rames, et qui s'aspergent de l'eau qu'elles soulèvent à la poupe et rejettent loin de leurs flancs. Alors, c'est un spectacle merveilleux que ces cent pirogues (elles étaient cinq cents autrefois) qui s'avancent comme une armée à l'assaut, et qui, de loin, donnent, avec leurs joyeux pagayeurs debout, l'idée d'une cavalerie au galop, qui passe en coup de vent, saluée des mille cris de tout un peuple joyeux.

Quelle est la signification de cette partie de la fête des eaux ? Que veut dire cette section de la sainte courroie par un bakou ? Voilà ce qu'il est malaisé de déterminer et de savoir des lettrés cambodgiens.

La tradition européenne, tant au Siam qu'au Cambodge, qui remonte au moins au XVIIe siècle, considère cette cérémonie comme une supercherie destinée à faire croire que les eaux d'inondation, que les eaux du grand fleuve au Cambodge, ne peuvent se retirer ou se renverser qu'avec la permission du roi. On observe avec soin, disent les auteurs qui ont parlé de cette fête, les signes qui annoncent le retrait des eaux (1) et on célèbre la fête au moment où l'inondation commence à baisser. Le fait que la fête doit être célébrée exactement le jour de la pleine lune d'Asoč suffit à démontrer l'inanité de cette opinion

---

(1) Et cette erreur de croire que le but de la fête était de maintenir le peuple dans cette croyance que les eaux ne se retireraient pas si le roi ne leur donnait l'ordre de s'écouler, a fait écrire ceci au Père Tachard : « Le roi avait coutume autrefois en cette occasion de faire la cérémonie de couper les eaux, c'est-à-dire de frapper la rivière de son poignard au temps de la plus grande inondation, et de commander aux eaux de se retirer, mais ce prince ayant reconnu depuis plusieurs années que les eaux montaient encore quelquefois malgré l'ordre qu'on leur avait donné de descendre, a abandonné cette ridicule cérémonie, » qui devait avoir lieu en 1685 le 28 octobre. — Voir *Voyage de Siam des pères jésuites*, Amsterdam, 1687, page 221.

L'abbé de Choisy dit aussi : « On dit qu'ils (les astrologues) ne se trompent presque jamais. Il y a pourtant douze ans que le roi ayant marqué un jour pour couper les eaux, il plut et

très simpliste, et le fait qu'on la renouvelle souvent un mois plus tard, — un autre jour de pleine lune, — n'est pas pour la justifier. Il faut donc la rejeter et la mettre au compte des gens qui trouvent plus facile d'expliquer au mieux de leur esprit les choses qu'ils ne comprennent pas que d'en déterminer le sens par une enquête près des habitants et par l'étude des raisons qu'on en donne ou qu'on en peut admettre. Je sais bien que ces raisons sont difficiles à découvrir et qu'ils est probable qu'elle se perdent dans la nuit des temps. Cependant il valait mieux avouer qu'on ne savait quelle raison donner de cette fête que de fournir une explication que la date fixe à laquelle elle est célébrée contredit expressément.

Quoi qu'il en soit, j'ai voulu connaître les raisons qu'on en donnait et j'ai interrogé les gens du peuple et les lettrés. Les premiers prétendent que cette fête a pour but de témoigner aux déesses de la Terre et des Eaux, nāṅ Prâḥ Thorni et nāṅ Koṅkā notre reconnaissance pour les bienfaits dont elles nous comblent et de leur marquer notre regret de les polluer de nos ordures [1]. Mais cela, me dit un prince, n'est pas l'opinion des lettrés. Ceux-ci prétendent que cette fête des régates, y compris la coupe de la sainte courroie, a pour but, comme la fête du commencement de l'année, *krūt saṅkrān*, d'empêcher les génies mauvais de la Terre et des Eaux de dévaster le royaume. Il est difficile de choisir entre ces deux opinions ; elles n'expliquent pas d'ailleurs la section de la courroie. J'avoue cependant que l'opinion populaire me paraît plus séduisante, sinon mieux fondée.

L'examen de la cérémonie peut-il nous en révéler l'origine?

Le fait qu'elle est présidée par un bakou ou prāhm (brāhmaṇa), par celui qui est chargé de la garde des quatre lances sacrées, à l'exclusion des religieux du Buddha, semble indiquer que son origine est brahmanique. Le fait que trois des cinq soi-disant kṣatriyas évoqués sont Viṣṇu, Çiva, Gaṇeça, et que l'invocation du prohm čei s'adresse aux déesses Dharaṇī et Gaṅgā confirme cette hypothèse.

L'invocation au Triratna et le nom de Kaccāyana donné à l'un des cinq kṣatriyas sont apparemment des détails de date postérieure, qui ne prouvent rien contre l'origine brahmanique d'une cérémonie qui ne contient aucun trait

---

tous les beaux balons (pirogues) furent gâtés. Les astrologues furent chassés et depuis on n'a pas fait la cérémonie..... Le roi allait commander aux eaux de se retirer de dessus les terres ; et les talapoins ne l'y faisaient aller que quand ils voyaient que les eaux allaient se retirer, ce qu'ils connaissaient à une certaine marque ». (*Journal de voyage de Siam*. Trévoux, 1712, page 242.)

(1) Monseigneur Pallegoix a recueilli cette opinion au Siam : c'est la fête des « offrandes expiatoires à l'ange du fleuve pour lui demander pardon de s'être lavé ou d'avoir fait ou jeté des ordures dans ses eaux » ; mais au lieu d'appliquer cette opinion à la coupe de la courroie, il l'attribue au *loi pratip* et écrit : « Ces offrandes consistent en petits radeaux de bananier garnis de cierges allumés, et ornés de fleurs et de petits étendards ; on les fait flotter la nuit et ils vont se perdre dans la mer ». Voir *Description du royaume Thaï ou Siam*, I, 251.

essentiel de caractère buddhique et à laquelle les moines ne prennent aucune part rituelle.

Cette partie de la fête que je vais décrire, et qui suit la coupe de la courroie, ne va pas contredire cette opinion.

III

Quand la dernière pirogue est passée, alors que les acclamations du peuple cessent et que la lune commence à quitter l'horizon, les bakous, vêtus de leur costume de cérémonie, longue blouse en mousseline lamée d'or, s'approchent de la jonque royale et présentent au roi le *tĭk sãň* (1), c'est-à-dire l'eau de la conque marine, qu'ils ont puisée au fleuve et consacrée par la formule que j'ai dite plus haut trois jours avant la fête, et parfumée avec de la fumée de cire d'abeille brûlée et d'autres parfums plus efficaces. Le roi prend la conque marine de la main gauche et, devant le peuple, devant tous les dignitaires de son palais, devant tous les princes et toutes les princesses, après avoir regardé la lune qui monte dans le ciel, verse quelques gouttes d'eau consacrée dans sa main droite et s'en lave la figure et les cheveux ; il recommence deux fois cette opération, pour Brahmā, pour Nārāyaṇa, pour Īçvara, disent les bakous ; pour le Buddha, pour le Dharma, pour le Saṅgha, disent les religieux buddhistes (2), et le peuple acclame son prince, et se prosterne pour adorer.

Voilà la cérémonie antique de l'ondoiement, la cérémonie telle qu'elle se pratiquait encore sous l'ancien roi, à Kompong-Luong, à quelques kilomètres d'Oudong, la vieille capitale, grandiose, populaire, solennelle et très exactement rituelle. Elle n'est plus cela aujourd'hui, elle n'est plus aussi majestueuse ; le roi se présente moins solennellement au peuple et agit moins pour lui et devant lui ; mais tout se fait encore, plus discrètement, loin du peuple, afin d'être plus loin des Européens moqueurs ; et de cet abandon des anciennes coutumes, le peuple khmèr gémit et s'attriste.

Peut-être avons-nous tort de ne pas faire tout ce qui dépend de nous pour conserver ces cérémonies, qui sont des fêtes nationales pour le peuple khmèr et des motifs de joie.

IV

Quand le roi s'est ainsi lavé la face et la tête, quand il s'est, par l'eau du fleuve national, parfumée et consacrée, purifié en présence de son peuple, il

(1) Cette cérémonie n'a plus lieu depuis un certain nombre d'années. Je la rapporte cependant parce qu'elle faisait partie de la fête et pour en garder le souvenir.

(2) Cette cérémonie du lavage de la face et de la tête du prince a lieu aussi le jour du couronnement, pendant les éclipses de soleil et de lune, à l'occasion du premier jour de la nouvelle année, etc.

s'assied, et les feux flottants (*loi pratip*) commencent à défiler. Ce sont des pirogues sur lesquelles on a chargé des représentations d'animaux de toutes sortes et de grandeur nature, en papier maintenu par une armature de lamelles de bambou, vraies lanternes vénitiennes, éclairées à l'intérieur par des bougies. Elles passent, et tout autour d'elles, autrefois, — il y a quelques années à peine, — le peuple lançait par milliers d'autres petites embarcations en feuilles ou en tronc de bananier, les *loi käntöñ*, chargées de riz, de gâteaux, de vivres choisis, et éclairées par des bougies et des baguettes odoriférantes qui brûlent sans flamme. Et le roi, la famille royale, les dignitaires grands et petits, comme disent les Cambodgiens, les gens du peuple, s'adressant aux esprits des aïeux venus à la fête, joignaient les mains et leur disaient : « Allez aux pays, aux champs que vous habitez ; allez aux montagnes, aux pierres, aux arbres qui vous servent de résidence ; allez ! retournez ! Au mois, à la saison, au temps, à l'époque ultérieure, vos fils et vos petits enfants penseront à vous ; alors vous reviendrez, vous reviendrez, vous reviendrez ! »

Et le courant emporte loin de la ville les *loi pratip* du roi et les *loi käntöñ* du peuple. Ce sont les âmes des ancêtres du peuple cambodgien qui, munies de vivres, avec des torches pour éclairer leur route, retournent aux pays mystérieux où elles attendent, soit dans le bonheur, soit dans la détresse, mais toujours dans l'espérance, le jour de leur réincarnation.

Cette partie de la fête est-elle d'origine buddhique ou brahmanique ? Je n'y vois rien de buddhique et elle est très ancienne ; les religieux du Buddha n'y prennent aucune part en tant que religieux.

V

Pendant ce temps, les bakous détachent les deux tronçons (*čöñ*) de la sainte courroie (*práḥ prăt*), en font un paquet qu'ils enveloppent dans un morceau de cotonnade blanche toute neuve qui leur a été donnée le matin, et l'emportent dans la province de Ponhéa-lư, à phum Péak-Prat, ou « village de la courroie suspendue ». Là, elle est suspendue aux branches d'un arbre qui abrite un petit autel voué au génie de l'endroit, le Nak Ta Dañkôm (1). Je n'ai pu savoir pourquoi la sainte courroie est déposée en cet endroit, mais on m'a affirmé, et je le crois, que ce lieu a été choisi lors de la création d'Oudong, après la prise et la destruction de Lovêk par les Siamois, en 1583. Avant cette date, le dépôt des bouts de la sainte courroie avait lieu près de Lovêk, à un village qui portait le même nom que celui qui le reçoit aujourd'hui : phum Péak-Prat. Antérieurement à la fondation de Lovêk, le dépôt aurait eu lieu aux environs de la grande capitale d'Entipath qu'on nomme aujourd'hui Angkor-Thom.

---

(1) Dañkôm est le nom du canton et de la rivière qui arrose ce canton.

DEUX ITINÉRAIRES DE CHINE EN INDE

A LA FIN DU VIIIe SIÈCLE

PAR M. PAUL PELLIOT

Professeur à l'École française d'Extrême-Orient

La science géographique fit en Chine de très grands progrès sous la dynastie T'ang (618-906). Malheureusement nombre de ses plus importants monuments sont aujourd'hui perdus. Le plus ancien des traités géographiques généraux compilés à cette époque, le 括地志 *Kouo ti tche,* publié en 642, ne nous est parvenu que par fragments [1]. Le grand traité de 賈耽 Kia Tan (730-805) [2], son 十道志 *Che tao tche*, « Description des dix régions », n'est plus guère connu que par les citations qu'en fait à la fin du xe siècle le 太平寰宇記 *T'ai p'ing houan yu ki* [3]. D'un autre *Che tao tche* ou 十道圖 *Che tao t'ou* publié au début du IXe siècle par 李林甫 Li Lin-fou, le *Sin t'ang chou* nous donne le titre, mais il faut recourir à l'épigraphie pour en retrouver un passage [4]. Seule, une seconde œuvre de géographie générale compilée par Li Lin-fou, le 元和郡縣圖志 *Yuan ho kiun hien t'ou tche*, en 40 chapitres, qui date de 806-820, a échappé aux ravages du temps ; encore a-t-elle perdu au cours des siècles plus de six chapitres et toutes ses cartes [5]. C'est donc une heureuse chance que le *Sin t'ang chou* ou *Nouvelle histoire des*

---

(1) Cf. Chavannes, *Le défilé de Long-men*, dans *J. A.*, juillet-août 1902, p. 144. Les fragments subsistants du *Kouo ti tche* ont été réunis par 孫星衍 Souen Sing-yen et publiés par lui en 1797 dans son excellent 岱南閣叢書 *Tai nan ko ts'ong chou.*

(2) Sur Kia Tan, voir le très important mémoire de M. Chavannes, *Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise,* dans *B. E. F. E.-O.*, III, 244. — Cet ouvrage de Kia Tan est celui qui est cité dans le *Sin t'ang chou*, k. 176, p. 1 vo, sous le titre de 貞元十道錄 *Tcheng yuan che tao lou,* « Description des dix régions dans la période *tcheng-yuan* (785-805) ». Le *T'ai p'ing houan yu ki* donne aussi le titre de 十道述 *Che tao chou.* Sous les T'ang, la Chine était divisée en dix régions appelées 道 *tao.*

(3) Le *T'ai p'ing houan yu ki* de 樂史 Yo Che a été publié en 976-983 ; sur cet ouvrage, cf. Wylie, *Notes*, p. 35, et *B. E. F. E.-O.*, II, 338-339.

(4) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 717, et le 孫淵如文集 *Souen yuan jou wen tsi,* section 岱南閣文集 *Tai nan ko wen tsi*, II, 11.

(5) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 716-718.

T'ang (1) nous ait conservé, sous une forme peut-être abrégée, un court mémoire géographique compilé par Kia Tan dans la période 貞元 *tcheng-yuan* (785-805) (2) et qui est du plus haut intérêt pour la géographie historique de l'Asie tout entière. Il est formé d'une série d'itinéraires conduisant de Chine en Corée, en Asie Centrale, en Inde et jusqu'à Bagdad. Dans sa traduction du voyage de Song Yun en 518-522 (3), M. Chavannes a cité une partie de l'itinéraire menant à Khoten. Il a publié ceux de Harachar à Koutcha et de Koutcha à Aoulié-ata dans ses *Documents sur les Tou-kiue occidentaux* (pp. 7-10). J'étudie aujourd'hui ceux du Tonkin (4) en Inde par le Yunnan et de Canton en Inde par les mers du sud. J'y ai joint d'autres itinéraires du 蠻書 *Man chou* (5) et du *Sin t'ang chou* qui complètent sur certains points ceux de Kia Tan.

Le premier itinéraire part du Tonkin. En effet le Tonkin était alors depuis de longs siècles partie inhérente de l'empire chinois. Conquis une première fois dès le IIIe siècle avant notre ère au temps de Ts'in Che-houang-ti, le Tonkin et l'Annam septentrional formèrent sous les Han antérieurs (206 av. J.-C. à 24 ap. J.-C.) et postérieurs (25-220) les trois commanderies du 交阯 Kiao-tche (région de Hanoi), du 九眞 (environ le Thanh-hóa?) et du 日南 Je-nan (environ le Quảng-bình?) (6). Quand au début de notre ère des relations com-

---

(1) Au k. 43 下, p. 13 r°-16 v°.

(2) La fin de l'année 805 est occupée par la 1re année 永貞 *yong-tcheng*.

(3) *B. E. F. E.-O.*, III, p. 390, n. 9.

(4) Le Tonkin fut une province chinoise depuis la chute du royaume de 南越 Nam-yue (Nam-việt), en 111 av. J.-C., jusqu'en 968 de notre ère, à l'exception du temps des 李 Li antérieurs (544-602) et des 吳 Wou (Ngo) (939-965).

(5) Le *Man chou* en 10 k. est l'œuvre de 樊綽 Fan Tch'o, qui est mentionné dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 中, p. 2 r°) comme un secrétaire de 蔡襲 Ts'ai Si, gouverneur chinois au Tonkin. Lors des troubles de 862, qui amenèrent la mort de Ts'ai Si, Fan Tch'o put s'enfuir en emportant les sceaux de son chef. Il publia son livre au début de la période 咸通 *hien-t'ong* (860-873) (cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 66, p. 11). Le *Man chou* fut perdu comme livre indépendant au début des Ming, postérieurement cependant à la compilation du *Yong lo ta tien*. C'est dans le *Yong lo ta tien* que les érudits du XVIIIe siècle allèrent chercher les longs extraits classés sous diverses rubriques, et divisèrent arbitrairement ces fragments en dix chapitres, sous prétexte de se conformer au nombre original. Le *Man chou* fut édité en caractères mobiles au Wou-ying-tien en 1774 ; c'est de cette édition princeps que je me suis servi. Il y a bon nombre de réimpressions, tant dans les réimpressions collectives d'ouvrages édités au Wou-ying-tien que dans des collections comme le très précieux 雲南備徵志 *Yun nan pei tcheng tche*. Une édition marquant les noms propres a été récemment donnée dans le 漸西村舍叢刻 *Tsien si ts'ouen chö ts'ong k'o* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 518). Le *Man chou* mériterait d'être intégralement traduit et commenté.

(6) Ces identifications sont traditionnelles, mais, pour la commanderie du Je-nan tout au moins, il est assez difficile de déterminer exactement quelles régions étaient soumises à sa juridiction. La solution doit varier sans doute suivant les époques. Cf. *infra*, dernière partie du premier itinéraire.

merciales ou politiques s'établirent régulièrement entre la Chine et les pays des mers du sud, le Kiao-tche, c'est-à-dire le Tonkin, fut le point terminus de cette navigation ; c'est au Kiao-tche que les envoyés de Marc-Aurèle débarquèrent en 166 de notre ère ([1]). Pendant les troubles des Bonnets Jaunes qui désolèrent la Chine proprement dite à la fin du IIe et dans la première partie du IIIe siècle, le Tonkin fut relativement calme ; les *Mémoires sur l'Annam* ([2]) nous ont conservé le nom de quelques Chinois qui y vinrent alors chercher asile. Dans la répartition de l'empire entre les trois royaumes, le Tonkin échut aux Wou, fixés à Nankin : quand en 226 un marchand venu des confins de l'Orient méditerranéen, Ts'in-louen, arriva au Tonkin, c'est sur la cour des Wou que le dirigea le préfet chinois du Kiao-tche ([3]). Peu après, le gouverneur chinois Lu Tai envoyait des fonctionnaires « répandre au sud la civilisation du royaume », et le Lin-yi, le Fou-nan venaient en conséquence apporter le tribut ([4]). Comme le dit le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 33 v°), tous les royaumes des mers du sud qui depuis le temps des Han sont venus rendre l'hommage, « prenaient forcément la voie du Kiao-tche » ([5]).

Cependant les navigateurs empruntèrent peu à peu la route la plus directe pour se rendre en Chine, et Canton l'emporta finalement sur le Tonkin. C'est à Canton que s'embarqua entre autres au VIIe siècle le pèlerin Yi-tsing. Mais le déplacement ne se fit pas sans luttes. La province de Canton était réellement comprise dans les limites de la Chine propre, au lieu que le Tonkin constituait une sorte de protectorat, et les gens de Canton prétendaient monopoliser à leur profit les bénéfices du commerce étranger. En 792, le gouverneur du 嶺南 Ling-nan (c'est-à-dire des deux Kouang) adressa un rapport au trône ([6]), se plaignant de ce que les navires étrangers avaient pris depuis quelque temps l'habitude de se rendre au 安南 Ngan-nan (le Tonkin actuel), et demandant à ce qu'un délégué, auquel se joindrait un fonctionnaire de l'administration provinciale,

---

([1]) M. Parker (*China Review*, t. XX, p. 339) a eu l'idée extraordinaire de faire débarquer les envoyés de Marc-Aurèle à Mergui au Tennasserim, pour les faire passer ensuite par Mandalay sur l'Iraouaddy, Xieng-hong dans les Sipsong-panna du Yunnan et Vinh sur la côte d'Annam. Cette hypothèse, qui va d'ailleurs contre les textes, ne résiste pas à l'examen d'une carte.

([2]) 安南志畧 *An nam chi lược*. Réédition japonaise de 1884, ch. 10, p. 1 ; trad. Sainson, pp. 389-390.

([3]) Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, pp. 47-48.

([4]) Cf. *Mémoires sur l'Annam*, ch. 7, p. 5 v° ; trad. Sainson, p. 330 ; *B. E. F. E.-O.*, III, 251, 303.

([5]) Ce n'est pas à dire qu'on n'allât pas déjà à Canton. Mais l'exemple de Fa-hien, qui, parti des Détroits pour Canton, fut entraîné par la tempête jusque sur les côtes du Chan-tong, explique qu'on ait longtemps préféré le cabotage le long de la côte annamite.

([6]) Cf. 資治通鑑補正 *Tseu tche t'ong kien pou tcheng* (ou « *Tseu tche t'ong kien* revu et corrigé »), éd. lithogr. de Changhai, 1902, k. 234, p. 2 v°.

fût envoyé au Tonkin pour y interdire le commerce. L'empereur allait faire droit à cette demande, mais 陸贄 Lou Tche (1) présenta des observations. « Ce que cherchent les navires marchands des pays lointains, dit-il, c'est uniquement le gain. Traitez-les bien, et ils viendront; tracassez-les, ils partiront. Kouang-tcheou (Canton) était depuis longtemps un lieu de rendez-vous pour les navires étrangers. Voilà que tout d'un coup ceux-ci changent et vont en Annam; si ce n'est qu'ils étaient victimes de trop d'exactions, c'est que rien ne les attire plus (à Canton). Mais qu'on ne s'adresse pas pour cela à la Cour et qu'on ne trouble pas davantage le cœur de l'empereur. D'ailleurs du 嶺南 Ling-nan (les deux Kouang) et de l'Annam, il n'y a aucun qui ne soit terre du souverain; les fonctionnaires de l'intérieur et les fonctionnaires de l'extérieur sont tous serviteurs du souverain. Pourquoi faudrait-il accorder foi au Ling-nan pour fermer l'Annam? Donner de l'importance aux fonctionnaires de l'intérieur en traitant légèrement ceux de l'extérieur? Pour ce qui est de ce rapport, j'espère qu'on s'en tiendra là ». Il ne fut pas en effet donné suite au projet; l'événement prouva d'ailleurs que le rôle de Canton lui était dévolu par sa situation géographique même plutôt que par des règlements. L'itinéraire de Kia Tan par les mers du sud part de Canton; c'est à Canton que venaient débarquer les marchands arabes du IXe siècle. L'indépendance de l'Annam en 968 mit définitivement le Tonkin hors de question, et la fortune de Canton, contrebalancée un moment par celle de Zaytoun, ne fut réellement battue en brèche que par les Européens au milieu du siècle dernier.

Le protectorat d'Annam fut créé au Tonkin par les T'ang en 679, et c'est à ce moment que le nom d'Annam (Ngan-nan en chinois, pronon. annamite An-nam) fait son apparition. Le pays avait d'abord formé sous les Han la commanderie de 交趾 Kiao-tche (Giao-chỉ). Je n'arrive à déterminer qu'assez approximativement où était à la fin du VIIIe siècle le siège du protectorat d'Annam, point de départ de notre premier itinéraire.

En 866 ou tout au début de 867, le général chinois 高駢 Kao P'ien, ayant triomphé des Nan-tchao qui avaient conquis le Tonkin, construisit la ville forte de 大羅 Ta-lo (Đại-la). Mais cette ville elle-même était sur l'emplacement de la ville de 羅 Lo (La) construite en 824 par 李元嘉 Li Yuan-kia sur les bords du 蘇歷江 Sou-li-kiang (Tô-lịch-giang). De plus Li Yuan-kia avait déplacé pour des raisons géomantiques, mais, à ce qu'il semble, légèrement, l'enceinte de 大羅 Ta-lo (Đại-la) construite en 808 par 張舟 Tchang Tcheou, et l'enceinte de Tchang Tcheou n'était à son tour qu'une réfection de la ville forte du même nom édifiée en 791 par 趙昌 Tchao Tch'ang en agrandissant la ville de Lo (La) construite en 767 par 張伯儀 Tchang Po-yi. Il

---

(1) Lou Tche est une des belles figures de l'époque des T'ang. Il vécut de 754 à 805. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, nº 1406; *Kieou t'ang chou*, k. 139; *Sin t'ang chou*, k. 157.

est donc possible que le siège du protectorat d'Annam ait été à la fin du VIIIe siècle sensiblement au même endroit où s'éleva ensuite la ville de Kao P'ien. Or l'emplacement de la ville de Kao P'ien est parfaitement déterminé ; elle s'élevait à l'angle nord-ouest du Hanoi actuel, du côté du nouveau champ de courses ; on y voit encore des levées de terre qui sont les restes des anciens remparts. Le long de ces levées continue à couler le Tô-lịch-giang ou Sông Tô-lịch, dont le nom a duré jusqu'à nos jours. Pratiquement, on pourrait donc placer à Hanoi le siège du protectorat d'Annam (1). Telle est en effet la solution qui me paraît probable, mais il ne faut pas oublier qu'il y a une inconnue au problème, c'est l'importance du déplacement de 824. Le *Sin t'ang chou* (k. 43 上, p. 8) dit qu'en 825 le siège du protectorat d'Annam fut transféré à la sous-préfecture de 宋平 Song-p'ing (Tông-bình) ; or, bien que le *Cang mục* annamite (section prélimin., ch. 4, p. 32) n'établisse aucun lien entre le déplacement de la ville en 824 par Li Yuan-kia et ce transfert de 825, il semble qu'il s'agisse du même évènement, et on en devrait conclure que puisque c'est seulement en 824 ou 825 que le siège du protectorat fut transféré au siège de la sous-préfecture de Song-p'ing qui correspondrait aux restes actuels de Đại-la, c'est qu'auparavant ce protectorat était établi dans une autre sous-préfecture, en fait, selon le *Sin t'ang chou* (k. 43 上, p. 7 v°), à la sous-préfecture de 交趾 Kiao-tche. Les listes du *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 33 v°) et du *Sin t'ang chou* (k. 43 上, p. 8 r°) nomment la sous-préfecture de Song-p'ing en tête de tous les autres districts de la préfecture principale du protectorat d'Annam, ce qui implique bien que le Đại-la de 824, qui resta dès lors siège du protectorat, constituait administrativement la sous-préfecture de Song-p'ing. C'est pourquoi aussi le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 33), ne plaçant plus le siège du protectorat à la sous-préfecture de Kiao-tche, dit qu'il faut, à partir du siège du protectorat, faire dix *li* au nord-est pour pénétrer sur le territoire de la sous-préfecture de Kiao-tche. Mais on se heurte alors à de nouvelles difficultés. Dans la période *tcheng-yuan* (785-805), c'est-à-dire avant le transfert de 824, le siège du protectorat se trouvait encore à la sous-préfecture de Kiao-tche ; comment alors expliquer que, pour aller du siège du protectorat à 峯州 Fong-tcheou (Phong-châu), on traverse encore cette sous-préfecture ? De plus les positions indiquées par le *Kieou t'ang chou* semblent sujettes à caution : le même texte nous montre successivement la sous-préfecture de 朱鳶 Tchou-yuan (ann. Châu-diên) comme commençant à cinq cents *li* à l'est du siège du protectorat, et la préfecture secondaire de Tchou-yuan comme commençant à cinq cent quarante-neuf *li* au nord de ce même siège du protectorat ; ajoutons que les

---

(1) Cf. *Cang mục*, *s. a.* 767, 791, 808, 824, 867 (où la date cyclique est fausse d'un an) ; G. Dumoutier, *Etude historique et archéologique sur Hoa-lư*, dans *Bullet. de géogr. histor. et descript.*, 1893, p. 38.

Annamites (*Cang mục*, section préliminaire, ch. 2, p. 10 v°) placent Tchou-yuan dans la préfecture de 永祥 Yong-siang (Vĩnh-tường) de la province de Sơn-tây, c'est-à-dire vers le nord-ouest et à moins de cent *li*. Enfin le siège même de la sous-préfecture de Kiao-tche paraît avoir varié. Une étude détaillée et systématique de cette ancienne organisation chinoise du Tonkin permettra seule peut-être de résoudre ces contradictions. Pour le moment, avec une chance d'erreur de trente ou quarante kilomètres, je considérerai Hanoi comme le point de départ de l'itinéraire de Kia Tan.

Je ne trouve pas trace avant l'époque des T'ang d'une tentative faite par les Chinois pour mettre en relations le Yunnan et le Tonkin. Au début du VIe siècle, le grand ouvrage hydrographique de Li Tao-yuan, le 水經注 *Chouei king tchou*, semble muet à ce sujet. Dès les premiers siècles de notre ère, les Chinois avaient cependant plus ou moins organisé administrativement le Yunnan septentrional et occidental. Mais dans le Yunnan méridional, le Kouei-tcheou et tout le haut Tonkin, des populations aborigènes échappaient à l'action des gouvernements du Sseu-tch'ouan et du bas Fleuve Rouge. Les relations du Tonkin et du reste de l'empire étaient assurées par la voie maritime, par la côte du golfe du Tonkin et par le Kouang-si. Si en 638 le gouverneur du Kiao-tche 李道彥 Li Tao-yen mena vraiment une expédition contre les indigènes du Kouei-tcheou septentrional (1), ce dut être pour maintenir la liberté de ses communications par le Kouang-si avec la cour établie à Si-ngan-fou.

Les populations aborigènes qui se trouvaient sur la route de Hanoi au Yunnan septentrional étaient rangées par les Chinois en deux grandes catégories, les 獠 Lao (2) et les 爨 Ts'ouan, ces derniers plus strictement cantonnés au Yunnan. Les anciens documents qui concernent les Lao n'ont pas encore été mis en œuvre (3). Les Lao occupaient le haut Tonkin et une partie du Kouei-tcheou et du Sseu-tch'ouan. Ils ne semblent pas devoir être rattachés aux populations « de la race de 盤瓠 P'an-hou », que les Chinois nomment 猺 Yao, et qui, sous le nom de Man, sont répandues au Tonkin dans le bassin de la Rivière Claire, du Sông Gan et du Sông Bang-giang ; mais une étude spéciale sera nécessaire pour déterminer quels peuvent être leurs représentants actuels.

---

(1) Cf. *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin, k. 328, p. 27 r° de l'éd. xylogr. de 1859 ; trad. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*, p. 113.

(2) Le caractère 獠 est ici l'équivalent du caractère 獠 Lào (cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 獠) et ne doit donc pas se lire ici Leào. Cf. aussi Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 114.

(3) Pour certains renseignements modernes sur les 土獠 T'ou-lao, mais qu'il n'est pas certain a priori qui se rapportent aux mêmes populations, cf. Devéria, *loc. laud.*, pp. 114 sqq. Les renseignements ne sont pas très abondants sur les Lao du haut Tonkin ; la notice de Ma Touan-lin sur les Lao est presque entièrement consacrée à ceux du Sseu-tch'ouan et du Kouei-tcheou.

Qualifiés longtemps de 生獠 ou Lao « crus », c'est-à-dire ne reconnaissant pas la suzeraineté de la Chine, les Lao du haut Tonkin et surtout du Kouang-si paraissent avoir été amenés à composition pour la première fois en 663 par 謝法成 Sie Fa-tch'eng, préfet de 智州 Tche-tcheou (1). Vraisemblablement la puissance chinoise dès ce moment s'affirma peu à peu sur ces tribus ; quand la route du Yunnan fut ouverte au milieu du VIIIe siècle, quelques postes durent être établis aux étapes importantes ; mais aucune organisation d'ensemble des territoires des Lao du haut Tonkin ne fut tentée avant la fin du VIIIe siècle.

Les premiers efforts sérieux pour mettre en communication les possessions chinoises du Kiao-tche et les dépendances yunnanaises de 戎州 Jong-tcheou (2) au Sseu-tch'ouan paraissent d'ailleurs avoir été faits par le nord. Venant du Sseu-tch'ouan, les Chinois, pour atteindre le Fleuve Rouge, se heurtaient aux Ts'ouan du Yunnan oriental. Les Chinois divisaient les Ts'ouan en deux groupes principaux, les 西爨 Si-ts'ouan ou Ts'ouan occidentaux, également appelés 白蠻 Po-man, Man blancs, et les 東爨 Tong-ts'ouan ou Ts'ouan orientaux, également appelés 烏蠻 Wou-man, Man noirs. Parmi les tribus des Man noirs, les textes de l'époque des T'ang nomment les 盧鹿 Lou-lou (3) que les historiens de l'époque mongole identifient aux 猓玀 Lo-lo (4) de leur temps, les Lolo actuels du Sseu-tch'ouan et du Yunnan ; les Lolo seraient donc les représentants de la fraction orientale des Ts'ouan. Les Ts'ouan occidentaux étaient surtout établis autour du Yunnansen actuel, et au nord-est ils s'étendaient sur la préfecture actuelle de 曲靖 K'iu-tsing. Les Ts'ouan orientaux se trouvaient au sud-est des Ts'ouan occidentaux ; au sud, ils s'étendaient jusqu'à 步頭 Pou-t'eou (5). Ce point méridional de Pou-t'eou était bien connu de nom des Chinois établis dans le nord du Yunnan ; ils savaient que c'est par là qu'ils entreraient en communication avec le Tonkin et la mer ; aussi vers le milieu du VIIIe siècle tous leurs efforts tendaient-ils à ouvrir la « route de Pou-t'eou ».

Mais où se trouvait Pou-t'eou ? Dans sa traduction de Ma Touan-lin (6),

---

(1) Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 35 v°; *Sin t'ang chou*, k. 43 上, p. 8 v°. — Tche-tcheou se trouvait à l'est de la préfecture secondaire actuelle de 河池 Ho-tch'e, dépendant de la préfecture de 慶遠 K'ing-yuan au Kouang-si.

(2) Jong-tcheou correspond actuellement à la sous-préfecture de 宜賓 Yi-pin, siège de la préfecture de 敘州 Siu-tcheou au Sseu-tch'ouan.

(3) Cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 8 v°.

(4) Cf. *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 65 v°.

(5) Cf. *Man chou*, k. 4, p. 1 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, pp. 7 v°-8 r°. Selon le *Man chou*, k. 6, p. 2 r°, au temps des T'ang les tombes des princes des Ts'ouan occidentaux se voyaient encore en grand nombre dans la vallée de 進寧 Tsin-ning, au sud de Yunnansen.

(6) *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*, p. 272.

d'Hervey de Saint-Denys dit, sans référence précise, que le *Tou che fang yu ki yao* identifie Pou-t'eou à la sous-préfecture actuelle de 普安 P'ou-ngan au Kouei-tcheou, et ce n'est assurément pas là le chemin pour se rendre de Yunnansen à la mer par le Fleuve Rouge. Mais, avec son habituelle négligence, le traducteur a mal lu son texte ; du moins, en deux endroits à ma connaissance (1), le *Tou che fang yu ki yao* dit que Pou-t'eou est le siège de la préfecture actuelle de 臨安 Lin-ngan au Yunnan. C'est à cette solution que conduit d'ailleurs un texte de l'*Histoire des Yuan* (2), selon lequel la préfecture secondaire de 建水 Kien-chouei, qui est l'actuel Lin-ngan, aurait été établie à l'ancienne ville de Kien-chouei bâtie en 806-820 par les Nan-tchao et qui s'appelait anciennement Pou-t'eou. Néanmoins M. Chavannes (3), sans citer cependant aucun texte, paraît tenir pour certain que Pou-t'eou correspondrait à l'actuel T'ong-hai, à environ 60 kilomètres au nord de Lin-ngan. Mais cette opinion me semble difficilement conciliable non seulement avec le texte de l'*Histoire des Yuan*, mais aussi avec l'itinéraire de Kia Tan. En effet Pou-t'eou doit être le point méridional des Ts'ouan ; or Kia Tan range déjà dans les régions occupées par les Ts'ouan la ville de Long-wou qui est à plus de 320 li au sud de T'ong-hai, et que je propose plus loin de placer du côté de Lin-ngan. Sans doute il est un peu étrange que le même endroit ait porté au même temps le double nom de Pou-t'eou et de Long-wou, mais cette anomalie paraît confirmée par ce fait que le nom de Pou-t'eou n'est donné que par des textes parlant de la voie du Yunnan au Tonkin, et que dans les deux itinéraires détaillés remontant du Tonkin au Yunnan, ce nom n'apparaît pas. La localisation de Pou-t'eou à Lin-ngan, ou à plus forte raison à T'ong-hai, a enfin contre elle un texte du *Man chou* (4), selon lequel à quatorze jours au sud de T'ong-hai on

(1) 讀史方輿紀要 *Tou che fang yu ki yao* de 顧祖禹 Kou Tsou-yu, k. 113, p. 11 r° ; k. 114, p. 9 v°.

(2) *Yuan che*, k. 61, p. 10 r° ; le mot 有 *yeou* de l'édition de Changhai est fautif pour 古 *kou*.

(3) Chavannes, *Une inscription du royaume de Nan-tchao*, dans *J. A.*, nov.-déc. 1900, p. 407. L'identification de M. Chavannes me paraît reposer sur les raisons suivantes. Le *Yuan che* dit que la préfecture secondaire de Kien-chouei correspond à l'ancien Pou-t'eou. Or aujourd'hui Kien-chouei n'est que le nom administratif de la sous-préfecture établie au siège même de la préfecture de Lin-ngan. D'autre part, selon le dictionnaire géographique de Li Tchao-lo (k. 5, p. 6), l'ancienne préfecture de Lin-ngan des Yuan se trouvait à cinq *li* au nord-est de la sous-préfecture actuelle de T'ong-hai. Il semble donc que M. Chavannes ait admis que que Pou-t'eou est Kien-chouei, que Kien-chouei est Lin-ngan, mais que Lin-ngan était près de T'ong-hai, donc que Pou-t'eou était près de T'ong-hai. Mais en réalité, sous les Yuan, la préfecture secondaire de Kien-chouei était établie non pas à ce qui était alors le siège de la préfecture de Lin-ngan, mais un peu à l'ouest de son siège actuel (cf. le dictionnaire de Li Tchao-lo, k. 12, p. 14 r°). Je suppose donc que c'est par confusion entre l'ancien et le nouveau siège de la préfecture de Lin-ngan que M. Chavannes a été amené à placer Pou-t'eou à T'ong-hai.

(4) K. 6, p. 3 ; cf. ce texte à l'appendice, n° III.

arriverait à Pou-t'eou, où on s'embarquerait pour descendre le fleuve en trente-cinq jours (¹). Mais outre que les durées semblent beaucoup trop considérables, il résulterait de ce passage que Pou-t'eou ne serait autre que le Kou-yong-pou de l'itinéraire de Kia Tan et de l'un de ceux du *Man chou*. Or, dans le même paragraphe où il est dit qu'on s'embarque à Pou-t'eou, Kou-yong-pou est ensuite porté comme un des points de la route. Devant ces contradictions que je n'arrive pas à expliquer, je persiste, laissant de côté ce dernier texte du *Man chou*, à placer provisoirement à Lin-ngan l'ancien Pou-t'eou.

Le premier des fonctionnaires chinois qui engagea une action énergique pour « ouvrir la route de Pou-t'eou » fut le gouverneur 章仇兼瓊 Tchang-k'ieou Kien-k'iong qui, au début des années 天寶 *t'ien-pao* (742-755), chargea l'administrateur du 越嶲 Yue-hi (²), 竹靈倩 Tchou Ling-ts'ien, de fonder une ville chez les Ts'ouan occidentaux, à 安寧 Ngan-ning au sud-ouest de Yunnansen, afin de se frayer un passage vers l'Annam. Les Ts'ouan se révoltèrent et pour en venir à bout la Chine dut recourir au souverain du royaume naissant du Nan-tchao, P'i-lo-ko, établi au nord-ouest du Yunnan, et à qui elle avait reconnu le titre de « prince du Yunnan » (³). La route du Tonkin semble ensuite avoir été assez souvent suivie. Quand en 751 la Chine, ayant rompu avec le Nan-tchao, envoya contre lui du Sseu-tch'ouan les armées de 鮮于仲通 Sien-yu Tchong-t'ong, 王知進 Wang Tche-tsin conduisit au Yunnan les troupes du Tonkin par la route de Pou-t'eou. Un peu plus tard, en 754, les Chinois envoyèrent 李宓 Li Mi contre le Nan-tchao ; à cette occasion le gouverneur du Tonkin 何履光 Ho Li-kouang mena ses soldats jusqu'à Ngan-ning dont il tenait à posséder les importants puits à sel (⁴). Quand le Nan-tchao eut conquis

---

(¹) Pou-t'eou peut signifier « le Débarcadère » ; cf. Giles, *Dict.*, nº 9485 ; *Cang mục annamite*, II, 13 vº.

(²) La prononciation régulière du second caractère est *souei*, selon le *K'ang hi tseu tien* ; cependant, dans le pays même, le nom entier est prononcé, selon les Anglais, Yue-hsi ; mais *hsi* des transcriptions anglaises peut correspondre à *si* ou *hi*. Devéria (*Frontière sino-annamite*, p. 120), suivi par M. Chavannes (*loc. laud.*, p. 385), écrit *hi* ; j'adopte cette orthographe. M. Rocher (*T'oung pao*, X, 18-19) transcrit tantôt *hi*, tantôt *sun*.

(³) Cf. *Man chou*, k. 4, p. 1 vº ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 8 vº ; inscription de 766, dans Chavannes, *loc. laud.*, pp. 406-407 ; *Tou che fang yu ki yao*, k. 115, pp. 1 rº-2 vº. Je n'ai pas trouvé d'indication précise de date pour ces événements, mais le *Tou che fang yu ki yao* semble avoir raison de les placer au début de la période *t'ien-pao* (742-755). Ils sont en effet forcément antérieurs à la mort de P'i-lo-ko, survenue en 748. — Ayant à parler ici de l'histoire du Nan-tchao, je dois m'excuser de ne pouvoir suffisamment référer le lecteur à l'article de M. Parker, *The old thai or shan empire of Western Yunnan*, paru dans la *China Review*, t. XX, pp. 337 et ss. ; notre exemplaire de la *China Review* est défectueux et ne contient que les huit premières pages de cet article. Je remarque seulement que Ko-lo-fong y est donné (p. 341) comme ayant régné avant P'i-lo-ko ; c'est précisément le contraire qui eut lieu.

(⁴) Cf. *Man chou*, k. 7, p. 2 vº ; *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 2 vº ; *An nam chi lược*, ch. 9, p. 3 rº ; Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, p. 361 ; Chavannes, *Une inscription du royaume de Nan-tchao*, pp. 415 et 425 ; *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, pp. 13 vº, 26 rº ;

la plus grande partie du Yunnan oriental, il ne fut plus question d'expédition à Ngan-ning, mais la Chine maintenait son pouvoir jusqu'à 龍武 Long-wou, du côté de Lin-ngan. Cette région même fut envahie par des tribus hostiles en 766, et le Japonais 朝衡 Tch'ao-heng, qui était alors gouverneur du Tonkin, conduisit une armée à Long-wou et à 得化 Tö-houa (1); c'est sans doute à cette occasion que Tö-houa, Long-wou et 郎茫 Lang-mang furent faits les sièges de préfectures secondaires indigènes (2). Lorsqu'en 789 le Nan-tchao 異牟尋 Yi-meou-siun voulut se réconcilier avec la Chine, comme il craignait que ses messagers ne fussent interceptés par ses anciens alliés les Tibétains, il envoya un émissaire par le Sseu-tch'ouan, un autre par le Kouei-tcheou, et un troisième par le Tonkin (3). Enfin, en 791, la Chine, désireuse d'affermir son autorité sur le haut Tonkin, tenta une organisation d'ensemble des territoires des Lao. Les T'ang avaient coutume d'établir chez les populations non chinoises soumises à l'empire des 羈縻州 *ki-mi-tcheou*; *ki* signifie « brider un cheval », et *mi*, c'est « tenir un bœuf par le licou »; c'était des circonscriptions pour dominer les indigènes (4); les chefs en étaient à la nomination de la Chine, mais leur

---

k. 114, p. 9 v°; k. 116, p. 11 v°; k. 117, pp. 2 r°, 10 v°. Le détail de ces campagnes de 751 et 754 est d'ailleurs obscur et nécessitera une étude spéciale. Les données du 南詔野史 *Nan tchao ye che* semblent largement fantaisistes et ne font qu'ajouter des complications nouvelles. J'ai pris les dates et les noms portés dans l'inscription de 766 traduite par M. Chavannes, parce que c'est un document contemporain, mais le seul point sûrement établi, c'est la participation des armées du Tonkin aux luttes que la Chine soutint alors au Yunnan. En tout cas, il me semble bien difficile d'admettre avec l'auteur du *Tou che fang yu ki yao* (k. 117, p. 10 v°) que le Ngan-ning reconquis par Ho Li-kouang ait été situé au nord-ouest de Ta-li-fou; il s'agit bien selon moi de la ville de Ngan-ning qui se trouvait au sud-ouest de Yunnansen et qui avait été construite quelques années auparavant pour ouvrir la route d'Annam. Je ne trouve rien à l'appui d'un passage du *Man chou* (k. 7, p. 2 v°) selon lequel Ho Li-kouang, dans une nouvelle campagne faite en 756, se serait emparé de 太和 T'ai-ho un peu au sud de Ta-li.

(1) *An nam chi lược*, ch. 9, p. 3 r°; Sainson, *Mém. sur l'Annam*, p. 362.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 12 v°; *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 38 r°; 太平寰宇記 *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, p. 18 r° de l'édition de Nankin, 1882. Les renseignements sur Long-wou seront discutés plus loin, dans une note du premier itinéraire de Kia Tan. Le 得化 Tö-houa des *Mémoires sur l'Annam* est évidemment le 德化 Tö-houa des *Histoires des T'ang* et du *T'ai p'ing houan yu ki*. Tö-houa, établi sur le territoire de la tribu 林都符 Lin-tou-fou, comptait 10.000 feux, alors que Long-wou n'en avait que 1.500. Le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 11) place l'expédition du gouverneur du Tonkin dans la période 大曆 *ta-li* (766-779), mais c'est que la 1re année *ta-li* (766) se confond avec la 2e année 永泰 *yong-t'ai* (766) donnée par les autres textes.

(3) Cf. *Man chou*, k. 3, p. 5 r°; *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 3 r°; *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, k. 234, p. 8 r°.

(4) Encore de nos jours, en Annam où les préfectures secondaires ou *tcheou* (*châu*) de la Chine n'existent pas dans l'organisation administrative ordinaire, le nom de *tcheou* (*châu*) ne s'applique précisément qu'à cette organisation spéciale aux régions de l'empire annamite où la population n'est pas annamite.

charge était héréditaire. C'est là le système qu'on appliqua aux Lao. Dans le courant de la période 貞元 *tcheng-yuan* (785-805) selon le *Sin t'ang chou* (1) suivi par Ma Touan-lin (2), et plus spécialement en 791 selon un autre passage du *Sin t'ang chou* (3), on fit de 峯州 Fong-tcheou (4) le siège d'un administrateur général (都督府) de dix-huit *ki-mi-tcheou* qu'on établit sur tout le haut Fleuve Rouge et la Rivière Claire (5). Mais cette organisation dura peu, et le nom de ces dix-huit circonscriptions est perdu depuis longtemps (6).

Il est probable qu'elles disparurent lors de l'invasion du Tonkin par le Nan-tchao. Jusque-là en effet, la route du Fleuve Rouge avait surtout servi aux Chinois du Tonkin pour mener leurs troupes au Yunnan ; mais au IXe siècle, le Nan-tchao, maître de presque tout le Yunnan, envahit à son tour le Tonkin et en janvier ou février 863 s'empara de Hanoi. Ce n'est qu'après plus de trois ans de luttes que le général chinois 高駢 Kao P'ien, qui avait déjà remporté une grande victoire en 865 à Fong-tcheou sur les soldats du Nan-tchao, put en 866 reprendre la capitale du protectorat d'Annam (7). Depuis lors, la route du Yunnan ne fut jamais fermée. C'est par le Yunnan qu'au début du XVe siècle les troupes de 沐晟 Mou Cheng ont envahi le Tonkin (8). Dans les temps modernes, les Chinois ont employé deux routes pour pénétrer du Yunnan au Delta.

---

(1) K. 222 下, p. 8 vo.

(2) K. 330, p. 12 ro ; la traduction de d'Hervey de Saint-Denys, p. 277, indique 713-755, mais ce n'est là qu'une des innombrables fautes du traducteur.

(3) K. 43 下, p. 13 ro (après 年, il faut suppléer le mot 置 *tche*, « établir ») ; k. 222 下, p. 12 ro.

(4) Fong-tcheou (annam. Phong-châu) correspondait soit à la région de Sơn-tây, soit à l'actuel 白鶴 Bạch-hạc, en face de Viêtri, au confluent de la Rivière Claire et du Fleuve Rouge. Cf. *infra*.

(5) Le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 13 ro) dit que ces *ki-mi-tcheou* dépendant de Fong-tcheou furent établis chez les 蜀爨 Chou-ts'ouan, ce qui ne me paraît pouvoir s'interpréter que par Ts'ouan du Sseu-tch'ouan. Mais les Ts'ouan étaient surtout localisés au Yun-nan ; il n'y en avait en tout cas que fort peu, du côté de Long-wou, dans la dépendance de la région du Ling-nan (c'est-à-dire, au sens large, des deux Kouang et du Tonkin), à laquelle le *Sin t'ang chou* les rattache. Il me semble donc probable que les compilateurs du *Sin t'ang chou*, qui n'avaient plus le détail des dix-huit *ki-mi-tcheou*, se sont ici mépris sur le lieu et la nature des populations chez qui on les avait jadis installés. Dans un autre passage du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 12 ro et vo) où il est encore question de ces circonscriptions, il est dit seulement que Fong-tcheou *confinait* au territoire des Ts'ouan, ce qui est plus facilement explicable.

(6) C'est ce qui explique que plusieurs des noms donnés dans les itinéraires de Kia Tan et du *Man chou* ne se retrouvent pas dans les listes géographiques des deux *Histoires des T'ang*.

(7) Sur cette invasion du Nan-tchao, cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 中, pp. 1-2 ; *Man chou*, *passim* ; *Cang mục*, section préliminaire, ch. 4, pp. 35-40 ; ch. 5, pp. 1-10.

(8) Cf. *Ming che*, k. 126, p. 9 vo ; *Tou che fang yu ki yao*, k. 115, p. 10 ro et vo.

Toutes deux partaient de Mongtseu, mais alors que l'une empruntait du côté de Man-hao la voie facile du Fleuve Rouge, l'autre allait gagner la Rivière Claire du côté de Hagiang; les deux routes se rejoignaient enfin au confluent de la Rivière Claire et du Fleuve Rouge (1). Récemment encore, lorsque vers 1870 les rebelles chinois coupaient les communications du Tonkin et du Yunnan, les Pavillons Noirs de Lieou Yong-fou occupaient Lao-kay sur le Fleuve Rouge, tandis que les Pavillons Jaunes de Houang Tch'ong-yin, moins bien partagés, s'étaient d'abord établis à Hagiang sur la Rivière Claire. Les Chinois ont toujours considéré la route de Hagiang comme la plus difficile, mais, ce qui est tout à fait étrange, comme la plus directe. Quoique aucun point de nos itinéraires du VIIIe siècle et du IXe ne soit sûrement identifiable entre Fong-tcheou (Bạch-hạc et Sơn-tây) et Mongtseu, qui sont communs aux deux routes, je ne doute guère que les voyageurs aient alors suivi la voie la plus facile et qu'il faille placer le long du Fleuve Rouge les noms donnés par Kia Tan et par Fan Tch'o.

Mais la route du Tonkin n'était pas la seule que les Chinois du Sseu-tch'ouan désiraient s'ouvrir par le Yunnan ; ils savaient depuis longtemps que du sud-ouest du Yunnan on pouvait se rendre en Inde. Au IIIe siècle de notre ère, le 魏畧 *Wei lio* parle de la route menant du Ta-ts'in (Orient méditerranéen) en Chine par Yong-tch'ang au Yunnan (2). Les premiers rapports incontestables entre la Chine et l'Asie méridionale et occidentale par la Birmanie se placent au début du IIe siècle de notre ère, quand régnait au pays de 撣 Chan le roi 雍由調 Yong-yeou-tiao. En 97, ce prince avait reçu une sorte d'investiture impériale, et en 120 il envoya à l'empereur des musiciens et des jongleurs originaires du Ta-ts'in, c'est-à-dire de l'Orient méditerranéen (3). Mais peut-être peut-on remonter sensiblement plus haut. Il n'est pas impossible que les deux premiers missionnaires hindous qui, sous le règne de Ming-ti (58-75), vinrent prêcher en Chine la foi bouddhique, Kāçyapamataṅga et Tchou Fa-lan (Dharmarakṣa ?), aient pris la voie du haut Iraouaddy et du Yunnan ; ainsi le veut du moins une tradition locale, qui ne tiendrait pas contre de valables raisons, mais qui, en l'absence de tout autre indice, a pour elle de remonter au moins au VIIIe siècle (4). Antérieurement encore, lorsqu'au IIe siècle avant

---

(1) Cf. Devéria, *La frontière sino-annamite*, p. 51 et ss.; 天下郡國利病書 *T'ien hia kiun kouo li ping chou* de 顧炎武 Kou Yen-wou, k. 118, p. 37 v°. Le détail des itinéraires modernes pour se rendre de Chine en Annam est donné dans le k. 4, p. 30 v°, du 輿圖要覽 *Yu t'ou yao lan* publié en appendice du *Tou che fang yu ki yao*.

(2) Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 74.

(3) Cf. Hirth, *loc. laud.*, pp. 36-37. Certains Chinois ont aujourd'hui adopté ce caractère 撣 prononcé *chan* pour transcrire le nom des états Shans de la haute Salouen ; cf. la carte du 滇緬劃界圖說 *Tien mien houa kiai t'ou chouo* de 薛福成 Sie Fou-tch'eng, éd. de 無錫 Wou-si, 1902.

(4) Cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, éd. lithogr., k. 378, p. 6 v° (déjà indiqué dans Pauthier, *Marco Polo*, II, 396); 雲南通志稿 *Yun nan t'ong tche kao*, k. 95, p. 3 v°.

notre ère, sous le règne de l'empereur Wou-ti (140-87 av. J.-C.), Tchang K'ien se trouvait en Bactriane, « il y avait trouvé avec surprise des bambous et des toiles qui provenaient des provinces chinoises connues aujourd'hui sous les noms de Yun-nan et de Sseu-tch'ouan ; il interrogea les indigènes sur la manière dont ils se procuraient ces marchandises ; il apprit d'eux l'existence du riche et puissant pays de Chen-tou (l'Inde), à travers lequel passaient des caravanes qui apportaient les produits du sud de la Chine jusqu'en Afghanistan (1) ». Or par où, sinon par la Birmanie, pouvaient passer ces produits qui des provinces sud-ouest de la Chine étaient transportés jusqu'au delà des frontières de l'Inde? Enfin ces anciennes relations de la Chine et de l'Inde par la Birmanie paraissent donner une solution satisfaisante pour un problème singulièrement controversé, celui de l'origine du nom même de la Chine.

On sait quelles opinions sont en présence. Dès le milieu du XVII[e] siècle, le P. Martini proposait de tirer le nom de la Chine de la dynastie 秦 Ts'in qui avait régné de 249 à 207 avant notre ère, et dont le fameux Ts'in Che-houang-ti aurait répandu au loin la renommée (2). Cette opinion fut longtemps acceptée à peu près sans conteste. Mais de nos jours M. von Richthofen, à l'avis de qui Yule s'est rangé, a introduit une hypothèse nouvelle. Le nom de Thin apparaît à la fin du I[er] siècle de notre ère dans le *Périple*, Ptolémée nomme au II[e] siècle les Sinae (3), et M. von Richthofen se demande comment, pour ce commerce par mer qui ne semble pouvoir remonter au delà du premier siècle de notre ère, la Chine aurait pu être connue par le nom d'une dynastie qui avait régné au III[e] siècle avant Jésus-Christ. Aussi écarte-t-il la dynastie des Ts'in, et comme les Sinae de Ptolémée semblent se trouver au Tonkin, il propose de tirer leur nom de celui du 日南 Je-nan, qui était alors, dit-il, appliqué au Tonkin (4). Par contre le nom des Cīnas, dont les indianistes avaient au XIX[e] siècle signalé la présence dans le *Mahābhārata*, dans les *Lois de Manou*, serait à dissocier entièrement et du nom de la dynastie Ts'in d'une part, et d'autre part des Sinae et des noms modernes de la Chine en Occident : le nom hindou de Cīna s'appliquerait à une population du haut Indus (5). Tout récemment, M. Chavannes acceptait implicitement l'étymologie de Je-nan pour les Sinae, mais tirait de la petite dynastie des 秦 Ts'in postérieurs (484-517) le nom hindou des Cīnas, qui se serait ensuite répandu dans tout l'Occident pour désigner la Chine (6). Enfin Terrien de Lacouperie avait rejeté la dérivation de

(1) Chavannes, *Mémoires historiques*, t. I, pp. LXXII-LXXIII.

(2) Cf. Richthofen, *China*, I, 504.

(3) Cf. Richthofen, *loc. laud.*, pp. 506-507 ; Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. China.

(4) Richthofen, *loc. laud.*, p. 506.

(5) Richthofen, *loc. laud.*, pp. 437-441.

(6) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 434, n. 4.

Je-nan, mais acceptant l'idée que l'origine du nom des Sinae devait être cherchée au Tonkin, il proposait d'y retrouver le nom du royaume de 滇 Tien établi jadis au Yunnan, et qui par le Fleuve Rouge aurait étendu sa prépondérance commerciale jusqu'au golfe du Tonkin [1]. Je crois pouvoir défendre l'opinion de Martini, mais il me faut dire auparavant quelles objections on peut élever contre les hypothèses de M. von Richthofen, de M. Chavannes et de Terrien de Lacouperie.

L'étymologie de Sinae par Je-nan proposée par M. von Richthofen me paraît historiquement contestable et philologiquement impossible. M. von Richthofen dit que le Tonkin soumis aux Chinois, et où venaient débarquer les navigateurs des mers du sud aux premiers siècles de notre ère, portait alors le nom général de Je-nan ; c'est au Je-nan qu'aurait débarqué en 166 l'ambassade de Marc-Aurèle [2] ; le Kiao-tche enfin n'était qu'une partie du Je-nan. Mais, sous les Han antérieurs (206 av. J.-C. à 24 ap. J.-C.) comme sous les Han postérieurs (25-220), le Tonkin était divisé en trois commanderies distinctes, celles du Kiao-tche, du Kieou-tchen et du Je-nan [3]. Les textes ne disent pas que les envoyés de Marc-Aurèle débarquèrent au Je-nan, mais comme c'était là la plus méridionale des trois commanderies du Tonkin, il est dit que les envoyés vinrent d'au-delà des frontières du Je-nan [4]. Et comme c'est au Kiao-tche, c'est-à-dire au delta du Fleuve Rouge, qu'était établi le plus important des gouvernements du Tonkin, comme c'est là de façon certaine le point terminus de la navigation au siècle suivant [5], il est infiniment probable que les envoyés de Marc-Aurèle débarquèrent non au Je-nan, mais au Kiao-tche. On voit donc déjà que le Je-nan n'avait pas une importance telle que son nom pût facilement être pris par les navigateurs pour celui du pays chinois tout entier. Mais il y a une objection tout à fait décisive, c'est qu'au deuxième siècle de notre ère Je-nan, qui ressemble déjà peu à Sinae, s'en écartait phonétiquement bien davantage [6]. Le mot 日 *je* est un mot à ancienne

---

(1) L'opinion de Terrien de Lacouperie est reproduite dans Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* China.

(2) Je conserve ce terme d'ambassade parce qu'il est commode, mais dans nombre de cas il doit s'agir de simples marchands qui se donnaient comme représentants de leurs souverains.

(3) Cf. *supra*, p. 132. M. Chavannes (*Religieux éminents*, p. 53) dit que Hanoi (c'est-à-dire l'ancien Kiao-tche) « était sous les T'ang la capitale du district de Je-nan ». Mais je suppose que c'est une inadvertance ; les chapitres géographiques des *Histoires des T'ang* donnent de tout autres indications. Terrien de Lacouperie (Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* China) a déjà fait remarquer que le Je-nan n'est pas le Kiao-tche.

(4) Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, pp. 42, 47, 82, 94. Les textes ont tous : 自日南徼外.

(5) Cf. *supra*, p. 133.

(6) Cette objection a déjà été faite par Terrien de Lacouperie (Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* China).

consonne finale, et les dialectes actuels prouvent que cette consonne était une dentale ; l'initiale semble avoir été une nasale plus ou moins palatalisée, et la voyelle un *i* d'un timbre indéterminé. Dans le second mot, 南 *nan*, la finale était anciennement la nasale *m*. La prononciation aux premiers siècles de notre ère était donc sensiblement **nit-nam* ou **ñit-nam* [1]. Il est tout à fait impossible d'y retrouver les Sinae de Ptolémée.

On pourrait encore, je crois, contester l'opinion de M. von Richthofen en tant qu'elle sépare les Cīnas des Chinois ; mais c'est là une question qui relève de l'indianisme, et j'ose à peine l'effleurer. M. von Richthofen paraît surtout distinguer les Cīnas des Chinois en vertu de la haute antiquité du *Mahābhārata* et des *Lois de Manu*, et aussi pour cette autre raison que, dans le *Mahābhārata*, pour aller du royaume des Pāṇḍavas à la ville de Kulinda, il faut passer par les pays des Cīnas, des Tukhāras et des Daradas ; or ceci placerait les Cīnas au nord-ouest de l'Inde. Mais le IIIe siècle avant notre ère, qui est le temps de la dynastie Ts'in, semble une date suffisamment reculée pour un nom géographique qui figure dans les *Lois de Manu* ou dans les épiques indiens. D'autre part, si le *Mahābhārata* paraît mal situer les Cīnas, il s'ensuit seulement que le nom du pays était alors plus familier que sa véritable situation. Enfin M. von Richthofen laisse de côté un fait d'une certaine importance, à savoir que les Cīnas, du jour où ils sont quelque chose de précis et de défini, sont hors de tout conteste les Chinois. Je ne vois aucune raison pour qu'il n'en ait pas toujours été ainsi. En tout cas, et même si à une époque lointaine les Cīnas n'étaient pas les Chinois, il suffit qu'ils l'aient été historiquement pour qu'on ne puisse les dissocier, en tant que nom des Chinois, des autres noms similaires donnés dans l'Asie occidentale et en Europe à la Chine.

C'est ce qu'a bien vu M. Chavannes quand il proposait récemment de faire venir du Cīna hindou les noms que la Chine a reçus en occident. Ce sont les religieux Fa-hien et Tche-mong, sujets des Ts'in postérieurs, qui se rendant en Inde au début du Ve siècle, y auraient fait connaître le nom de leurs souverains qu'on appliqua à leur pays. Mais cette hypothèse prête également à certaines objections. D'abord elle paraît supposer que pour les Sinae de Ptolémée M. Chavannes accepte l'étymologie de Je-nan, que je tiens pour impossible. Ensuite, au lieu de séparer comme Richthofen les Cīnas des Chinois, c'est pour

---

(1) Quand je parle de prononciation ancienne du chinois, j'entends la prononciation du chinois telle que nous la révèlent en partie les transcriptions, les dictionnaires chinois à prononciation figurée par son initial et son final, et les prononciations dialectales actuelles. Ces restitutions sont théoriques, mais doivent s'appliquer assez bien au chinois des IIe-VIe siècles. Les prononciations anciennes de Terrien de Lacouperie, dont on trouvera un spécimen plus loin, sont au contraire en quelque sorte préhistoriques ; ce sont des reconstructions systématiques qui ne reposent sur aucun document, et qui, dans l'esprit de leur auteur, vaudraient pour une époque beaucoup plus ancienne.

M. Chavannes le nom des Sinae qui n'aurait rien à voir avec les Cīnas et les noms modernes de la Chine ; sans prêter trop de poids aux analogies phonétiques, il y aurait là à tout le moins une coïncidence singulière. Mais ce que la théorie de M. Chavannes me paraît impliquer de tout à fait inadmissible, c'est que le nom de Cīna ne date en Inde que du commencement du vᵉ siècle de notre ère. Il est invraisemblable qu'avant le vᵉ siècle les Hindous n'aient jamais entendu parler des Chinois ; or il n'y a pas trace qu'ils les aient jamais appelés autrement que Cīnas. D'ailleurs, à défaut de dates précises pour la composition des ouvrages où les Cīnas sont nommés, les traductions chinoises nous fournissent pour quelques-uns des dates au-dessous desquelles on ne saurait descendre. Or le nom des Cīnas figure dans les listes d'écritures du *Lalitavistara*, et le *Lalitavistara* a été traduit en chinois dès le IIIᵉ siècle de notre ère. Il est vrai que cette première traduction est perdue, mais il en subsiste une de 308, antérieure de cent ans aux voyages de Fa-hien et Tche-mong, et comme le nom de l'écriture chinoise y figure, on est certain que dans le texte sanscrit du *Lalitavistara* le nom des Cīnas ne provient pas d'une interpolation tardive [1]. Il est donc impossible de faire remonter aux Ts'in postérieurs le nom des Cīnas et par suite de la Chine.

Terrien de Lacouperie avait vu les difficultés qu'il y a à séparer les Sinae des Cīnas et les Cīnas des Chinois. Aussi a-t-il proposé une solution qui aurait du moins l'avantage de fournir pour tous ces noms une même étymologie. Comme il admet que le nom a été connu par le commerce maritime, c'est aussi au Tonkin qu'il en cherche l'origine, mais en faisant à l'étymologie par Je-nan les mêmes objections que j'ai élevées plus haut après lui. Cherchant autour du Tonkin quelle région avait pu donner naissance au nom des Sinae, il a songé à l'état yunnanais de 滇 Tien, dont le nom jadis se serait prononcé Tsen. Ce royaume fut, dit-on, fondé au IVᵉ siècle avant notre ère du côté de l'actuel Yunnansen par un Chinois du moyen Yang-tseu, 莊蹻 Tchouang K'iao [2]. Lorsqu'en 122 avant notre ère, l'empereur Wou des Han, ayant appris de Tchang K'ien la présence en Bactriane de toiles et de bambous du Sseu-tch'ouan, voulut s'ouvrir par le Yunnan le chemin de l'Inde, certains de ses envoyés furent assez mal reçus par le roi de Tien, 嘗羌 Tch'ang-k'iang, qui leur demanda si les Han étaient plus grands que lui [3]. Terrien de Lacouperie, trouvant que la voie naturelle du commerce par mer avec l'état de Tien était le Fleuve Rouge, suppose que cet état s'en était assuré les débouchés, que c'est lui qui tenait le grand emporium établi aux bouches du fleuve, que son nom se répandit ainsi au loin, et garda la prédominance même lorsqu'au IIᵉ siècle de notre ère les Han eurent conquis le delta tonkinois.

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 341, n. 2.
(2) Cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, t. I, p. LXXIX.
(3) Cf. Chavannes, *ibid.*, p. LXXXII; *Che ki*, k. 116, p. 2 vº.

Ainsi présentée, cette hypothèse n'est pas admissible. Aucun indice ne nous montre l'état de Tien en communication avec la mer par le Fleuve Rouge, et si quelque commerce se fit alors par cette voie, il est bien sûr qu'il n'entraîna jamais la suzeraineté du roi yunnanais sur le Delta. De plus ce n'est pas au IIe siècle de notre ère, mais au IIe siècle avant notre ère que la Chine étendit sa domination jusque sur le golfe du Tonkin. La théorie de Terrien de Lacouperie ne mériterait donc pas un plus long examen si on ne pouvait la reprendre autrement et de façon plus vraisemblable. Puisque dès le IIe siècle avant notre ère il y avait un certain commerce entre le Yunnan et l'Inde par la Birmanie, ne serait-il pas possible que cet état de Tien ou anciennement Tsen ait dès cette époque fait connaître en Inde le nom de Cīna qui fut ensuite appliqué à tous les Chinois? Je ne vois pas de raisons absolument décisives à faire valoir contre une semblable hypothèse, mais elle a cependant ses *côtés* faibles. D'abord la prononciation *tsen* pour 滇 *tien* est une pure invention de Terrien de Lacouperie. Il invoque à l'appui de sa restitution la prononciation sino-annamite *chen* (où *ch* = *tch* ou plutôt la véritable palatale sourde non chuintante); or pour Terrien de Lacouperie la prononciation sino-annamite représente la plus ancienne prononciation dialectale du chinois. Mais, outre que cette dernière opinion est contestable en nombre de cas, il se trouve que 滇 ne se prononce jamais *chen* en sino-annamite. L'*Index* de Phan-đức-Hoá (1) et le dictionnaire Génibrel (2) transcrivent uniformément *diên*. Il est vrai que dans le dictionnaire Génibrel on trouve également un mot *chan* représenté par 滇, mais c'est en tant que *chữ-nôm*, c'est-à-dire comme caractère chinois employé phonétiquement à une époque vraisemblablement assez récente pour représenter tant bien que mal un mot purement annamite. En annamite, *chan*, au sens de « beaucoup », « abondant », est en général représenté par 眞 qui en chinois signifie « vrai », et dont la prononciation sino-annamite est *chơn* ou *chân*; mais il y a aussi un autre mot annamite *chan* qui signifie « humecter », et c'est à raison de ce sens que les Annamites ont pris pour le représenter le caractère 滇, non pas en tant que ce caractère se prononçait *diên*, mais en tant qu'il se composait du caractère 眞 déjà employé pour transcrire *chan*, « abondant », plus la clef de l'eau qui correspondait au sens du second mot *chan*, « humecter ». Ces transcriptions de mots purement annamites, d'ailleurs flottantes, n'ont rien à voir avec ce que nous qualifions de sino-annamite, c'est-à-dire la prononciation annamite du chinois.

---

(1) Phan-đức-Hoá, *Index des caractères chinois dans le dictionnaire chinois-anglais de Williams, avec la prononciation mandarine annamite*, Saïgon, Collège des Interprètes, 1886, autogr., p. 184.

(2) J. F. M. Génibrel, *Dictionnaire annamite-français*, Saïgon, Imprimerie de la Mission, 1898, in-4°.

Ainsi l'analogie phonétique entre le nom du royaume de Tien et celui de Cīna n'est pas aussi parfaite qu'on pourrait le souhaiter. De plus il ne faudrait pas grandir outre mesure le rôle du roi de Tien. Il ne semble pas qu'il fût absolument indispensable de traverser ses états pour se rendre de Chine en Birmanie. Du Sseu-tch'ouan on pouvait par la vallée de Kien-tch'ang se rendre directement dans le Yunnan occidental sans passer par Yunnansen. Si des envoyés de l'empereur Wou parvinrent chez le roi de Tien, c'est que l'empereur Wou, en quête de la route de l'Inde, avait envoyé des messagers dans plusieurs directions, chez le roi du 夜郎 Ye-lang au Kouei-tcheou occidental, chez le roi de Tien dans le Yunnan oriental, chez les barbares 昆明 K'ouen-ming dans le Yunnan occidental. Onze ans plus tard, le roi de Ye-lang et le roi de Tien rendirent d'ailleurs l'hommage et les armées des Han pénétrèrent, semble-t-il, jusque chez les K'ouen-ming (1).

Ainsi, en l'absence de toute autre hypothèse admissible, le nom de cet état de Tien, qui n'était pas la Chine, pourrait cependant donner du nom de la Chine une explication plausible; mais cette solution ne s'impose pas, et en fait je pense que rien ne nous force à y recourir. Il est plus simple, je crois, de revenir à la vieille étymologie de Martini, et de chercher dans le nom de la Chine celui de la dynastie Ts'in du IIIe siècle avant notre ère. Ce nom satisfait aux exigences de la philologie, et lui du moins s'applique légitimement à la Chine entière. Reste la question chronologique. Je ne crois pas plus que M. von Richthofen que ce nom de Ts'in ait été encore donné à leur pays par les Chinois établis au Tonkin au Ier et au IIe siècle de notre ère. Mais puisqu'au IIe siècle avant Jésus-Christ un certain commerce est attesté entre la Chine occidentale et l'Inde par la Birmanie, n'est-il pas possible qu'un siècle plus tôt le nom de la dynastie conquérante des Ts'in ait percé ces territoires du sud-ouest et soit arrivé aux oreilles des Hindous? C'est à ce moment que remonterait dans l'Inde l'apparition du nom des Cīnas. Que plus tard, au temps de l'avancée des Indoscythes vers la Bactriane, au IIe et au Ier siècle avant notre ère, les Hindous aient entendu parler des Chinois du côté du nord-ouest, qu'ils les aient en conséquence situés auprès des Tukhāras, il n'y a rien là que de vraisemblable. Mais quand ensuite, au premier siècle de notre ère sans doute, un commerce un peu régulier commença de s'établir entre l'Inde d'une part, et d'autre part l'Indochine et l'Insulinde, l'onomastique hindoue prévalut le long des côtes. Déjà habitués à appeler les Chinois des Cīnas, les navigateurs qui les retrouvèrent au Tonkin continuèrent à les appeler du nom qu'on leur donnait dans l'Inde, tout comme ils habillaient d'un vêtement hindou le nom du port de Cattigara (2). Les Chinois d'ailleurs ne semblent pas avoir eu grand

(1) Cf. Chavannes, *loc. laud.*, pp. LXXXII, LXXXIV.
(2) Cf. Richthofen, *China*, I, p. 509.

peine à se reconnaître sous le nom de Cīna. S'ils ne s'appelaient plus eux-mêmes du nom de la dynastie Ts'in, du moins ce mot éveillait-il encore en eux l'idée de leur race et de leur pays. Une glose traditionnelle dans presque toutes les notices chinoises sur l'orient méditerranéen ou 大秦 Ta-ts'in (m. à m. « grand Ts'in ») veut que ce pays ait dû son nom à ce que les hommes y étaient grands et bien faits, et semblables à ceux de Chine (1). Les Chinois ne paraissent jamais s'être mépris sur l'étymologie de Cīna : dans la traduction du *Lalitavistara* faite en l'an 308, le Cīna du texte sanscrit est rendu en chinois par 秦 Ts'in (2). La même forme se trouve dans un texte bien antérieur, s'il est vrai, comme le veulent les catalogues du *Tripiṭaka*, que la traduction du 大方便佛報恩經 *Ta fang pien fo pao ngen king* figure déjà sur les listes bibliographiques des Han postérieurs (25-220) (3). Même dans le cas cité par M. Chavannes pour le début du vᵉ siècle (4), peut-être faut-il voir dans 秦地 *ts'in-ti* non pas une allusion à la dynastie alors régnante des Ts'in postérieurs, mais une transposition de la forme de Cīnadeça ou Cīnasthāna que dut employer le brahmane 羅閱 Lo-yue (5). Ainsi l'étymologie du nom de la Chine par celui de la première dynastie Ts'in, satisfaisante au point de vue phonétique et géographique, conciliable avec l'histoire, est encore attestée par la tradition indigène (6) ; on doit, je crois, l'adopter.

Mais si pour les temps anciens les textes nous prouvent que la voie de la Birmanie fut prise pour se rendre en Inde, il n'en fut plus de même lorsque le développement du commerce par le Turkestan et par les mers du sud eut

---

(1) Cf. Hirth, *China and the roman Orient*, pp. 41, 50, 70, 78, 92.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 341, n. 2.

(3) Ce texte, dont je dois l'indication à M. Ed. Huber, se trouve dans le k. 6 du *Ta fang pien fo pao ngen king* (Nanjio, nº 431 ; *Tripit. jap.*, éd. petit format, 宙, v, 29 rº) ; la phrase en question parle de la méthode employée dans le pays de Ts'in pour teindre en bleu (秦地染青法).

(4) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 434, n. 4.

(5) Ce nom de Lo-yue reparait dans Fa-hien sous la forme de 羅太私迷 Lo-t'ai-sseu-mi ou 羅太私婆迷 Lo-t'ai-sseu-p'o-mi. Legge (*Travels of Fa-hien*, p. 78), à la suite de Beal, rétablit Rādhasvāmi ou Rādhasāmi. Mais les traducteurs paraissent avoir ignoré le court commentaire de Fa-hien que 慧琳 Houei-lin des T'ang a inséré dans son *Yi ts'ie king yin yi* (*Tripiț. jap.*, 爲 x, k. 100, pp. 103-104). Le nom y est écrit 羅犮私婆迷 Lo-p'o-sseu-p'o-mi, avec cette glose que le second caractère, qui se prononce aujourd'hui généralement *fou* et est d'ailleurs presque inusité, se prononce comme 盤 *p'(an)* + 末 *(m)o*, c'est-à-dire *p'o*. Le *p'o* de Lo-p'o, comme le *yue* de Lo-yue, est un mot à ancienne dentale finale ; la valeur de transcription de ce second caractère devrait être quelque chose comme '*vat*; il faut vraisemblablement rétablir Raivata. La note de Houei-lin nous confirme de plus la lecture du second élément du nom : *svāmin* parait sûr. Quant à 太 *t'ai*, c'est certainement une altération de 犮 *p'o*.

(6) Le nom de la Chine est encore associé à celui de Ts'in dans un passage assez obscur de Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 79.

fait préférer ces voies plus longues, mais naturellement plus faciles. Dans les périodes de luttes intestines qui durent du IIIe à la fin du VIe siècle, l'action chinoise au Yunnan semble s'être exercée par à-coups et sans grande efficacité. Encore apprenons-nous par Yi-tsing (1) que Çrīgupta, qui régnait à la fin du IIIe siècle, fit construire un temple, dit Temple des Cīnas, pour vingt religieux chinois qui sous son règne étaient venus de Chine en Inde par le Yunnan et la Birmanie. Enfin, dans la première moitié du VIIe siècle, l'unité de l'empire fut solidement reconstituée par la dynastie des T'ang. On songea alors à rouvrir la route de l'Inde par le Yunnan. Les voies d'accès au Yunnan, en dehors de la route tardivement utilisée du Fleuve Rouge et de celle difficile et peu pratiquée du Kouei-tcheou, étaient celles de Siu-tcheou, Tong-tch'ouan, Yunnansen, d'où on gagnait vers l'ouest Ta-li, et celle de la vallée de Kien-tch'ang qui, laissant Yunnansen au sud-est, débouchait directement sur Ta-li. Les Chinois qualifiaient assez inexactement la première route de route du nord et la seconde de route du sud (2). La première obligeait à traverser les pays des Ts'ouan ; la seconde avait pour elle d'être célèbre dans l'histoire et dans la légende par la campagne qu'au IIIe siècle le fameux Tchou-ko Leang fit au Yunnan. C'est à la route de Kien-tch'ang que les Chinois sous les T'ang semblent avoir songé de préférence, mais du côté de la rivière de Ngan-ning et du haut Yang-tseu il se heurtaient à des tribus sauvages qu'ils appelaient barbares du Song-wai (松外蠻 ou 松外諸蠻) (3). Dans le courant de la période 貞觀 *tcheng-kouan* (627-649) (4), le gouverneur de la haute vallée de Kien-tch'ang, 劉伯英 Lieou Po-ying, demanda à ce qu'on châtiât les barbares du Song-wai, afin d'ouvrir la route du

(1) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 83. Dans la curieuse note que Houei-lin des T'ang consacre à ce passage (*Tripit. jap.*, 爲, x, p. 45 r°), il ne me semble pas être question, comme le dit M. Chavannes, de la conversion des tribus du Yunnan au bouddhisme, mais de leur pénétration par l'influence chinoise. Houei-lin insiste sur les difficultés de la route de terre pour se rendre en Inde : en été, les chaleurs et les serpents ; en automne, les pluies ; en hiver, le froid et la neige ; cette voie n'est praticable selon lui qu'aux 1er, 2e et 3e mois chinois.

(2) Cf. *Man chou*, k. 1, pp. 2-5.

(3) Je ne sais quelle est l'origine de ce nom. Il paraît signifier « barbares d'au-delà de Song ». On serait donc tenté de songer à la préfecture de Song des T'ang ; cette ancienne préfecture correspond au *t'ing* actuel de 松潘 Song-p'an, dépendant de la préfecture de 龍安 Long-ngan au Sseu-tch'ouan. Mais Song-p'an est très au nord de Tch'eng-tou, et je ne crois donc pas, contrairement à ce que pensait d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie..., Méridionaux*, p. 290), qu'il puisse en être question pour des tribus qui, par rapport à Tch'eng-tou, étaient dans une direction diamétralement opposée.

(4) Le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 11 r°) dit simplement « dans la période *tcheng-kouan* » ; le *Tou che fang yu ki yao* précise et indique l'année 646, mais comme il s'est écoulé, d'après le texte de l'*Histoire des T'ang*, quelques années entre ce rapport et la campagne de Leang Kien-fong, et qu'elle-même est antérieure à 648, la date donnée par Kou Tsou-yu me paraît trop tardive.

西洱河 Si-eul-ho et du 天竺 T'ien-tchou; le Si-eul-ho correspond à la rivière de Ta-li, et T'ien-tchou est le nom bien connu de l'Inde. Quelques années plus tard, l'empereur envoya effectivement le général 梁建方 Leang Kien-fang réduire ces tribus du Song-wai, et les troupes chinoises poussèrent jusqu'au Si-eul-ho; à la suite de cette campagne, les tribus établies sur le haut Yang-tseu en amont du confluent de la rivière Ngan-ning et celles de la rivière de Ta-li apportèrent régulièrement le tribut, de 648 à 656 (1). Mais à ce moment un nouveau peuple entrait en scène, les Tibétains, que leur courte fortune allait promener pendant deux siècles des passes du Turkestan jusqu'à la capitale même de l'empire chinois au Chàn-si. Dans toute la première moitié du VIIe siècle, ils étaient restés en assez bons termes avec la cour chinoise; même, en 648, le roi du Tibet avait mis des troupes à la disposition de l'envoyé chinois Wang Hiuan-ts'ö, chassé du Magadha par une révolution. Cette entente relative, faite en partie de la crainte que les adversaires avaient l'un de l'autre, dura peu. Les Chinois du Sseu-tch'ouan construisirent la ville de 安戎 Ngan-jong dans l'ouest de la province, afin de couper les communications entre les Tibétains et les tribus de la rivière de Ta-li (2). Enfin, en 670, la guerre éclata, et les Tibétains s'emparèrent une première fois au Turkestan des quatre garnisons du protectorat de Ngan-si (3). C'est à ce moment aussi qu'ils culbutèrent les Chinois du haut Yang-tseu et étendirent leur domination sur le Sseu-tch'ouan occidental et la partie nord-ouest du Yunnan; comme le dit l'historien chinois, jamais les barbares occidentaux du temps des Han et des Wei n'avaient été si puissants (4). Les Chinois d'autre part renoncèrent en 680 à se maintenir dans le poste avancé de 姚州 Yao-tcheou, qu'ils avaient créé au Yunnan, un peu au nord du Yao-tcheou actuel, dès 621 (5). Ce n'est qu'en 688 qu'ils firent une tentative pour s'y réinstaller; sept postes furent créés au sud du Yang-tseu et cinq cents hommes tinrent garnison à Yao-tcheou. Ce service lointain était une lourde charge pour la population de la plaine de Tch'eng-tou. En 698, le gouverneur de Tch'eng-tou, 張柬之 Tchang Kien-tche, exposa dans un rapport au trône (6) que les dynasties précédentes avaient trouvé avantage à s'établir au Yunnan; que par là on pouvait communiquer à l'ouest avec le Ta-ts'in, au sud

---

(1) Cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 11 r°.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

(3) Pour toutes ces luttes entre le Tibet et la Chine sous les T'ang, cf. Bushell, *The early history of Tibet*, dans *J. R. A. S.*, N. S., XII, 434 ss.

(4) *Sin t'ang chou*, k. 216 上, p. 4 r°.

(5) Cf. *Sin t'ang chou*, k. 42, p. 3 v°; 滇繫 *Tien hi*, sect. 4, ch. 1, p. 7r°.

(6) Ce rapport est résumé dans le *Tseu tche t'ong kien*, k. 206, p. 6 v° (année 698); il est donné plus en détail dans le *T'ong tien* de Tou Yeou (k. 187, pp. 22-23), d'où il a passé dans le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (k. 329, p. 12-13; trad. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie...*, *Méridionaux*, pp. 184-188).

avec le Tonkin ; mais aujourd'hui que les barbares du Yunnan avait cessé de transmettre aucun tribut, les relations qu'on entretenait avec eux n'aboutissaient qu'à de grosses pertes en hommes et en argent. Il demandait en conséquence que Yao-tcheou fût abandonné, que toutes les forces chinoises se retirassent au nord du 瀘 Lou, c'est-à-dire du Yang-tseu [1], et que pour éviter toute complication il fût fait défense expresse aux Chinois, à moins de mission officielle, de s'aboucher avec les barbares. Mais ce plan, qui devait être plus tard celui de la dynastie Song, cadrait mal avec les ambitions de l'impératrice Wou, elle le rejeta. Enfin, après une première tentative infructueuse en 738, les Chinois firent en 740 un grand effort du côté du sud-ouest ; Tchang-k'ieou Kien-k'iong put reprendre Ngan-jong [2]. Il songeait en même temps à nouer des relations par le sud avec le protectorat du Tonkin ; c'est lui que nous avons vu charger quelques années plus tard Tchou Ling-ts'ien de fonder la ville de Ngan-ning près de Yunnansen. Il semblait que la route du Yunnan et de l'Inde fût repassée au pouvoir des Chinois ; mais l'empire trop vaste craquait de toutes parts, et les luttes des Chinois et des Tibétains ne firent qu'aider à la naissance d'un nouvel empire, celui du Nan-tchao.

L'histoire du Nan-tchao a été déjà narrée par MM. Parker et Rocher [3], et s'il reste à faire pour la connaître en détail, ce n'est pas ici le lieu de poursuivre cette étude. Comme cependant le Nan-tchao fermait la route de la Birmanie, je ne crois pas inutile de rappeler les grandes phases de son existence. Depuis une époque indéterminée, il existait dans l'ouest et le nord-ouest du Yunnan six 詔 *tchao*, *tchao* dans la langue du pays signifiant prince. Dans le courant de la période 開元 *k'ai-yuan* (713-741), le plus méridional des six princes ou *tchao*, 皮羅閣 P'i-lo-ko, qui devait à cette situation géographique d'être connu sous le nom de *nan-tchao*, « *tchao* méridional », obtint des Chinois l'autorisation de s'emparer des cinq autres principautés, et ce nom de *nan-tchao* resta appliqué à l'ensemble du nouvel état [4]. La Chine lui décerna en outre le titre de 雲南王, « prince du Yunnan » ; entre 742 et 748, il aida à soumettre les Ts'ouan soulevés pour détruire la ville de Ngan-

---

(1) Comme l'a montré M. Chavannes (*J.A.*, nov.-déc. 1900, p. 403), la rivière Lou est au propre la rivière Ngan-ning qui traverse la vallée de Kien-tch'ang ; mais sous les T'ang, c'est au sens large le Yang-tseu ; cf. *Man chou*, k. 2, p. 2 v°-3 r° ; Giles, *Dictionary*, *s. v.* 瀘.

(2) Cf. Bushell, *loc. laud.*, pp. 470-472.

(3) Parker, *The old Thai or Shan empire of Western Yunnan*, dans *China Review*, xx, 337 ss. ; E. Rocher, *Histoire des princes du Yunnan*, dans *T'oung pao*, x, 1-32, 115-154, 337-368, 437-458.

(4) Ainsi, à proprement parler, on ne devrait pas dire qu'il y a eu des « rois du Nan-tchao », puisque *nan-tchao* est un titre et non un nom d'état. Mais pratiquement les Chinois en ont fait le nom du pays, et même le titre qu'à la fin du VIIIe siècle l'empereur de Chine reconnut à Yi-meou-siun fut celui de 南詔王, « roi du Nan-tchao » (*Sing t'ang chou*, k. 222 上, p. 4 r°). Comme le terme est commode, je l'emploierai.

ning nouvellement fondée non loin de l'actuel Yunnansen. Pi-lo-ko mourut en 748, laissant le pouvoir à 閤羅鳳 Ko-lo-fong. Dès ce moment le nouveau royaume était solidement assis dans la préfecture actuelle de Ta-li. Les Chinois prirent ombrage de sa fortune naissante, mais leurs armées éprouvèrent de sanglants revers en 751 et 754, et Ko-lo-fong se jeta dans les bras des Tibétains qui lui conférèrent l'appellation de 東帝 *tong-ti*, « empereur de l'Orient », et le titre de 贊普鍾 *tsan-p'ou-tchong*, c'est-à-dire «frère cadet du *btsanpo*», *tchong* dans la langue des « barbares » signifiant cadet : c'est probablement le *čung* tibétain. En 779, Ko-lo-fong mourut et eut pour successeur son petit-fils 異牟尋 Yi-meou-siun. Celui-ci, grand admirateur de la Chine, inclinait à faire la paix et à répudier l'alliance tibétaine ; il ne put mettre immédiatement ses projets à exécution et reçut d'abord des Tibétains le titre de 日東王 *je-tong-wang*, « roi de l'orient du soleil ». Dès 791, il envoya des messagers offrir sa soumission à l'empereur de Chine ; en 794, il remporta une grande victoire sur les Tibétains au 神川 Chen-tch'ouan, c'est-à-dire sur le haut Yang-tseu. Ses successeurs attachèrent beaucoup moins de prix à l'amitié de la Chine ; en 829, la lutte reprit et un général du Nan-tchao campa aux portes de Tch'eng-tou. On ne s'arrêta pas en si bonne voie : à la suite d'exactions du gouverneur chinois du Tonkin, les tribus du Yunnan méridional et du haut Fleuve Rouge se révoltèrent ; les troupes du Nan-tchao se joignirent à elles, et au début de 863 elles s'emparaient du chef-lieu du protectorat du Tonkin, c'est-à-dire sensiblement de Hanoi. Rejetés vers le Yunnan par le général chinois Kao P'ien, les envahisseurs remontèrent vers le Sseu-tch'ouan ; ils prirent Tch'eng-tou, et il fallut encore faire appel à Kao P'ien pour les vaincre. Refoulées à nouveau en 874, les armées du Nan-tchao firent une nouvelle tentative du côté de l'Annam, puis rentrèrent dans leurs frontières du Yunnan ; l'ère des conquêtes était close (1). Dès lors, l'état du Nan-tchao végéta. De sa métropole, qui est l'actuel Ta-li, il étendait encore sa domination sur les trente-sept tribus du Yunnan oriental, où dès la seconde moitié du VIIIe siècle il avait fondé à l'actuel Yunnansen une seconde capitale. Mais il se désintéressa des affaires de la Chine propre, et les Chinois de leur côté, après la période d'anarchie dans laquelle sombra au début du Xe siècle la dynastie des T'ang, furent trop préoccupés par les progrès des peuplades tongouses pour prêter grande attention à ce qui ce passait à leur frontière du sud-ouest. L'expansion de la Chine vers le sud reprit avec la dynastie mongole. En 1253 (2), au premier choc des armées du futur Koubilaï-

---

(1) Pour toute cette histoire du Nan-tchao sous les T'ang, je me suis servi, en dehors des articles de MM. Parker et Rocher, du k. 222 de la *Nouvelle histoire des T'ang* et de la traduction qu'en a donnée M. Parker dans le t. XIX de la *China Review*, pp. 72-106, sous le titre de *The early Laos in China*.

(2) C'est en 1253 que Koubilaï prit Ta-li. Yule (*Marco Polo*, II, 80) donne, moins exactement, 1253-1254 ; mais c'est à tort que M. Cordier, dans une note supplémentaire qu'il ne paraît pas

khan, le royaume de 大理 Ta-li, héritier de l'ancien Nan-tchao, s'effondra ; les Mongols reconnurent toutefois au roi déchu de Ta-li le titre honorifique de *mahārāja* (1).

On suppose que ces peuples du Nan-tchao étaient des Thaï (2) ; mais cette question d'origine est encore enveloppée de graves incertitudes. Il est notoire de plus que le Nan-tchao fut profondément imprégné de civilisation chinoise; ce n'est pas encore sur ce point que je voudrais insister aujourd'hui. Mais puisqu'il s'agit ici principalement de la voie de pénétration de Chine en Inde par la Birmanie, je veux essayer de grouper quelques indications de nature à montrer que l'influence birmane et avec elle l'influence hindoue si puissante dans l'Indochine occidentale et méridionale avaient quelque peu franchi les montagnes du haut Iraouaddy et de la haute Salouen pour se faire sentir jusqu'au Yunnan.

A vrai dire, les inscriptions en écriture d'origine hindoue, qui seraient les témoins par excellence de cette influence, font défaut. Le seul monument épigraphique vraiment important que nous ait laissé l'ancien Nan-tchao, la stèle de 766 étudiée par M. Chavannes, est en chinois, composée par un réfugié chinois (3). M. Chavannes dit à ce propos que le Nan-tchao n'avait pas d'écriture propre (4). Je ne sais si son opinion repose sur des textes formels qui m'ont échappé, ou si elle résulte seulement de l'ignorance où nous sommes de tout document en écriture nan-tchao. La question, pour moi, n'est pas tranchée. A laisser de côté les enluminures des Mosso, il y a au moins deux écritures non chinoises usitées au Yunnan: celle des Lolo et celle des Pa-yi. Sans qu'on sache la date de leur naissance, elles remontent sûrement à plusieurs siècles; cependant on ne connaît pas encore non plus d'inscriptions où elles aient été employées; il se pourrait que l'écriture nan-tchao, si elle a jamais existé, n'ait servi également que pour l'usage manuscrit. On ne sait pas de façon sûre ce qu'était l'écriture 爨 *ts'ouan*, dite 韙 *wei*, inventée par un certain 阿毘 A-p'i; les Ts'ouan du royaume de Ta-li s'en servaient dès l'époque mongole ; il est très

---

avoir vu qui était en contradiction avec celle de Yule, dit (*ibid.*, II, 79) que « en 1252 le royaume de Ta-li fut détruit par les Mongols ». *Cf. Yuan che*, III, 2 r° et v° ; *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 56 v°.

(1) M. Cordier (*Marco Polo*, II, 79) dit que l'empereur Che-tsou donna au roi détrôné de Ta-li le titre de Mahārāja ; mais Koubilaï ne devint l'empereur Che-tsou qu'en 1260. C'est l'empereur Hien-tsong qui régnait lors de la campagne de Koubilaï au Yunnan, et dès 1256 le titre de Mahārāja donné à l'ancien roi de Ta-li apparaît dans les annales mongoles (*Yuan che*, III, 3 v°).

(2) Cf. Parker, *The old Thai or Shan empire of Western Yunnan*; Pierre Lefèvre Pontalis, *L'invasion thaïe en Indo-Chine*, dans *T'oung pao*, VIII, 57.

(3) Cf. Chavannes, *Une inscription du royaume de Nan-tchao*, dans *J. A.*, nov.-déc. 1900, pp. 381 ss.

(4) *Loc. laud.*, p. 390.

probable que c'est l'écriture lolo (1), mais il reste un léger doute. S'il est vrai que dans la sous-préfecture de 祿勸 Lou-k'iuan du *tcheou* de Wou-ting il y ait, gravée sur le roc, une inscription en caractères *ts'ouan* (2), le problème sera assez facilement résolu. Enfin on trouvera peut-être quelque chose du côté de la Birmanie. Il y a à Pagan un pilier inscrit du XIe siècle, dont une des faces est occupée par une écriture inconnue (3). M. Huber en a rapporté un estampage; cette écriture est apparentée, semble-t-il, aux alphabets d'origine hindoue; non loin de là, un autre fragment de pierre est couvert des mêmes caractères (4). Si on se demande à quel peuple, en dehors des Pégouans et des Birmans, peut appartenir au XIe siècle une écriture d'origine hindoue représentée à Pagan, il n'est pas interdit de songer au Nan-tchao (5).

Que les princes du Nan-tchao aient en effet franchi à diverses reprises les limites occidentales du Yunnan et joué un rôle important dans les affaires de la haute Birmanie, c'est ce dont les textes ne nous permettent pas de douter. Lorsqu'après sa victoire de 754, Ko-lo-fong, affranchi de la tutelle chinoise, vit que les luttes intestines de l'empire lui ôtaient toute crainte du côté de l'orient, il dirigea ses armes contre les 尋傳 Siun-tch'ouan (6), qui occupaient les

---

(1) Cf. Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 127; *Les Lolos et les Miao-tze*, dans *J. A.*, sept.-oct. 1891, pp. 358-359. Dans l'*Athenaeum* du 23 sept. 1882, Terrien de Lacouperie a publié un article que je n'ai pas eu à ma disposition, intitulé *Lolo not connected with Vei Characters*. A-p'i appartenait à la tribu de 納垢 Na-keou, que les Chinois placent dans la préfecture secondaire actuelle de 馬龍 Ma-Long. La tribu Na-keou était l'une des 37 tribus formant sous les Nan-tchao une sorte de confédération dans le Yunnan oriental (*cf.* *T'oung pao*, X, 132).

(2) Cette inscription est mentionnée dans le 續雲南通志稿 *Siu yun nan t'ong tche kao* publié en 1901 (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 751), au k. 192, p. 33 r°.

(3) Ce pilier est quadrangulaire; une des faces est occupée par une inscription birmane, une autre par une inscription pâlie, une troisième par une inscription pégouane, la dernière enfin par l'inscription en caractères inconnus. L'inscription birmane a été traduite dans les *Inscriptions of Pagan, Piniya and Ava*, Rangoon, Government printing, 1899, in-8°, à la p. 97. Il s'agit d'une donation faite en 1084 de notre ère, à la mort du roi son père, par le prince Râjakumâra, fils du roi Siritribhavanâtityadhammarâjâ (Çrîtribhuvanâdityadharmarâja) et de la reine Trilokavadhamsakâdevî (Trilokâvataṃsakadevî). Le texte pâli correspond au texte birman. Quant au pégouan, aucun savant anglais ne s'étant voué à cette étude, les inscriptions pégouanes, dont quelques-unes comptent parmi les plus anciennes de l'Inde transgangétique, restent jusqu'à présent lettre morte.

(4) Cf. *Inscriptions of Pagan*, p. 98.

(5) Si on ne trouve pas d'écriture spéciale au Nan-tchao, il sera vraisemblable qu'ils se servaient pour l'usage ordinaire des caractères birmans. Ainsi en usaient les Pa-yi au XIIIe siècle, et de nos jours l'alphabet des Pa-yi dérive de l'alphabet birman. Cf. Devéria, *Frontière sino-annamite*, p. 103.

(6) Cette campagne contre les Siun-tch'ouan est mentionnée à deux reprises dans l'inscription de 766 (Chavannes, *Une inscription du royaume de Nan-tchao*, pp. 430, 438), où elle est placée entre des événements de 757 et d'autres de 763. Ceci est parfaitement d'accord avec l'*Ancienne histoire des T'ang* (k. 197, p. 5 v°) et la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222

vallées du haut Yang-tseu et du haut Iraouaddy, et contre le royaume de 驃 P'iao, c'est-à-dire la Birmanie (1). Par la force de ses armes, et grâce à la proximité de leurs territoires respectifs, dit un autre texte de l'*Histoire des T'ang* (2), le Nan-tchao tint toujours sous sa dépendance le royaume de P'iao. Après la soumission de Yi-meou-siun à la Chine à la fin du VIIIe siècle, le royaume de P'iao imita son exemple, et en 802 envoya à la cour de Si-ngan-fou les chants du P'iao auxquels la *Nouvelle histoire des T'ang* consacre une longue notice (3). En 832 enfin, le Nan-tchao envahit encore le royaume de P'iao et déporta 3.000 prisonniers à Tche-tong, l'actuel Yunnansen (4). Quand au début de 863 les armées du Nan-tchao prirent Hanoi, des 野蠻 Ye-man, barbares qui vivaient encore à l'ouest des Siun-tch'ouan, étaient dans les rangs des envahisseurs, et établirent un camp sur les bords du Sông Tô-lịch (5). S'il fallait en croire la

---

上, p. 2 v°), qui placent cet évènement peu après la révolte de 安祿山 Ngan Lou-chan (755-757). Le *Man chou* (III, 5), dont le récit n'est pas chronologiquement bien ordonné, parle de cette campagne contre les Siun-tch'ouan avant de mentionner la défaite de Sien-yu Tchong-t'ong, mais sans donner de date. Une courte description des Siun-tch'ouan s'intercale dans le texte de la *Nouvelle histoire des T'ang* après la mention de leur nom. Dans l'inscription de 766 (Chavannes, *loc. laud.*, p. 431), il est dit que le Siun-tch'ouan « au sud communique avec le P'o-hai, à l'ouest est proche du Ta-ts'in ». P'o-hai désigne la mer, mais je ne crois pas que le texte signifie, comme M. Chavannes le dit en note, que le Siun-tch'ouan « touchait » au sud à la mer. Le mot 通 *t'ong*, « être en communication avec », s'emploie aussi bien pour des royaumes réellement limitrophes l'un de l'autre que pour des pays qui, par rapport à la Chine, ouvrent le chemin d'autres pays auxquels ils ne confinent pas cependant. En tout cas, les textes du *Man chou* ne laissent aucun doute que les Siun-tch'ouan se soient trouvés dans les hautes vallées du Yang-tseu et de l'Iraouaddy (*Man chou*, k. 2, p. 3 r°; k. 4, p. 6 v°) ; s'ils communiquaient avec la mer, c'était par l'intermédiaire de la Birmanie.

(1) Il sera question plus loin de ce royaume de P'iao. Le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 2 v°) et le *Man chou* (k. 3, p. 5) mentionnent la soumission du P'iao à côté de celle des Siun-tch'ouan, mais le P'iao n'est nommé à ce propos ni dans l'inscription de 766 ni dans l'*Ancienne histoire des T'ang*. Le *Man chou* parle encore de la campagne de Ko-lo-fong au P'iao dans le k. 10, p. 1 v°.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 5 r°.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 7 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, pp. 5 et ss. Le *Sin t'ang chou* place seulement cette ambassade dans la période 貞元 *tcheng-yuan* (785-805), sans désignation précise d'année. Le *Kieou t'ang chou*, au paragraphe du royaume de P'iao (k. 197, p. 7 v°), dit que ce fut dans la 8e année (792) ; mais en se reportant aux annales principales du même ouvrage (k. 13, p. 14 r°), on voit qu'il faut corriger 8e année en 18e année, ce qui nous met en 802. C'est sous la date de 802 que l'évènement est donné dans le *Tseu tche t'ong kien* (k. 236, p. 2 r°).

(4) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 7 v° ; *Man chou*, k. 10, p. 2 r°. Le *Man chou* (k. 10, p. 1 v°) parle en outre d'une campagne que le Nan-tchao aurait dirigée en 835 contre le royaume de 彌臣 Mi-tch'en sur le golfe du Bengale, et à la suite de laquelle 3.000 prisonniers auraient été employés à laver des sables aurifères sur le haut 麗水 Li-chouei. Mais peut-être y a-t-il confusion avec la campagne de 832.

(5) Les Ye-man, Barbares sauvages, ou 裸蠻 Lo-man, Barbares nus, sont mentionnés dans la note de la *Nouvelle histoire des T'ang* sur les Siun-tch'ouan (cf. Chavannes, *loc. laud.*,

légende, le Nan-tchao serait même venu au secours des Birmans dans une guerre que ceux-ci soutinrent contre une armée envoyée par le roi de Ceylan [2]. En 809-815, date à laquelle des histoires tardives comme le *Nan tchao ye che* placent cette intervention, elle est d'autant moins admissible que la Birmanie est appelée dans ces textes du nom de 緬 Mien, que les Chinois semblent avoir connu au plus tôt au XIIe siècle [3]. Mais d'autre part le *Mahāvaṃsa* [4] raconte de façon assez précise l'expédition que les troupes du roi de Ceylan Parākrama Bāhu firent au Pégou dans la seconde moitié du XIIe siècle [5]. La tradition des auteurs chinois, chronologiquement erronée, peut avoir par là un fonds de vérité.

L'histoire birmane, de son côté, n'ignore pas non plus le Nan-tchao, bien qu'elle ne l'appelle pas de ce nom. L'usage des peuples hindouisés de l'Indochine a été de créer dans leurs pays une nouvelle Inde en reportant autour d'eux les noms géographiques de l'Inde propre. Tantôt on sanscritisait le nom indigène; dans d'autres cas le nom hindou fut imposé d'autorité. Le Yunnan était au nord de l'Indochine, comme le Gandhāra au nord de l'Inde; le Gandhāra était entouré

---

p. 431). Ce pourrait être des Kachins, aujourd'hui encore appelés 野人 Ye-jen, « Sauvages », par les Chinois, sans autre spécification (Scott, *Gazetteer*, I, I, 369). Il est question des Ye-man à diverses reprises dans le *Man chou*, qui leur consacre en outre un paragraphe spécial (k. 4, p. 7 r°). Ils sont représentés comme de véritables sauvages vivant à 300 *li* à l'ouest des Siun-tch'ouan; ils pratiquaient la polyandrie; Ko-lo-fong les soumit le premier lors de son expédition au Siun-tch'ouan. C'est ce même texte du *Man chou* qui nous fait connaître la présence des Ye-man à Hanoi en 863.

(1) Terrien de Lacouperie (*The Cradle of the Shan race*, p. 27) dit que les ancêtres des Karen actuels « furent chassés de Chine viâ Yong-tch'ang (Yunnan oriental [*sic*]), au nombre de 200.000 familles, en 778 ap. J.-C., par le puissant roi du Nan-tchao, quand il détruisit la partie occidentale de l'état de Ts'ouan (dans le Kouang-si septentrional [*sic*]) ». C'est de la pure fantaisie, et je ne relèverais même pas cette invention si elle n'avait passé dans l'excellent *Gazetteer of Upper Burma and the Shan states* de Sir J. Scott (I, I, 193).

(2) Cf. édition du 南詔野史 *Nan tchao ye che*, au k. 8, pp. 14 r°, 17 v°, du *Yun nan pei tcheng tche*; édition du 滇攷 *Tien K'ao* de 馮甦 Fong Sou au k. 12, p. 6 v°, de la même collection.

(3) Selon le *Tou che fang yu ki yao* (k. 119, p. 2 v°), la première ambassade connue du 緬 Mien serait de 1104, un an avant une ambassade du 蒲甘 P'ou-kan (Pagan) qui est en effet portée au *Song che* (k. 20, p. 2 r°). Il y aurait eu une autre ambassade du Mien dans la période 紹興 *chao-hing* (1131-1162). Je n'ai trouvé mention dans le *Song che* ni de l'ambassade de 1104, ni de celle de 1131-1162.

(4) *Mahāvaṃsa*, trad. Wijesiṃha, ch. 76, pp. 229-232; Rhys Davids, *The conquest of south India in the twelfth century by Parākrama Bāhu*, dans *J. A. S. B.*, t. XLI, pp. 197-199. Les chroniques birmanes ne parlent pas de cette invasion singhalaise. Cf. Phayre, *History of Burma*, cheap edition, Londres, Trübner, 1884, petit in-8°, p. 50.

(5) La ville de Kusuma ou Kusumi, à laquelle arrivent deux navires de la flotte singhalaise (Rhys Davids, *loc. laud.*, p. 198; *Mahāvaṃsa*, p. 232), n'est autre que Bassein, dont le nom sanscrit est Kusuma (cf. Yule, *Hobson Jobson*, *s. v.* Bassein *et* Cosmin).

de montagnes (¹), et pour atteindre le Yunnan il fallait franchir les chaînes qui courent parallèlement aux grands fleuves indochinois ; c'en était assez pour que le Yunnan devînt le Gandhāra. C'est au pays de Gandhālarāj (prononcé Gandhālayīt, = Gandhārarāja, devenu un nom de pays) qu'au XIᵉ siècle, selon la légende, le roi Anôyat'ā (Anuruddha) alla vainement chercher une dent du Buddha (²). Quand de nos jours le *Sāsanavaṃsa* parle du Kasmīragandhāra qui ne faisait d'abord pas partie de l'empire de Chine (Cīnaraṭṭha) (³), et qui lui fut ensuite incorporé, il n'est pas besoin, comme le fait Mᵐᵉ Bode, de chercher comment l'influence de la Chine a pu s'exercer sur le Gandhāra de l'Inde : il s'agit tout simplement du Yunnan.

Cette nouvelle application du nom du Gandhāra n'a d'ailleurs pas été connue des seuls Birmans : Rachid-ed-din dit que « au sud-ouest du Cathay est le pays appelé par les Chinois Dai-liou ou « Grand royaume » et par les Mongols Karajang, dans la langue de l'Inde et du Cachemire Kandar et pour nous Kandahar (⁴). » Ailleurs il parle du pays de « Kandahar, que les Mongols appellent Karajang. Les gens (de ce pays) tiennent du Cathay et de l'Inde. Au temps de Koubilai Khan, (ce pays) fut soumis par les Mongols ; il confine d'un côté au Tibet, d'un autre au Cathay, d'un autre à l'Inde ; » et l'historien persan, par une amusante confusion, termine en appliquant au Gandhāra transgangétique un dicton célèbre qui devait concerner le Gandhāra du bassin de l'Indus : « L'Inde est réputée pour ses armées, le Kandahar pour ses éléphants, et les Turcs pour leurs chevaux (⁵). »

(¹) Dans une lettre adressée en 515 par le roi de 狼牙修 Lang-ya-sieou (sans doute le Tenasserim) à l'empereur de Chine (*Leang chou*, k. 54, p. 6 v°), il est parlé « des murailles et des belvédères qui se dressent aussi haut que les montagnes du Gandhāra » 城閣高峻如乾陁山.

(²) Phayre, *History of Burma*, p. 35. Dans le passage du *Mahāvaṃsa* où il est question des bonzes envoyés à Ceylan par le Pégou, il faut naturellement lire, avec l'index de la traduction Wijesinha (p. 388), Anuruddha, roi de Rāmaṇya, et non le roi d'Anuruddha comme il est dit dans la traduction (p. 108), et comme je l'ai reproduit à tort dans *B. E. F. E.-O.*, II, 130. Il faut noter d'ailleurs que les chroniques birmanes (Phayre, *History of Burma*, pp. 37, 281 ; cf. cependant Taw Sein Ko, *Some remarks on the Kalyani inscriptions*, dans *Indian Antiquary*, XXIII, 257, où la conquête de Thatôn par Anuruddha est placée en 1057) font régner Anuruddha dans la première moitié du XIᵉ siècle, au lieu que l'ambassade que lui envoya Vijaya Bāhu serait de 1071 selon le *Mahāvaṃsa* (ch. 60 ; trad. Wijesiṇha, p. 108 ; Ed. Müller, *Ancient inscriptions in Ceylon*, Londres, 1883, in-8°, p. 61). — Pour toutes les questions de transcription et de prononciation de mots birmans, j'ai les plus grandes obligations à M. Ed. Huber qui a bien voulu m'aider de sa connaissance de cette langue.

(³) *Sāsanavaṃsa*, édité pour la Pāli Text Society par Mᵐᵉ Bode, Londres, 1897, in-8°, p. 8.

(⁴) Cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 72.

(⁵) Cf. Sir H. M. Elliot, *The history of India as told by its own historians*, édité par J. Dowson, Londres, 1867 et ss., in-8°, t. I, p. 73 ; Yule, *An endeavour to elucidate Rashiduddin's geographical notices of India*, dans *J. R. A. S.*, N. S., 1870, t. IV, pp. 354-356.

Ce texte de Rachid-ed-din me semble permettre de préciser l'application yunnanaise du nom de Gandhāra. Le pays des Karajang, comme le récit de Marco Polo le prouve surabondamment, c'est la région de Yunnansen et celle de Ta-li [1]. Il est bien connu aujourd'hui que les noms de Karajang, « Jang noirs », et de Tchaganjang, « Jang blancs », ont été appliqués par les Mongols à deux groupes de populations du Yunnan. A ma connaissance le nom de Jang n'a pas été expliqué; j'inclinerais à y voir une transcription mongole du nom des Ts'ouan, mais à réserver en principe le nom de Karajang aux seules tribus de l'ancien Nan-tchao. Les anciens Ts'ouan se divisaient pour les Chinois en Barbares blancs et en Barbares noirs; or, bien que les sujets de l'ancien Nan-tchao ne dussent pas appartenir primitivement aux tribus Ts'ouan [2], les textes nous disent qu'ils se mêlaient depuis longtemps par le mariage avec les Barbares noirs [3], et même que les Nan-tchao ne sont qu'une branche des Barbares noirs [4]. Les Mongols auraient en conséquence appliqué aux Nan-tchao le nom impropre qui avait prévalu [5]. Les Karajang seraient donc au sens large tous les peuples soumis au Nan-tchao, et aussi bien ceux de Yunnansen où le Nan-tchao avait sa seconde capitale que ceux de Ta-li où fut toujours sa véritable métropole, mais au sens étroit ce terme désignerait la vallée de Ta-li, berceau du Nan-tchao [6]. Quant au Dai-liou de Rachid-

---

(1) Voir *Marco Polo*, ch. 48 et 49; éd. Yule revue par Cordier, t. II, pp. 64-84.

(2) Ils ne figurent pas parmi les sept grandes tribus des Barbares noirs nommées dans le *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 8 v°.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 8 v°.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 5 r°; *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 r°; *Man chou*, k. 3, p. 1 r°.

(5) Si mon hypothèse de *jang* = *ts'ouan* se vérifiait, l'application du nom de Karajang serait impropre, parce que les véritables représentants des anciens Ts'ouan noirs doivent être les Lolo, déjà connus sous ce dernier nom au temps des Yuan et probablement dès le temps des T'ang, et qui à leur tour se subdivisent en nombreuses tribus, dont les Lolo blancs et les Lolo noirs.

(6) La géographie pseudo-hindoue de l'Indochine connait encore pour le Yunnan un autre nom, celui de Videharāj (pron. Videhayit), avec, comme dans l'Inde, Meittila (sanscrit Mithilā) pour capitale. C'est là le Mong Khe des Shan, c'est-à-dire la Chine, mais au sens étroit le Yunnan. Le Videharāj paraît correspondre au Yunnan oriental et Meittila à Yunnansen (cf. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, I, I, 219). Si cette identification est juste, on peut se demander si le souvenir du Pūrvavideha, qui est dans la cosmogonie bouddhique le continent à l'est du Meru, n'a pas été pour quelque chose dans l'attribution du nom du Videha au plus oriental des pays que pénétrait l'influence birmane. — Enfin, dans son très intéressant chapitre sur les états shan et les Thai, Sir J. Scott (*Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, I, I, 190 et *passim*) propose de voir encore le Nan-tchao dans le royaume de Pong que mentionne la chronique de Manipur et qu'Anuruddha énumère parmi ses conquêtes (de même, cf. Yule, *Marco Polo*, II, 79; je ne connais pas de royaume de Pang mentionné par Marco Polo, comme le veut Sir J. Scott, *Gazetteer*, II, II, 562), et aussi dans l'état de Koçambi, dont les Birmans ont fait Ko-shan-pyi (écrit Ko-rham-prañ), et qu'ils interprètent par « les neuf

ed-din, malgré la glose de « grand royaume », je pense qu'il faut y voir une simple altération du nom de Ta-li, que portait au temps des Mongols

---

pays shan ». Le point de départ de ces hypothèses est que les chroniques shan en général pour Koçambī et celle de Manipur en particulier pour Pong considèrent ces noms comme ceux d'un puissant état shan, et on n'en connaît pas qui ait été historiquement plus puissant que le Nan-tchao. M. Parker (*Burma*, p. 23) suppose que cet état de Pong conquis par Anuruddha « devait être la moitié indigène du royaume de Nan-tchao après son morcellement, en tant que distincte de la moitié chinoise gouvernée par la famille demi-chinoise des Touan à Ta-li-fou. » Et, en vertu de la théorie que le royaume de Pong dut varier avec le temps et que ce nom fut appliqué successivement à chacune des principautés shan qui obtenait la prépondérance, il ajoute que le royaume de Pong de la chronique de Manipur (je ne pense pas qu'il le distingue essentiellement de celui d'Anuruddha) « doit avoir couvert des parties sans cesse changeantes de l'aire représentée aujourd'hui par les principautés (*sawbwaships*) de Mogaung, Mo-hnyin, et peut-être Momeit et North Theinni, et par plusieurs états shan médiatisés formant maintenant partie intégrante des possessions chinoises, tels que Nan-t'ien, Kan-ngai, Long-tch'ouan, Mong-mao, Man-mou ou Man-mo, Houlasa, etc., etc., etc. » M. Parker en effet considère le Nan-tchao comme ayant deux capitales, l'une à Yong-tch'ang, l'autre à Ta-li-fou (*China Review*, XX, 340) ; or Yong-tch'ang est donné par les Chinois comme le siège de l'ancien Ngai-lao, dont les Nan-tchao seraient les descendants. La région de Ta-li et le Yunnan oriental formeraient donc la moitié chinoisée dominée par les Touan ; l'autre moitié, indigène, avec son centre à Yong-tch'ang, comprendrait tous les états shan de la haute Birmanie. Ceci n'est pas pour étonner, puisque M. Parker admet que le Nan-tchao s'étendait réellement à l'ouest jusqu'au Magadha, qui « était la vallée du Gange, y compris probablement l'Assam » (*China Review*, XIX, 73). Mais quoi qu'il en soit des rapports du Ngai-lao et du Nan-tchao et où que l'ancien Ngai-lao ait été situé, il est de fait que quand les six *tchao* apparaissent dans l'histoire, ils ne se trouvent pas du côté de Yong-tch'ang au sud-ouest du Yunnan, mais au nord-ouest, dans la région de Ta-li, et, s'il faut en croire les textes, jusque dans la vallée de Kien-tch'ang au Sseu-tch'ouan. Les deux métropoles du Nan-tchao étaient non pas Yong-tch'ang et Ta-li, mais incontestablement Ta-li et Yunnansen. C'est la région de Ta-li qui était le berceau de l'empire Nan-tchao, et quand celui-ci se divisa en deux moitiés, c'est encore cette région de Ta-li gouvernée par les Touan qui put seule rester en relations avec la haute Birmanie, puisque l'autre moitié était celle des 37 tribus confédérées situées à l'est de la province et ayant leur centre à Yunnansen. Mais si la division imaginée par M. Parker ne répond à aucune réalité, pourrait-on du moins chercher l'état de Koçambī dans la région de Ta-li gouvernée par les Touan ? Cette région aurait ainsi eu deux noms hindous, et il faudrait voir dans ce double Koçambī-gandhāra un pendant du Kasmira-gandhāra du *Sāsanavaṃsa* (p. 8). Une telle solution me paraît peu probable. D'ailleurs, une des raisons qui ont motivé l'opinion de M. Parker, et par suite celle de Sir J. Scott, c'est la grande extension qu'ils donnaient vers l'ouest à l'empire Nan-tchao ; mais que cet empire entrait en relations avec l'Inde par la Birmanie, c'est là tout ce qu'on peut prendre dans le texte de l'*Histoire des T'ang* où le Magadha est nommé, et il est bien sûr que jamais les rois du Nan-tchao n'ont porté leurs armes jusqu'aux frontières du Magadha, auquel M. Parker prête gratuitement une position géographique nouvelle. Les populations thaï ont occupé au cours des siècles le haut Iraouaddy, Manipur et jusqu'au haut Assam, mais nous ne savons pas l'époque de leurs migrations (cf. sur la question le ch. VI du *Gazetteer* de Sir J. Scott). Si peut-être Ko-lo-fong et ses successeurs ont dû à des guerres heureuses une suzeraineté temporaire sur les populations du haut Iraouaddy et du haut Myit-nge, rien n'indique, à ma connaissance, que ces régions aient jamais fait réellement partie de l'empire nan-tchao. En fait, le seul texte qui nous parle de la frontière occidentale du Nan-tchao, l'itinéraire de Kia Tan à la fin du VIII[e] siècle, la met sensiblement là où passe aujourd'hui la frontière sino-birmane. Jusqu'à production d'arguments nouveaux, il me paraît sage de ne plus chercher Koçambī ou le royaume de Pong au Nan-tchao.

l'ancien royaume du Nan-tchao, et où *ta* du moins signifie « grand » (¹). Je crois enfin trouver dans les textes chinois une dernière confirmation de l'application du nom de Gandhāra à la vallée de Ta-li. La vallée de Ta-li, disent certains textes, c'est le « royaume du Bon parfum de l'Inde » 天竺妙香國 (²). Or, si je n'ai jamais rencontré de texte où les Chinois aient tenté d'expliquer Gandhāra par *gandha*, « parfum », c'est l'étymologie qu'ils ont généralement adoptée pour *gandharva* (³) ; la coïncidence me semble trop frappante entre ce nom « hindou » de « bon parfum » et le nom de Gandhāra pour qu'on se refuse à admettre l'identité des deux appellations. On avait d'ailleurs fait du royaume de Ta-li une terre d'élection du bouddhisme : Avalokiteçvara était venu directement de l'Inde centrale pour le convertir (⁴). Une tradition veut qu'il y ait eu au Nan-tchao vers la fin du VIIIᵉ siècle, au temps où le roi Yi-meou-siun était épris de civilisation chinoise, sept religieux de l'Inde, puissants conjureurs, qui raillaient le souverain de son respect pour la dynastie T'ang (⁵). Dans la première moitié du IXᵉ siècle, un bonze hindou, Candragupta, originaire du Magadha, et que pour cette raison on appelait aussi le Māgadha, fit au Yunnan une brillante carrière de thaumaturge (⁶). Il y avait au Yunnan la grotte du Pippala, un arbre de la bodhi, il y avait surtout la montagne sainte, le Gṛdhrakūṭa, qui n'est autre que le mont 點蒼 Tien-ts'ang dominant à l'ouest la ville de Ta-li (⁷). Aussi un voyageur de la dynastie actuelle, Tch'en Ting, explique-t-il gravement que les 300 religieux envoyés par l'empereur en 964 pour chercher en Inde des livres sacrés et qui ne revinrent qu'en 976 (⁸), ont vu le Kukkuṭapādagiri, la maison de pierre

---

(¹) C'est encore Ta-li, ou Ta-li-kouo (« royaume de Ta-li »), que je serais tenté de rétablir dans le nom énigmatique de Tarôp (Taròk) ou Taret que les Birmans appliquent de nos jours aux Chinois. Cette hypothèse, si elle n'est pas phonétiquement très satisfaisante, peut mieux se justifier en tout cas que l'explication de Phayre par « Turc » ou celle de Sir J. Scott par le fantaisiste « Teru » de Terrien de Lacouperie. Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 478.

(²) 滇黔紀遊 *Tien k'ien ki yeou* de 陳鼎 Tch'en Ting, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 14, pp. 18 rº, 21 vº; *Yun nan t'ong tche kao*, k. 171, p. 1 rº ; k. 195, p. 40 vº.

(³) Cette explication est indiquée dans Eitel, *Handbook of Chinese buddhism*, s. v. *gandharva*.

(⁴) *Tien k'ien ki yeou*, même éd., k. 14, p. 18 rº.

(⁵) *Yun nan t'ong tche kao*, k. 171, p. 15 rº.

(⁶) 贊陀崛哆 Tsan-t'o-k'iu-to, aussi appelé 摩伽陀 Mo-kia-t'o ; la quantité vocalique ne peut se noter en chinois. Cf. *Yun nan t'ong tche kao*, k. 171, pp. 38 rº, 42 vº ; k. 212, pp. 18 rº et vº, 21 vº ; *Nan tchao ye che*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 8, p. 16 rº.

(⁷) *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, p. 12 vº ; *Tien k'ien ki yeou*, même éd., k. 14, p. 18 vº.

(⁸) Il s'agit de la mission dont fit partie Ki-ye et dont un court récit a été conservé dans le 吳船錄 *Wou tch'ouan lou*. Cf. les articles de MM. Huber et Chavannes dans *B. E. F. E.-O.*, II, 256-259 ; IV, 75-81. Tch'en Ting, qui donne les dates exactes de la mission, les a fait précéder par erreur du mot 唐 T'ang, au lieu de 宋 Song. Il s'est évidemment servi du

d'Upagupta, Rājagṛha, le Gṛdhrakūṭa, le stūpa où sont les çarīras de la moitié du corps d'Ānanda, la grotte du Pippala, et que ce sont tous là des lieux saints de la région de Ta-li ; si ces religieux ont dû aller vers l'ouest, tourner le Tibet, pénétrer en Inde et revenir à l'est pour gagner la vallée de Ta-li, c'est que les communications étaient alors coupées entre le Kouei-tcheou ou le Sseu-tch'ouan, provinces de Chine, et la région de Ta-li, terre du Nan-tchao [1].

Cette hindouisation relative de la région de Ta-li par l'intermédiaire des Birmans me paraît encore se manifester dans les titres que portaient les souverains du Nan-tchao. Je laisse de côté les titres chinois de roi du Yunnan, donné par l'empereur de Chine, et tibétain de *btsanpo-čung* ou « frère cadet du *btsanpo* », décerné par le *btsanpo* du Tibet. Mais les Tibétains avaient en outre reconnu à Ko-lo-fong l'appellation de 東帝 *tong-ti*, « empereur de l'orient » [2], et Yi-meou-siun reçut d'eux celle de 日東王 *je-tong-wang*, « roi de l'orient du soleil » [3]. Que les souverains du Nan-tchao aient réellement employé ces titres dans leur protocole, c'est ce que prouve une lettre de Yi-meou-siun à l'empereur de Chine, où il se qualifie de « petit-fils du prince du Yunnan, frère par serment du *btsanpo* tibétain, roi de l'orient du soleil » [4]. Or cette appellation

---

Wou tch'ouan lou, qu'il nomme d'ailleurs à la fin du paragraphe. Le stūpa des reliques de la moitié du corps d'Ānanda n'est pas mentionné par Hiuan-tsang. Mais le *Fa yuan tchou lin* (k. 29) dit que sur chacune des rives du Gange il y a un stūpa, et que c'est là l'endroit où Ānanda divisa son corps pour le donner à deux royaumes (*Tripiṭ. jap.*, 雨, VI. 96 v°) ; l'histoire est racontée tout au long dans le 阿育王經 *A yu wang king* (*Açokāvadāna* ; Nanjio, n° 1343 ; *Tripiṭ. jap.*, 藏 X, 51). Tch'en Ting ajoute que, selon le 白古通 *Po kou t'ong*, c'est au 洱海 Eul-hai, c'est-à-dire au lac de Ta-li, que Çākyamuni a atteint la bodhi ; je regrette de n'avoir pu vérifier à quelle époque remonte cette curieuse tradition. M. Huber m'a signalé un passage du *Fa yuan tchou lin* (*Tripiṭ. jap.*, 雨, VI, k. 14, p. 6 v°), où il est question d'images saintes venant du lac de Ta-li, et le texte ajoute que cette région « n'est pas loin de l'Inde, et qu'il y a sans cesse des gens (de Ta-li) qui vont dans ce pays. » Le *Fa yuan tchou lin* a été compilé en 668.

(1) *Tien k'ien ki yeou*, même éd., k. 14, p. 21 v°. Cette ancienne conversion du Nan-tchao au bouddhisme nous est encore attestée par deux cloches du XIe siècle portant des inscriptions sanscrites et chinoises (*Yun nan t'ong tche kao*, k. 196, p. 1 v°). Dans ses chapitres bibliographiques, le *Sin t'ang chou* (k. 59, p. 6 v°) mentionne un 七科義狀 *Ts'i k'o yi tchouang*, avec cette note : « Réponse aux questions posées au bonze 悟達 Wou-ta par 段立之 Touan Li-tche, envoyé du royaume du Yunnan ».

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 5 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 2 v° ; *Tseu tche t'ong kien*, k. 216, p. 5 r°, *s. a.* 751.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 3 (l'édition lithographique de la librairie du *T'ou chou tsi tch'eng* à Changhai écrit ici fautivement 日軍王 ; il faut 日東王, comme le donne l'édition utilisée par M. Parker pour sa traduction de la *China Review*, XIX, 81) ; *Tseu tche t'ong kien*, k. 226, p. 2 r°, *s. a.* 779.

(4) 唐雲南王孫吐番贊普義弟日東王 (*Tseu tche t'ong kien*, k. 234, p. 8 r°, *s. a.* 793). 義弟 *yi-ti* désigne des personnes qui se sont juré fraternité, en langue vulgaire des 把弟 *pa-ti*. On voit que Yi-meou-siun avait au début de son règne suivi la tradition de son grand-père Ko-lo-fong, dont le titre de *btsanpo-čung* signifiait aussi frère du *btsanpo*.

d'« empereur de l'orient » ou de « roi de l'orient du soleil » est selon moi la traduction chinoise d'un titre d'origine hindoue, dont je crois retrouver la trace dans l'histoire birmane. En parlant de l'empereur de Chine, les Birmans l'appellent aujourd'hui *udi-bhva*. M. Parker [1] dit que *udi* « est évidemment » dérivé de Wou-ti, le célèbre « empereur conquérant » de la dynastie Han. » Mais les missions de Wou-ti au IIe siècle avant notre ère n'ont pas dépassé le Yunnan, et son nom n'est peut-être jamais parvenu aux oreilles des Birmans ; l'eussent-ils connu que cette survivance après tant de siècles serait un peu surprenante. D'ailleurs le titre d'*udi-bhva* est anciennement employé en corrélation avec le Gandhālarāj [2], et ce sont les historiens postérieurs qui, ne connaissant plus le Nan-tchao et faisant du Gandhālarāj la Chine, ont vu dans l'*udi-bhva* l'empereur de Chine. L'*udi-bhva* doit donc être originairement le souverain du Nan-tchao. Le mot *bhva* n'est pas indigène en Birmanie ; il entre dans le titre de *saobhva* (anglais *sawbwa*) donné à tous les chefs shans et qui est la transcription birmane du shan *sau-pha* [3]. *Sau* est le mot *chao* [4], commun à tous les dialectes thaï pour dire chef; c'est lui qui entre dans le titre de *nan-tchao*. Quant à *pha*, faute d'avoir à ma disposition le dictionnaire de Cushing, je ne sais quelle est ici sa valeur en shan, mais c'est probablement l'équivalent du *phra* siamois [5]. Quelle qu'elle soit d'ailleurs, le seul fait que le mot *bhva* est transcrit du thaï cadrerait bien avec l'origine présumée du Nan-tchao. Reste *udi*. Mais, comme me le fait remarquer M. Ed. Huber, *udi*, écrit

---

(1) *Burma, with special reference to her relations with China*, Rangoon, « Rangoon Gazette » Press, 1893, petit in-4o, p. 73.

(2) Je dois ce renseignement à M. Huber.

(3) J. N. Cushing, *Elementary handbook of the Shan language*, Rangoon, American Baptist Mission Press, 1888, in-8o, p. 15.

(4) Cushing, *loc. laud.*, p. 14. Selon Terrien de Lacouperie, *Les langues de la Chine avant les Chinois*, Paris, Leroux, 1888, in-8o, p. 91, des vocabulaires chinois donneraient le mot *sabohwa* comme signifiant « chef » en lolo ; il ne cite aucune référence. Si l'information est exacte, ce *sabohwa* doit être le même que le *se-p'a*, « maître », donné par le P. Vial (*Les Lolos*, Changhai, 1898, in-8o, p. 46), et n'a rien de commun, je pense, avec le *sau-pha* des Shans. Nous verrons plus loin que le mot thaï *sau* (*chao*, où *ch* représente la palatale sourde non aspirée) n'est pas inconnu des Birmans.

(5) Cette dérivation est donnée par M. Parker pour le titre de 發 *fa* qui apparait dans le nom d'un prince shan du XVe siècle, 思任發 Sseu-jen-fa (*Burma*, p. 45). Elle est acceptée par Sir J. Scott (*Gazetteer*, I, I, 271). Elle me semble confirmée par un vocabulaire chinois-thaï de 孟市 Mong-Che (dans la préfecture de Yong-tch'ang), appartenant à l'Ecole française d'Extrême-Orient : 皇帝 *houang-ti*, « empereur », y est rendu par 法紅爹 *fa-hong-tie*, qui est certainement une transcription où *hong-tie* = *houang-ti* et où *fa* doit répondre au *phra* des Siamois. Les Birmans possèdent aussi le mot, mais l'écrivent *phura* (prononcé *phaya*). On sait que le terme est répandu dans toute l'Indochine et jusqu'à Java, mais la question de son origine n'est pas encore tranchée. Il ne faut pas cependant exclure absolument l'explication du *fa* (*pha*) de Sseu-jen-fa par le mot *pha* ou *fa*, « ciel », qui existe dans tous les dialectes thaï. Cette explication est donnée au k. 9, p. 14 vo, par l'auteur chinois du 滇南雜志 *Tien nan tsa tche*, 曹樹翹 Ts'ao Chou-k'iao, et il n'a pas dû l'inventer.

udañ, répond à *udaya*, de même que *vini*, écrit *vinañ*, répond à *vinaya*. Or *udaya* signifie « lever du soleil », « orient », et je ne doute guère en conséquence que le *udi-bhva* des Birmans ne représente un titre hindou-thaï que portait le roi du Nan-tchao, et qui a été traduit en chinois par « roi de l'orient du soleil » (1).

C'est encore selon moi un titre anciennement porté par les souverains du Nan-tchao que celui de *mahārāja* reconnu entre 1253 et 1256 par les Mongols au prince détrôné de Ta-li (2). Bien qu'aucune mention certaine de ce titre n'apparaisse à ma connaissance dans un texte antérieur à la dynastie mongole, plusieurs ouvrages mentionnaient jadis une stèle commémorant le serment d'alliance entre le 摩訶嵯 *mo-ho-ts'o* de la famille 蒙 Mong et les 37 tribus (3). Il est question ailleurs d'une stèle rappelant le serment d'alliance qui joignait aux 37 tribus la famille 段 Touan (4). Or *mo-ho-ts'o* répond sûrement à *mahārāja*. D'autre part la famille Mong a cessé d'occuper le trône du Nan-tchao en 902, et la famille Touan est celle que les Mongols détrônèrent. Enfin on sait qu'après ses temps de grande splendeur au VIIIe et au IXe siècle, le Nan-tchao se divisa en quelque sorte en deux moitiés, la moitié occidentale étant la région de Ta-li, vieil apanage des Nan-tchao, la moitié orientale au contraire étant occupée par une confédération de 37 tribus sur lesquelles le Nan-tchao n'avait plus que des droits de suzeraineté (5). Malgré le peu d'autorité des textes qui mentionnent ce titre de *mahārāja* pour une époque antérieure à la conquête mongole, il semble donc qu'il fût porté par les princes du Nan-tchao en tant que suzerain des 37 tribus de la région de Yunnansen. C'est ce titre que les Yuan reconnurent à l'ancien prince de Ta-li quand il leur eut juré fidélité. On voit mal autrement pourquoi ces Mongols auraient donné à un prince thaï un titre hindou.

Reste un dernier titre des rois du Nan-tchao, et dont l'origine est beaucoup moins claire, celui de 驃信 *p'iao-sin*. Il fut pris par le fils de Yi-meou-siun,

---

(1) Les Rumai ont inventé pour *udibhva* une explication purement légendaire, « né d'un œuf » ; cf. Scott, *Gazetteer*, I, I, 485.

(2) Les Mongols écrivent ce titre 摩訶羅嵯 *mo-ho-lo-ts'o* (*Yuan che lei pien*, k. 42, p. 58 v°) ; dans les éditions établies sous K'ien-long, on trouve 摩合羅嵯 *mo-ho-lo-ts'o* (*Yuan che*, III, 3 v°). Sur les circonstances dans lesquelles ce titre fut décerné, cf. *supra*, p. 154, n. 1.

(3) *Nan tchao ye che*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 8, p. 5 v° ; *Yun nan t'ong tche kao*, k. 196, pp. 12 v°-13 r°.

(4) *Yun nan t'ong tche kao*, k. 196, p. 19 r°.

(5) L'intéressante inscription élevée en 1304 près de Ta-li pour commémorer les victoires des Mongols au Yunnan, et qui est reproduite dans le *Yun nan t'ong tche kao* (k. 196, pp. 21-24), rappelle (p. 22 r°) que le général mongol a pacifié les 37 tribus des Barbares noirs. Les noms des 37 tribus sont donnés dans l'article de M. Rocher sur les princes du Yunnan (*T'oung pao*, X, 132-133). Les Mongols les divisèrent en trois cercles (*Yuan che lei pien*, k. 42, p. 58 v°).

尋閣勸 Siun-ko-k'iuan, lorsqu'il monta sur le trône en 808 (1). Siun-ko-k'iuan mourut l'année suivante, mais le titre qu'il avait choisi dura, et à la fin du IXe siècle nous le voyons désigner à diverses reprises le prince du Nan-tchao (2). Le *Sin t'ang chou* ajoute que *p'iao-sin* signifie prince (君) en langue barbare (3). Or ce caractère 驃 *p'iao* est celui qui est employé pour représenter en chinois le nom ancien des Birmans ; nous verrons qu'il répond très probablement au nom de Pyū, que portait anciennement la tribu birmane dominante. Les princes du Nan-tchao ont à diverses reprises envahi la Birmanie. On peut donc être tenté de voir dans *p'iao-sin*, comme le proposait en 1893 M. Parker (4), un titre birman *pyū-shin* (écrit *prū-rhang*), « prince des Pyū ». Cette explication ne vaut que faute d'une autre, car malgré leurs conquêtes, il est étrange que les souverains du Nan-tchao aient pris vis-à-vis de la Chine le titre de « prince des Birmans ». De plus semblable hypothèse avait contre elle le caractère exclusivement thaï attribué jusqu'ici au Nan-tchao ; mais du moins je crois pouvoir lever cette dernière objection ; certains indices me semblent révéler chez ce peuple, que j'admets toutefois qui se rattache au groupe thaï, de remarquables influences birmanes.

On a noté depuis longtemps que le nom des princes du Nan-tchao débutait en général par le dernier élément du nom de leur père. Ainsi 盛羅皮 Cheng-lo-p'i eut pour fils 皮邏閣 P'i-lo-ko, qui eut pour fils 閣羅鳳 Ko-lo-fong, qui eut pour fils 鳳迦異 Fong-kia-yi, qui eut pour fils 異牟尋 Yi-meou-siun, qui eut pour fils 尋閣勸 Siun-ko-k'iuan, qui eut pour fils 勸龍盛 K'iuan-long-cheng, qui eut pour successeur son frère 勸利 K'iuan-li. Et si le frère et successeur de K'iuan-li, 豐祐 Fong-yeou, n'a pas préfixé à son nom le dernier élément du nom de son père, l'*Histoire des T'ang* le fait remarquer expressément, et semble l'attribuer à son admiration pour les coutumes de la Chine, où cet usage est inconnu. Les autres *tchao* en agissaient de même avant leur absorption par le Nan-tchao : le *tchao* de 蒙巂 Mong-hi, 佉陽照 K'ia-yang-tchao, eut pour successeur son fils 照原 Tchao-yuan, dont le fils s'appelait 原羅 Yuan-lo. Parmi les *tchao* de 浪穹 Lang-k'iong, 羅鐸 Lo-to a pour fils 鐸羅望 To-lo-wang, qui a pour fils 望偏 Wang-p'ien, qui a pour fils 偏羅矣 P'ien-lo-yi. Le *tchao* de 邆賧 Teng-chan,

---

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 7 r°; *Sin t'ang chou*, k. 222 中, p. 1 r°. Le *Kieou t'ang chou* écrit en réalité 驃信苴 *p'iao-sin-tsiu*. S'il n'y a pas là de faute de texte, on pourrait voir dans 苴 *tsiu* la transcription du mot *čo* (pron. *so*), dont il sera question plus loin. Au lieu de 苴 *tsiu*, le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 965, p. 11 r°) écrit 酋 *tsieou*, qui est chinois et signifie chef.

(2) *Sin t'ang chou, loc. laud.*, pp. 4 v°, 5 r° et v°, 6 r°.

(3) *Sin t'ang chou, loc. laud.*, p. 1 r°.

(4) *Burma*, p. 16.

豐咩 Fong-mei a pour fils 咩羅皮 Mei-lo-p'i, qui a pour fils 皮羅鄧 P'i-lo-teng, qui a pour fils 鄧羅顛 Teng-lo-tien, qui a pour fils 顛文託 Tien-wen-t'o (¹). De plus, si je donne peu de noms de deux syllabes dans ces énumérations, c'est que très souvent il n'entre en eux aucun élément du nom paternel. Il me semble dès lors qu'on entrevoie certaines habitudes de cette onomastique. Il se pourrait que la règle ne fût pas de composer le nom du fils en y faisant entrer comme premier élément le dernier élément du nom du père, mais que l'habitude préfixât seulement le dernier élément du nom paternel au nom du fils formé indépendamment ; ce nom du fils se suffisant à lui-même, c'est ce qui expliquerait que, sauf dans le cas de Fong-yeou où l'omission aurait été volontaire, les Chinois n'aient pas toujours connu l'élément dont ce nom du fils était en général précédé. Enfin on remarquera la fréquence du mot *lo* comme élément médian dans ces listes de noms du Nan-tchao ; peut-être, comme de nos jours en Annam, le véritable nom personnel du prince était-il seulement ou principalement le dernier mot du nom, et c'est pourquoi c'est celui-là que le fils joignait ensuite au sien propre.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'habitude de préfixer ainsi au nom du fils le dernier élément du nom du père n'a pas été retrouvée, je crois, en pays thaï (²). Par contre, si elle n'est pas de règle générale en Birmanie, les listes royales nous en fournissent un exemple très net. Dans les tableaux de la *History of Burma* de Phayre (³), nous voyons que le roi Prū-mang-t'ī (*pron.* Pyū-min-t'i) ou Prū-čo-t'i (*pron.* Pyū-so-t'i) (⁴) eut pour fils T'i-mang-yañ (*pron.* T'i-min-yi), qui eut pour fils Yañ-mang-pok (*pron.* Yi-min-baik), qui eut pour fils Pok-señ-lañ (*pron.* Paik-theñ-li), qui eut pour fils Señ-lañ-krong (*pron.* Theñ-li-jong), qui eut pour fils Krong-dū-raj (*pron.* Čong-dū-yit). Il me paraît impossible d'expliquer par le simple hasard une pareille coïncidence.

Enfin je crois retrouver l'influence birmane dans une légende que les textes chinois reproduisent tout au long et qu'ils attribuent aux populations thaï du Yunnan. Dès le *Heou han chou*, qui porte sur les années 25-220 de notre ère et qui a été composé dans la première moitié du vᵉ siècle, il est question (⁵) de la légende de 九隆 Kieou-long répandue chez les populations du 哀牢 Ngai-lao (Ai-lao des Annamites). Une femme appelée 沙壹 Cha-yi, vivant sur le mont 牢 Lao, fut heurtée dans l'eau par un bois flottant ; elle conçut,

(¹) Voir sur ces noms le k. 122 du *Sin t'ang chou*.

(²) « Cette idée de syllabes héréditaires, dit à ce propos Sir J. Scott, semble purement fantaisiste, ou une invention de l'esprit chinois » (*Gazetteer*, I, I, 264).

(³) *History of Burma*, p. 279.

(⁴) Je transcris par *t* avec apostrophe le *t* aspiré, afin de ne pas modifier la notation ordinaire de la prononciation birmane de l'*s*, *th* prononcé comme en anglais. — La forme Pyū-so-t'i est celle du *Mahāyazavin* ; Pyū-min-t'i est ici donné d'après Phayre.

(⁵) *Heou han chou*, k. 116, p. 7 vᵒ.

et au dixième mois mit au monde dix fils. Plus tard le bois flottant se transforma en dragon et demanda à la femme des nouvelles des dix fils qu'il avait engendrés. A la vue du dragon, neuf des fils s'enfuirent, mais le plus jeune [1] ne put se sauver et s'assit sur le dos du dragon ; dans la langue de la mère, *kieou* signifiait « dos » et *long* signifiait « s'asseoir »; c'est pourquoi elle donna à son fils le nom de Kieou-long. Plus tard, les neuf aînés reconnurent Kieou-long comme chef, et les dix frères épousèrent les dix filles d'un habitant de la montagne Lao ; les Ngai-lao sont leurs descendants. Les Chinois placent cet ancien état de Ngai-lao du côté de Yong-tch'ang, c'est-à-dire au sud-ouest du Yunnan [2]. Tel est le récit le plus ancien qui nous soit parvenu. Mais après l'introduction du bouddhisme, l'histoire de Kieou-long ne fut plus qu'un épisode d'une légende plus vaste qui partait du règne d'Açoka [3]. La place me manquerait ici pour en étudier toutes les variantes ; voici les données qui me paraissent se dégager des divers récits. Le roi 阿育 A-yu (Açoka) du Magadha eut pour troisième fils 驃苴低 P'iao-tsiu-ti ; celui-ci eut de sa femme 欠蒙虧 K'ien-mong-k'ouei un fils appelé 低蒙苴 Ti-mong-tsiu ; Ti-mong-tsiu eut neuf fils qui sont les ancêtres des Tibétains, des Chinois, des Annamites, des Singhalais, des Nan-tchao, des Pa-yi, etc. ; c'est le cinquième fils, 蒙苴篤 Mong-tsiu-tou ou 蒙伽獨 Mong-kia-tou, qui, noyé, serait devenu l'arbre flottant qui engendra Kieou-long et ses neuf frères ; quant aux Nan-tchao, ils descendraient du huitième fils, 蒙苴頌 Mong-tsiu-song, père du roi 仁果 Jen-kouo ; selon une autre légende, le roi Jen-kouo est d'ailleurs un descendant du roi Çuklodana ; une autre enfin fait de Çuklodana un descendant d'Açoka. Certaines versions font de Mong-kia-tou le fils de

---

(1) Je ne vois pas comment il y a une différence d'âge entre ces dix jumeaux.

(2) C'est au mont 九隆 Kieou-long, dans la sous-préfecture de 寶山 Pao-chan de la préfecture de Yong-tch'ang, que les Chinois localisent cette légende (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, k. 380, p. 2 v°). Le nom de Kieou-long que le Mékong porte dans la région des Sipsong-panna, et que Devéria rapproche du Kieou-long de la légende (*La Frontière sino-annamite*, p. 119), s'écrit généralement 九龍 Kieou-long (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, k. 377, p. 1 v°).

(3) Cette légende est racontée tout au long dans *La Frontière sino-annamite* de Devéria, pp. 117-121. Le récit de Devéria est tiré du 南詔備考 *Nan tchao pei k'ao*, publié en 1834 ; cet ouvrage est rare et c'est en vain que je l'ai souvent cherché à Pékin ; l'exemplaire de Devéria appartient aujourd'hui, je crois, à M. Kramp, d'Amsterdam. On trouvera un autre récit dans le *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 54 r°, qui cite le 一統志 *Yi t'ong tche*. Le *Yuan che lei pien*, antérieur à la compilation du *Ta ts'ing yi t'ong tche*, doit désigner ainsi le 明一統志 *Ming yi t'ong tche*, mais je n'y ai pas retrouvé ce passage. Une troisième version est donnée dans le *Nan tchao ye che* (collection du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 8, p. 7), qui dit s'appuyer sur le 白古記 *Po kou ki* ; ce texte, que je ne connais pas, est probablement le même que le 白古通 *Po kou t'ong* mentionné par Tch'en Ting et dont il a été question plus haut. Cf. aussi le 記古滇說 *Ki kou tien chouo* attribué à un douteux 張道宗 Tchang Tao-tsong des Yuan, mais qui date peut-être des Ming, édition du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 5, p. 44 r°.

P'iao-tsiu-ti, et les neuf fils de l'autre version, ceux qui se répandirent sur toute la terre connue des narrateurs, étaient ses fils, les neuf frères de Kieou-long (1). Cette dernière version me paraît la plus contaminée ; alors que dans la première on voyait clairement la soudure entre l'ancienne légende de Kieou-long et celle plus récente introduite par le bouddhisme, la seconde a tout fondu en un seul bloc, et seul Açoka reste pour attester clairement l'apport étranger. En risquant une hypothèse sur cette légende d'Açoka, c'est donc sur la première version qui je vais m'appuyer.

Les noms du fils d'Açoka, de son petit-fils et de ses neuf arrière-petits-fils trahissent manifestement leur origine non chinoise. Si nous regardons à leur composition, nous voyons que le dernier élément du nom de P'iao-tsiu-ti, fils d'Açoka, entre comme premier élément dans celui de son fils Ti-mong-tsiu, et que, sur neuf fils de Ti-mong-tsiu, huit ont des noms commençant par les deux mêmes mots *mong-tsiu* qui terminent le nom de leur père. Voilà qui rappelle de bien près la coutume nan-tchao et celle de la liste birmane. De plus, le caractère *p'iao*, qui entre dans le nom de P'iao-tsiu-ti, est précisément le même que les Chinois emploient pour transcrire le nom des Pyū qui dominaient en Birmanie au temps des Nan-tchao. Enfin si nous nous reportons à la liste birmane citée plus haut, et dont les rois, selon la chronique, auraient régné du IIe au IVe siècle, nous remarquons de suite une étrange ressemblance entre les noms du roi Pyū-so-t'i et de son fils T'i-min-yi et ceux de P'iao-tsiu-ti et de son fils Ti-meng-tsiu. Au point de vue sémantique, Pyū-so-t'i est composé de Pyū, nom de la tribu des Pyū, de *so*, qui semble signifier « prince » ou « maître » et qui répond peut-être au shan *sao* (*chao*), et de *t'i* qui signifie « parasol » (2). Or ce nom de Pyū-so-t'i est précisément le seul dans les anciennes listes royales birmanes qui renferme le nom des Pyū. Dans le nom de T'i-min-yi, le premier élément est *t'i*, « parasol », le second est *min*, « souverain » ; ce seraient les deux premiers mots du nom de Ti-mong-tsiu.

---

(1) L'une des versions de la légende écrit toujours 牟 *meou* au lieu de 蒙 *mong* ; cette alternance de transcription n'est pas sans exemples (cf. Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 101, n. 1). Le nom de Mong-kia-tou ressemble bien à celui de 龍迦獨 Long-kia-tou, que certains textes (*Tien k'ao*, éd. du *Yunnan pei tcheng tche*, k. 11, p. 30 r°), partiellement appuyés par le *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 5 r°) donnent pour père à 細奴邏 Si-nou-lo. Au point de vue de l'onomastique thaï, peut-être en pourrait-on encore rapprocher le nom de Magadū que des chroniques birmanes donnent à l'aventurier shan qui devint au XIIIe siècle le roi Wareru de Martaban (cf. Phayre, *History of Burma*, p. 65 ; Hardouin, *Légendes historiques siamoises*, *Légende de Makkat'ho, roi de Martaban*, dans *Revue indo-chinoise*, 7e année, 15 février 1904, pp. 121 ss.). — Selon la version du *Yuan che lei pien* (k. 42, p. 54 r°), les descendants de Kieou-long et de ses frères se divisèrent en 99 tribus ; or, selon les Birmans, les Shan se divisent en 99 principautés. Cf. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, I, I, 189.

(2) Ce mot se rencontre à plusieurs reprises dans les noms royaux birmans. Cf. le roi Shve-t'i, « Parasol d'or ».

Quant au troisième mot, *yi*, ce n'est certainement pas le même que le *tsiu* de la transcription chinoise. *Tsiu* peut cependant s'expliquer aussi par le birman, en lui donnant la même valeur que dans le nom de P'iao-tsiu-ti; il représenterait *so*, chef, et l'expression *min-so* (écrite *mang-čo*), « souverain », se rencontre en effet fréquemment à la suite des noms de rois birmans ; Anuruddha est le plus souvent appelé Anòyat'ā-so ou Anòyat'ā-min-so. Si on se demande enfin pourquoi une légende thaï aurait pris un roi birman pour en faire un fils d'Açoka, les chroniques birmanes sont là pour nous répondre qu'avec Pyū-so-t'i monte en effet sur le trône birman une lignée de princes qui se disent descendants des Moriya (Maurya) (1). Ainsi, malgré ses points obscurs, malgré son étrangeté, l'explication par une origine birmane de cette légende d'Açoka retrouvée au Yunnan me paraît concorder avec assez de faits pour que je ne croie pas téméraire de la proposer.

La voie qui mettait ainsi en contact les Yunnanais et les Birmans, au VIIIe siècle comme de nos jours partait de Ta-li et traversait 永昌 Yong-tch'ang ; à l'ouest de la Salouen, elle passait le 高黎貢山 Kao-li-kong-chan (Mont Kao-li-kong) (2), sur lequel se trouvait une ville de Tchou-ko Leang (諸葛亮城) (3). Mais là elle bifurquait, et alors que la route principale descendait rejoindre l'Iraouaddy au sud-ouest, l'autre le gagnait directement à l'ouest.

Les connaissances des Chinois de l'époque des T'ang sur le haut Iraouaddy sont embrouillées par la confusion perpétuelle qu'ils font entre ce fleuve et le haut Yang-tseu. Les Chinois, venus au Yang-tseu supérieur par la rivière de Kien-tch'ang ou 瀘水 Lou-chouei, avaient étendu ce nom au haut fleuve lui-même (4). Ils lui donnent encore, en raison des sables aurifères qu'il roule, le nom de 金沙江 Kin-cha-kiang, « Fleuve du sable d'or », mais ils

---

(1) Phayre, *History of Burma*, pp. 20, 279.

(2) On écrit aussi 高黎共山 Kao-li-kong-chan, 高崙山 Kao-louen-chan, 高良公山 Kao-leang-kong-chan, 崑崙岡 K'ouen-louen-kang. Cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, p. 14 r°; *Yun nan t'ong tche*, k. 26, p. 21 r°; *Siu yun nan t'ong tche kao* k. 14, p. 9 v°.

(3) La campagne de Tchou-ko Leang au IIIe siècle est restée si populaire au Yunnan que mainte levée de terre y devient un rempart ou une ville de Tchou-ko Leang. Celle-ci doit être l'ancienne « ville de Tchou-ko Leang » signalée par le *Siu yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 9 v°) sur le 分水嶺 Fen-chouei-ling, « Chaîne de partage des eaux », du Kao-li-kong-chan.

(4) M. Tsuboi Kumazo (*Actes du 12e Congrès Intern. des Orient., Rome 1899*, Florence, 1902, t. II, p. 98) écrit 盧水 Lou-chouei, et comme 盧 *lou* signifie parfois « noir », il établit un rapport sémantique entre le Lou-chouei et le 黑水 Hei-chouei, « Rivière noire », du *Tribut de Yu*. Mais le nom de Lou-chouei, qui se rencontre à chaque instant dans les textes, n'est jamais, à ma connaissance, écrit que 瀘水.

appellent aussi de ce nom l'Iraouaddy [1] et même le Brahmapoutre [2]. Enfin le Yang-tseu était connu sous le nom de 麗水 Li-chouei ; c'est de là que vient le nom de la préfecture de 麗江 Li-kiang [3]. Or Li-chouei est le nom que l'Iraouaddy porte dans l'itinéraire de Kia Tan et dans le *Man chou* [4]. C'est même vraisemblablement de l'Iraouaddy qu'il s'agit dans l'inscription de 766 quand il est dit que « 祿郫 Lou-p'i produisit l'or de la rivière Li (Li-chouei) [5] ». En effet le *Man chou* dit qu'un des noms du Li-chouei (Iraouaddy) est 祿斗江 Lou-teou-kiang, « Fleuve de Lou-teou », et dans ce nom 斗 *teou* semble une altération de 卑 *pei* = 郫 *p'i* [6]. Le *Man chou* [7] donne sur le cours de l'Iraouaddy des indications assez intéressantes pour que je les traduise ici : « Le Li-chouei, qu'on appelle aussi fleuve de Lou-teou, prend sa source au pied du 三危山 San-wei-chan [8] de la ville de 邏些 Lo-so [9]. Coulant au sud, il passe à l'ouest de la ville du Li-

---

(1) Cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, p. 23 v°. Un rapport de 1893 inséré dans le 滇緬劃界圖説 *Tien mien houa kiai t'ou chouo*, éd. de Wou-si, 1902, p. 16 v°, appelle encore l'Iraouaddy 大金沙江 Ta-kin-cha-kiang, le « Grand Fleuve du sable d'or. »

(2) Le Brahmapoutre est souvent appelé Ta-kin-cha-kiang. Cf. le 水道提綱 *Chouei tao t'i kang* de 齊召南 Ts'i Chao-nan, k. 22, p. 1 r°.

(3) Cf. Chavannes, *Une inscription du royaume de Nan-tchao*, p. 438.

(4) Pour l'itinéraire de Kia Tan, cf. *infra* ; pour le *Man chou*, cf. k. 2, p. 4.

(5) Chavannes, *loc. laud.* L'interprétation que je propose au lieu de celle de M. Chavannes, n'a pour elle que l'application par le *Man chou* du nom de Lou-teou = Lou-p'i à l'Iraouaddy ; elle tomberait si ce nom s'appliquait aussi au Yang-tseu. C'est du Yang-tseu qu'il est question dans cette phrase de la biographie de Kia Tan (*Kieou t'ang chou*, k. 138, p. 5 v°) : 瀘南貢麗水之金 « (la région) au sud du Lou offrit l'or de la rivière Li ».

(6) Ce nom de Lou-teou reparait sous la même forme aux k. 6, p. 5 r°, et 7, p. 3 v°, du *Man chou*. Comme le font remarquer les éditeurs, le mot 斗 ne se trouve pas dans les dictionnaires; c'est en ne tenant compte que de sa phonétique que je l'ai lu *teou*. La lecture Lou-p'i pour la stèle de 766 est celle du texte traditionnel ; mais, d'après le *Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 195, p. 56 r°, le caractère *lou* est aujourd'hui seul discernable sur la stèle. Je ne vois pas plus l'origine de Lou-p'i que de Lou-teou. Ce qui me fait pencher à croire la lecture Lou-p'i correcte, c'est qu'il y a encore ailleurs au Yunnan un 祿卑山 mont Lou-pei, d'où sort un 祿卑江 fleuve Lou-pei qui coule dans la préfecture de Lin-ngan et se jette dans le 曲江 K'iu-kiang. Cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 115, p. 8 v° ; *Ming che*, k. 46, p. 2 v°.

(7) K. 2, p. 4.

(8) Ce nom de San-wei-chan est emprunté à la géographie du *Chou king*. Dans le *Tribut de Yu*, le 黑水 Hei-chouei passe à San-wei, et va se jeter dans la mer du sud. On voit généralement dans le Tang-ho actuel, ou rivière de Touen-houang, l'ancien Hei-chouei (Richthofen, *China*, I, 315 ; Chavannes, *Mémoires historiques*, I, 126) ; mais l'auteur du *Man chou* ne manque pas naturellement à identifier l'Iraouaddy au Hei-chouei, puisque celui-ci coule vers le sud.

(9) Le *K'ang hi tseu tien* cite précisément ce nom pour dire que dans ce cas le caractère 些 se prononce *so* et non *sie*, et qu'il est l'équivalent de 娑 *so*. La ville de 邏些 Lo-so ou 邏娑 Lo-so sous les T'ang n'était autre que Lhassa. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 196 上, p. 1 v° ;

chouei ; puis au sud il arrive à 蒼望 Ts'ang-wang (1). Puis au sud-est, il traverse la vallée de Tao-wou du roi de Tao-chouang (道雙王道勿川) (2), et, à l'ouest, traverse le 栅 *tcha* (3) de 彌諾道立 Mi-no-tao-li (4). Puis, encore à l'ouest, il se réunit au fleuve 彌諾 Mi-no (5), traverse le royaume de 驃 P'iao (6), et au sud se jette dans la mer. » Le *Man chou* consacre ensuite un paragraphe au fleuve Mi-no : « Le fleuve Mi-no est à l'ouest du Li-chouei. Il prend sa source dans le royaume des Petits Brahmanes (小婆羅門) (7) du nord-ouest. Coulant au sud, il traverse la vallée de 沺睞苴 T'ien-ye-tsiu (8), puis, au sud-est, il arrive au *tcha* de

---

Sin t'ang chou, k. 216 上, p. 1 r°; Bushell, *The early history of Tibet*, pp. 442, 527, 540. Il faut donc admettre que les Chinois ont pris le cours supérieur de la Salouen pour celui de l'Iraouaddy. Cette erreur a été celle de cartographes européens jusque dans le courant du XIXe siècle (cf. Yule, *A narrative of the mission sent by the Governor-general of India to the court of Ava in 1855*, Calcutta, s. d., in-4°, p. 263) ; elle était dûe au faible débit de la haute Salouen, comparé à celui du haut Iraouaddy (cf. Sir J. G. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, 1900, Part. I, t. I, p. 7).

(1) La ville de Ts'ang-wang est encore mentionnée dans le *Man chou*, k. 6, p. 5 v° ; k. 10, p. 3 r°.

(2) J'ai traduit le texte tel que le donne le *Man chou*, mais dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 v°), Tao-chouang et Tao-wou sont deux des 32 tribus importantes parmi les 298 dépendant du P'iao.

(3) *Tcha* signifie proprement une palissade. Les Chinois appelaient spécialement ainsi les enceintes en palanques des villes de l'Inde transgangétique, et donnaient aux maisons surélevées de ces villes le nom, vraisemblablement indigène, de 杆欄 *kan-lan*. *Tcha* et *kan-lan* sont l'objet d'une glose dans le commentaire de Houei-lin au 往五天竺國傳 *Wang wou t'ien tchou kouo tchouan*, « Relation d'un voyage dans les royaumes des cinq Indes », par 慧超 Houei-tch'ao (*Yi ts'ie king yin yi*, k. 100, dans *Tripit. jap.*, 爲, X, p. 104). Je n'ai malheureusement trouvé aucune indication sur ce Houei-tch'ao ; l'ordre des gloses de Houei-lin montre que l'itinéraire perdu, en trois chapitres, allait de Chine en Inde par les mers du sud pour revenir d'Inde en Chine par le Turkestan. Comme le *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin a été achevé en 810, c'est là la date extrême à laquelle on puisse faire descendre l'ouvrage de Houei-tch'ao.

(4) Mi-no-tao-li est nommé dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 v°) comme l'une des neuf villes fortes du royaume de P'iao. L'analogie des autres noms montre que celui-ci doit être composé de Tao-li d'une part, et de l'autre de Mi-no provenant vraisemblablement de ce que cette ville était peu au nord du confluent du fleuve Mi-no et de l'Iraouaddy.

(5) Cette rivière importante, affluent de droite de l'Iraouaddy, ne peut guère être que le Chindwin qui se jette dans l'Iraouaddy à peu près à mi-chemin entre Mandalay et Pagan. On pourrait songer à un nom fréquent dans la géographie birmane, Myit-nge, « Petit Fleuve », par opposition à Myit-gi, « Grand Fleuve », qui serait l'Iraouaddy ; mais je n'ai pas trouvé ce nom de Myit-nge appliqué au Chindwin. Sur des Myit-nge, cf. Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, Part. I, t. I, pp. 4, 10. Le fleuve Mi-no est encore nommé dans le *Man chou*, k. 7, p. 6 r°.

(6) Il est bien évident que, ici comme dans l'itinéraire de Kia Tan, il faut entendre par royaume la ville capitale du royaume, dans l'espèce Prome.

(7) Il va être question de ce pays un peu plus loin.

(8) Le second caractère ne se trouve pas dans le *K'ang hi* ; je le lis *ye* d'après sa phonétique.

兜彌伽木 Teou-mi-kia-mou, et se divise pour l'entourer. Le *tcha* est sur un banc de sable qui a cent *li* du nord au sud et soixante *li* d'est en ouest. (Le fleuve) se réunit, traverse droit à l'est le royaume de 彌臣 Mi-tch'en [1], et au sud se jette dans la mer. » La plupart des noms de ces notices ne se laissent pas situer sur la carte, quelques données paraissent contradictoires, mais il me paraît à peu près certain qu'il faut voir dans le Li-chouei l'Iraouaddy et dans le fleuve Mi-no son affluent le Chindwin.

Tout ce bassin de l'Iraouaddy était occupé par le royaume de P'iao. Les deux *Histoires des T'ang* sont les seules des histoires canoniques à consacrer des notices à ce pays, mais les Chinois en avaient entendu parler antérieurement. Selon le *T'ai p'ing houan yu ki* [2], compilé à la fin du xe siècle, le royaume de 剽 P'iao serait déjà mentionné comme se trouvant à 3.000 *li* au sud-ouest de Yong-tch'ang dans le 西南異方志 *Si nan yi fang tche* et le 南中八郡志 *Nan tchong pa kiun tche* composés au temps des 魏 Wei (220-265) et des 晋 Tsin (265-419) [3]. J'ai retrouvé deux citations du 廣志 *Kouang tche* de 郭義恭 Kouo Yi-kong, où apparaît le nom du P'iao. Je ne sais à quelle époque vivait Kouo Yi-kong, mais son ouvrage est certainement antérieur à l'époque des T'ang, puisqu'il figure déjà dans les chapitres bibliographiques de l'*Histoire des Souei* (589-618) [4]. L'une des citations se trouve dans le commentaire du *Heou han chou* composé sous les T'ang par le 章懷太子 Tchang-houai-t'ai-tseu ; le texte dit que dans le pays de Ngai-lao on

---

[1] Le nom de Mi-tch'en apparaît dans le *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 vo; ce pays est l'objet d'une notice dans le *Man chou*, k. 10, p. 1. Cette notice, comme presque toutes les notices du *Man chou* sur les pays étrangers, a passé dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 789), qui cite le *Man chou* sous le titre de 南夷志 *Nan yi tche*. Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 972, p. 5 vo) dit qu'en 804 (ou plus exactement tout au début de 805), le royaume de Mi-tch'en envoya une ambassade. Le même ouvrage (k. 965, p. 10 vo), suivi par le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 15 vo), mentionne également l'intronisation par la Chine en 805 d'un roi de Mi-tch'en. Les notices des pays étrangers et les annales principales des deux *Histoires des T'ang* étant loin de grouper tous les renseignements sur ces pays méridionaux et leurs ambassades, et renfermant en outre des erreurs palpables, il faudrait réunir pour chacun d'eux les passages épars dans le *T'ang houei yao*, le *Ts'ö fou yuan kouei*, le *T'ai p'ing houan yu ki*, le *T'ong tien*, le *T'ai p'ing yu lan*; il n'est pas possible d'instituer ici une semblable discussion. A mon sens, et malgré certaines contradictions des textes, le Mi-tch'en était aux bouches de l'Iraouaddy ; c'était donc peut-être un état pégouan, vassal des Birmans, mais qui à certaines époques a pu avoir la prépondérance.

[2] K. 177, p. 14 vo. Cette remarque a passé dans Ma Touan-lin (cf. Hervey de St-Denys, *Ethnographie, Méridionaux*, p. 228, où le traducteur n'a pas vu qu'il s'agissait de deux titres d'ouvrages).

[3] Je n'ai aucun renseignement sur ces ouvrages.

[4] *Souei chou*, k. 34, p. 4 ro; cf. *Sin t'ang chou*, k. 59, p. 7 ro.

tisse les fleurs du 梧桐 *wou-t'ong* pour en faire des étoffes (1), et le commentateur (2) cite à ce propos ce passage du *Kouang tche* : « Pour ce qui est du *wou t'ong*, il y en a de blanc. Le royaume de 剽 P'iao a l'arbre 桐 *t'ong* dont les fleurs ont un duvet (毳) blanc. On le rouit et on le tisse pour en faire des étoffes. » L'autre citation du *Kouang tche* est insérée dans un long paragraphe du *Fa yuan tchou lin* sur les parfums (3) : « Le *Kouang tche* dit : Le parfum 艾納 *ngai-na* vient du royaume de 漂 P'iao. » Il n'est donc pas douteux qu'avant la dynastie T'ang le nom de P'iao ait été usité parmi les Chinois pour désigner la Birmanie. Le texte du *T'ai p'ing houan yu ki* montre d'autre part que c'est par le Yunnan qu'on connaissait le pays, et les *Histoires des T'ang* conduisent à la même conclusion, puisque c'est à la suite de la soumission du Nan-tchao à la Chine qu'en 802 (4) le roi du P'iao envoya son frère en Chine pour présenter des musiciens de son pays. Tout au début de 807, une autre ambassade du P'iao arrive à la cour avec des envoyés du Nan-tchao (5). Sur l'origine du nom de P'iao, il n'y a, semble-t-il, qu'à se ranger à l'opinion commune qui y voit une transcription de Pyū (écrit Prū) (6), nom de la tribu

---

(1) Le texte du *Heou han chou*, tout comme le passage du *Kouang tche* que le commentateur cite à ce propos, parle expressément de tissu fait avec les *fleurs* de l'arbre 梧桐 *wou-t'ong* ; ceci est en désaccord avec le texte sur lequel s'est appuyé Bretschneider (*Botanicon sinicum*, II, 349, 351), et qui lui a fait dire que l'étoffe était faite de *l'écorce* de l'arbre. Cf. aussi *Man chou*, k. 7, p. 2 r°, où 婆羅 *p'o-lo* est à corriger en 娑羅 *so-lo*, et ne désigne pas ici l'arbre *çāla*, Vatica Robusta, mais le *çālmali*, Bombax Heptaphyllum (cf. Watters, *Essays on the chinese language*, p. 435).

(2) *Heou han chou*, k. 116, p. 8 r°.

(3) *Fa yuan tchou lin*, k. 36 (*Trip. jap.*, 雨, VII, 49 v°). Ce paragraphe du *Fa yuan tchou lin* permet d'interpréter un passage du *Wei lio* sur le Ta-ts'in, cité dans le *San kouo tche* et étudié par M. Hirth (*China and the Roman Orient*, p. 74) ; M. Hirth parle d'un parfum 狄提迷迷兜納 *t'i-t'i-mi-mi-teou-na* ; mais l'édition du *San kouo tche* publiée par la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng écrit 迷迭 *mi-tie* et non *mi-mi* ; cette leçon est confirmée par le *Fa yuan tchou lin*, et comme le *Fa yuan tchou lin* donne des citations indépendantes sur les parfums *mi-tie* et *teou-na*, nous voyons de plus que les six mots doivent être coupés deux par deux. *Teou-na* est peut-être le sanscrit *dhūnaka* ; cf. aussi Watters, *Essays*, p. 442.

(4) Sur cette date, voir *supra*, p. 156, n. 3 ; cf. encore 嶺表錄異 *Ling piao lou yi*, k. 1, p. 5 r°.

(5) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 972, p. 5 v°. Selon le *T'ang houei yao* de 王溥 Wang P'ou (k. 100, p. 19 r°), il y aurait encore eu une ambassade du royaume de P'iao au 2e mois de 862 ; mais cette date est un peu étrange, puisqu'à cette époque les Nan-tchao étaient en lutte ouverte avec la Chine. Ni dans les annales principales des *Histoires des T'ang*, ni dans le *Tseu tche t'ong kien*, je n'ai trouvé confirmation du dire de Wang P'ou.

(6) Cf. Parker, *Burma*, pp. 5, 8 ; Phayre, *History of Burma*, pp. 8, 18 ; *British Burma Gazetteer*, II, 503 et ss. Le nom de P'iao apparaît encore sous les Yuan, mais porté par une tribu établie à l'ouest de Yong-tch'ang et à l'est de l'Iraouaddy ; je ne sais à quoi répond cette appellation. Cf. *Yuan che*, k. 61, p. 12 v° ; *Yuan che lei pien*, k. 42, pp. 41-42.

dominante à Prome, l'ancienne capitale de la Birmanie avant Pagan. Quant au « royaume de P'iao » entendu au sens de la capitale du royaume, il est exact que l'Iraouaddy traverse Prome après son confluent avec le Chindwin (1). Il n'y a pas trace avant l'époque des Song d'une ambassade birmane venue en Chine par voie de mer. Ce n'est pas cependant que les voyageurs chinois n'aient entendu parler de ce pays dans les mers du sud. Le nom sanscrit de Prome est Çrīkṣetra, altéré par les Birmans en Sarekhettarā (*pron.* Thayekhettayā). Or Phayre a reconnu depuis longtemps que dans le Çrīkṣetra mentionné par Hiuan-tsang parmi les pays à l'orient de l'Inde, il fallait voir, non Silhet comme l'avait pensé Vivien de Saint-Martin, mais la Birmanie désignée par le nom de sa capitale (2). Le même nom est donné par Yi-tsing (3). Il ne paraît pas d'ailleurs avoir été ignoré des auteurs des *Histoires des T'ang* (4). « Dans la langue de Chine, dit l'*Ancienne histoire des T'ang*, on appelle (ce pays) P'iao ; lui-même s'appelle 突羅成 Tou-lo-tch'eng ; les gens de 闍婆 Chō-p'o (phonétiquement Java) (5) l'appellent 徒里掘 T'ou-li-k'iu. » Au lieu de Tou-lo-tch'eng, la *Nouvelle histoire des T'ang* écrit 突羅朱 T'ou-lo-tchou (6) ; aucune des deux formes ne se prête à elle seule à une restitution

---

(1) Les ruines de Prome couvrent encore une aire considérable à cinq ou six milles à l'est du Prome actuel. Les chroniques birmanes, qui ne sont jamais à court de dates, fixent au IIe siècle de notre ère l'abandon de Prome ; mais il est manifeste que les Birmans n'ont ainsi antidaté la chute de Prome qu'afin de donner une antiquité plus haute à la ville de Pagan, dont le grand rôle historique ne date peut-être que des prédécesseurs immédiats d'Anuruddha. Sur ces ruines, cf. le *British Burma Gazetteer*, II, 504 ; voir aussi Bastian, *Die Völker des östlichen Asiens*, t. I, pp. 14-30. Le nom birman de Prome est Prañ-mro (prononcé Pyi-myo), et son nom talaing Prañ ; aucun des deux n'est expliqué de façon satisfaisante, et il semble difficile d'ailleurs de les séparer (*mro* signifie « ville » et « contrée »), quoiqu'on l'ait parfois tenté.

(2) Cf. Hiuan-tsang, I, 182 ; III, 82, 391 ; Phayre, *History of Burma*, p. 32 ; Beal, *Buddhist records of the western world*, II, 200, cité par Chavannes, *Religieux éminents*, p. 59.

(3) Yi-tsing, *A Record*, trad. Takakusu, p. 9.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 7 vo ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 ro.

(5) Je reviendrai plus loin sur la question très contraversée du Chō-p'o.

(6) Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 996, p. 6 vo) et le *T'ai p'ing yu lan* (k. 789, p. 18 ro) écrivent T'ou-lo-tch'eng ; le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 15 vo), le *T'ang houei yao* (k. 100, p. 17 vo) et Ma Touan-lin (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 330, p. 1) écrivent T'ou-lo-tchou. Au lieu de T'ou-li-k'iu, le *Sin t'ang chou* et le *Ts'ö fou yuan kouei* ont 徒里拙 T'ou-li-tcho. Quoiqu'on ne voie pas bien ce que viennent faire ici les Chō-p'o, la phrase me semble limpide. Les compilateurs du *T'ou chou tsi tch'eng* l'ont cependant entendue autrement et l'indication qu'ils ont mise en tête de leur notice du royaume de P'iao au k. 122 du *Pien yi tien* montre qu'ils ont réuni T'ou-lo-tchou à Chō-p'o pour en faire un seul nom de pays. La façon dont cette phrase est coupée dans le *Kieou t'ang chou kiao k'an ki* (k. 66, p. 6 vo) prouve que les auteurs de cet ouvrage adoptaient également cette interprétation. C'est encore de la même manière que la phrase est traduite par d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 229) et par Schlegel (*T'oung pao*, IX, 283) qui rétablit « Durdju djavā » ou « djapā ». Je ne puis voir là qu'un contresens. Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 789, p. 18 ro) intercale à tort 羅 *lo* entre *chō* et *p'o*.

satisfaisante. Mais dans le T'ou-li-k'iu, où *k'iu* est un mot à ancienne dentale finale, il est bien probable qu'on doit retrouver la prononciation birmane Thayekhettayā. On comprend alors cette phrase de l'*Ancienne histoire des T'ang*, que, selon la tradition, la ville de P'iao (c'est-à-dire Thayekhettayā) est l'ancienne ville de 舍利佛 Chö-li-fo (Çāriputra) [1] : il n'y a rien de surprenant à ce que les Birmans aient fait de Çāriputra, qu'ils appellent Sāriputtarā (*pron.* Thayiputtayā), l'éponyme de leur Sarekhettarā (Thayekhettayā).

Des deux routes indiquées par Kia Tan pour traverser la Birmanie, la première rejoignait l'Iraouaddy vers le sud-ouest. Les informations de l'itinéraire ne sont pas aussi nombreuses qu'on pourrait le désirer, puisqu'il est dit seulement qu'à deux cents *li* au sud de la ville de Tchou-ko Leang, on arrive à la ville de 樂 Lo [2], qu'il y a de là sept cents *li*, en franchissant la frontière du royaume de P'iao et en traversant huit tribus, dont celle de 萬公 Wan-kong [3], pour atteindre 悉利 Si-li, et que de Si-li à (la capitale du) royaume de P'iao, en passant par 突旻 T'ou-min, il y a mille *li*. Le point de départ est connu : la ville de Tchou-ko Leang était à l'est de Momein, entre le Shweli et la Salouen. Il est dès lors vraisemblable qu'il faut suivre le cours du Shweli, et descendre ensuite l'Iraouaddy jusqu'au terme de cette partie de l'itinéraire, c'est-à-dire jusqu'à Prome. La ville de Si-li, en tenant compte de la proportion de 200 + 700 à 1.000 [4], devrait donc être

---

(1) Telle est la version de l'*Ancienne histoire des T'ang* (k. 197, p. 7 v°), du *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 957, p. 13 v°), du *T'ai p'ing yu lan* (k. 789, p. 18 r°), du *T'ang houei yao* (k. 100, p. 18 v°), du *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 15 r°) et du *Wen hien t'ong k'ao* (k. 330, p. 1 v°) ; il n'y a donc pas à tenir compte du texte de la *Nouvelle histoire des T'ang*, selon lequel la capitale du P'iao serait « vers l'ouest à 20 jours de route de la ville du Çari de l'ouest (西舍利城), Çari de l'ouest signifiant l'Inde centrale. »

(2) La ville de Lo (ou peut-être Yo) étant la dernière ville du pays nan-tchao avant de pénétrer en Birmanie, est évidemment la même qui est désignée sous le nom de 些樂 So-lo dans le *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 7 v°) : « Au nord, (le royaume de P'iao) arrive à la limite (du territoire) de la ville de So-lo du Nan-tchao ». Ce renseignement a passé dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 15). Ce pourrait également être la ville de 磨些樂 Mo-so-lo (la traduction serait plutôt « la ville de Lo des Mossos », mais je ne vois pas ce qu'ils feraient au sud-ouest du Yunnan) mentionnée dans l'itinéraire très intéressant, mais très obscur, du *Man chou* (k. 6, p. 5 r°).

(3) Wan-kong est mentionné dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 v°) au nombre des 32 tribus importantes parmi les 298 soumises au P'iao.

(4) Cet itinéraire de Kia Tan est généralement assez bien établi au point de vue des distances ; la somme totale semble plutôt ici un peu faible. On peut juger de l'esprit critique des compilateurs par le passage de l'*Ancienne histoire des T'ang* (k. 197, p. 7 v°) où il est dit que la (capitale du) royaume de P'iao est, vers le nord-est, à 6.800 *li* de Yang-tsiu-mei, c'est-à-dire de Ta-li-fou, et à plus de 2.000 *li* au sud de Yong-tch'ang. Or Yong-tch'ang est à quelques jours de Ta-li-fou. Ces données contradictoires sont religieusement reproduites dans le *T'ang houei yao* (k. 100, p. 18 r°) et dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 14 v°).

un peu avant la mi-route, c'est-à-dire au sud de Tagaung, mais au nord de Mandalay. Mais cette première partie de la route était dans une région plus difficile que la dernière ; il y a donc lieu de croire qu'à la chinoise les *li* en sont plus courts et que Si-li doit être remonté un peu vers le nord. D'autre part Si-li était à n'en pas douter une des villes considérables de la Birmanie. Non seulement elle est mentionnée sous le nom de 悉利移 Si-li-yi dans la *Nouvelle histoire des T'ang* parmi les neuf villes de garnison du royaume de P'iao, mais quand en 802 le roi du P'iao envoie son frère 舒難陀 Chou-nan-t'o conduire à la cour de Chine des musiciens du P'iao, ce frère est qualifié de « maître de la ville de Si-li-yi » ([1]). Tagaung est une des plus anciennes villes de la Birmanie, et fut même, dit-on, la première capitale ([2]) ; il me paraît vraisemblable qu'il faille y voir la ville de Si-li-yi. Reste la ville de T'ou-min qu'il faut placer entre Si-li-yi et Prome. Cette ville de T'ou-min est également mentionnée dans la liste des neuf villes de garnison fournie par la *Nouvelle histoire des T'ang*. Comme elle y est énumérée après Si-li-yi, il semble que cette liste aille du nord au sud. Or les notices du *Man chou* sur l'Iraouaddy et le Chindwin m'ont amené à placer un peu au nord du confluent du Chindwin la ville de Mi-no-tao-li qui est mentionnée dans la *Nouvelle histoire des T'ang* après Si-li-yi et avant T'ou-min. Entre le confluent du Chindwin et Prome, la ville qui

---

([1]) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 6 v°. Cette leçon doit évidemment faire autorité, d'autant que la très longue notice du *Sin t'ang chou* sur la musique du P'iao prouve qu'il puisait ici à bonne source. Il n'y a qu'à rejeter le texte du *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 7 v°) qui fait de Si-li-yi le nom du frère du roi du P'iao, bien que ce texte ait été adopté dans le *Ts'ō fou yuan kouei* (k. 972, p. 5; avec 夷 *yi* au lieu de 移 *yi*), le *T'ang houei yao* (k. 100, p. 17 v°), le *T'ai p'ing yu lan* (k. 789, p. 18 r°), le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 14 v°) et le *Wen hien t'ong k'ao* (k. 330, p. 1 r°). Dans le *Ts'ō fou yuan kouei* (k. 976, p. 7 r°), le prétendu Si-li-yi devient encore le fils du roi de P'iao. Le *Tien nan tsa tche* (k. 15, p. 1) donne le texte d'une lettre de l'empereur Tō-tsong envoyée à cette occasion au roi birman. Le prince venu en ambassade y est appelé 舒難陀那 Chou-nan-t'o-na et qualifié de fils du roi. Il est accompagné d'un 摩訶思那 *mo-ho-sseu-na* (*mahāsena*), ce qui est, d'après le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 r°), le titre des ministres birmans. Ce texte doit provenir du *Ts'ō fou yuan kouei*, mais je ne l'y ai pas trouvé.

([2]) Cf. Phayre, *History of Burma*, p. 14. Les Chinois ont ultérieurement connu Tagaung sous le nom de 太公 T'ai-kong. Cf. par exemple l'itinéraire très détaillé de T'eng-yue à Pagan donné dans le *Nan tchao ye che*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 8, pp. 14-15; cet itinéraire date du début des Ming. Antérieurement, au temps des Yuan, les Chinois connaissaient cinq grandes villes dans la haute Birmanie : 江頭 Kiang-t'eou (à peu près Bhamo), 太公 T'ai-kong (Tagaung), 馬来 Ma-lai (Male), 安正 Ngan-tcheng et 蒲甘緬城 P'ou-kan-mien-tch'eng (la ville de Mien de Pagan). Le *Yuan che*, les ouvrages postérieurs comme le *Yuan che lei pien* (k. 42, pp. 40-43) ou le *Tou che fang yu ki yao* (k. 119), et le très intéressant 元朝征緬録 *Yuan tch'ao tcheng mien lou* incorporé au 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou* donnent toutes facilités pour étudier les campagnes des Yuan en Birmanie; la plus récente édition de Marco Polo laisse regretter qu'on n'ait pas encore entrepris ce travail.

vraisemblablement était alors la plus importante est Pagan (1); c'est donc à Pagan que je propose d'identifier T'ou-min (2).

De Prome, en franchissant à l'ouest les Montagnes Noires, également mentionnées par Yi-tsing (3) et qui sont évidemment l'Arakan Range ou Arakan Yoma des cartographes anglais, on arrivait après seize cents *li* au royaume de 迦 摩 波 Kia-mo-po (Kāmarūpa) de l'Inde Orientale, c'est-à-dire en Assam. C'est là que la seconde route rejoignait la première.

Cette seconde route se séparait de la première à la ville de Tchou-ko Leang et allait droit à l'ouest, arrivant après deux cents *li* à la ville de 騰 充 T'eng-tch'ong, puis, encore vers l'ouest, après cent *li*, à la ville de 彌 Mi, puis, encore vers l'ouest, en traversant des montagnes, après deux cents li, à la ville du Li-chouei. Le Li-chouei est l'Iraouaddy ; c'est donc ici que la seconde route l'atteignait. Les points intermédiaires sont assez difficiles à déterminer avec précision. Le *Siu yun nan t'ong tche kao* (4) dit que la ville de T'eng-tch'ong citée dans le *Sin t'ang chou* (en fait dans cet itinéraire de Kia Tan qui lui est incorporé) n'est pas identifiée. La ville de T'eng-tch'ong est également mentionnée dans le *Man chou* (5) : c'est de là qu'on se rendait au 大 雪 山 Ta-siue-chan, qui est au nord-ouest de Yong-tch'ang et d'où il y a une route pour se rendre à la résidence du *btsanpo* tibétain. Dans deux autres passages du *Man chou* (6) où il est question de la ville de 藤 充 T'eng-tch'ong, il semble que ce ne soit là qu'une autre orthographe du même nom. A l'ouest du Shwe-li, la

---

(1) Pagan (écrit Pugan) a été ensuite connu des Chinois au temps des Song sous le nom de 蒲 甘 P'ou-kan ; cf. *Song che*, k. 489, p. 5 r°. Cette forme, si on lui compare le *pukām* des inscriptions chames (cf. Finot, *Pāṇḍuranga*, dans *B. E. F. E.-O*, III, 634) et le *phūkam* du siamois (cf. Pallegoix, *Dictionnaire siamois-français-anglais*, p. 726, où le mot est faussement rendu par Pégou), ne laisse guère de doute que l'ancienne prononciation était, conformément à l'écriture, Pugan. La précision des descriptions chinoises, qui mentionnent Pagan bien après Tagaung, rend peu vraisemblable l'hypothèse de M. Parker (*Burma*, p. 34) que les Mongols ne se soient avancés que jusqu'au Vieux Pagan, c'est-à-dire Tagaung. C'est à tort que Schlegel (*T'oung pao*, IX, 90) et M. Tsuboi Kamazo (*Actes du 12e Congrès des Orientalistes, Rome 1899*, Florence, 1902, in-8°, t. II, p. 90) ont récemment révoqué en doute l'équivalence P'ou-kan = Pagan.

(2) Ces identifications supposent que l'on rejoignait l'Iraouaddy dès l'embouchure du Shweli ; cependant on ne peut exclure a priori la route de Theinni et du Myit-nge, lequel ne se jette dans l'Iraouaddy qu'à Ava.

(3) Takakusu, *A record of the buddhist religion*, p. 9 ; le texte de Yi-tsing dit 大 黑 山 Ta-hei-chan, les « grandes montagnes noires ». Comme il les nomme, en venant de l'Inde, avant Çrikṣetra (Prome), il faut les placer pour lui aussi à l'ouest de l'Iraouaddy, et non, comme M. Takakusu l'a fait sur sa carte, à l'est.

(4) Le *Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 10 v°.

(5) K. 2, p. 2 r°.

(6) K. 7, pp. 4 v° et 5 v°. Dans le *Yuan che* (k. 61, p. 11 v°), le nom de 騰 越 T'eng-yue est écrit 藤 越 T'eng-yue.

principale ville chinoise est aujourd'hui 騰越 T'eng-yue (nom indigène : Momein). Or T'eng-yue a porté à diverses reprises sous les Yuan et les Ming le nom de 騰衝 T'eng-tch'ong, et l'*Histoire des Yuan* dit que ce dernier nom existait dès le temps du Nan-tchao (1). Il me semble donc probable que le 騰充 T'eng-tch'ong de notre itinéraire n'est autre que 騰衝 T'eng-tch'ong, qui existait déjà par conséquent dès la fin du VIIIe siècle, et qui est regardé comme l'actuel T'eng-yue. La distance du Kao-li-kong-chan, sur lequel était la ville de Tchou-ko Leang, à T'eng-yue semble trop courte, comparée aux chiffres donnés ensuite pour atteindre l'Iraouaddy ; peut-être l'ancien T'eng-tch'ong était-il plus à l'ouest que le siège administratif actuel. La ville mentionnée ensuite, celle de Mi, est encore citée dans le *Man chou* (2) ; le *Siu yun nan t'ong tche kao* déclare également qu'elle n'est pas identifiée (3). Quant à la ville du Li-chouei, sur les bords de l'Iraouaddy, elle apparaît à plusieurs reprises dans le *Man chou*, avec nombre d'autres villes tout aussi difficiles à situer (4). On pourrait songer soit à Bhamo, soit à un point au nord de Bhamo. Pour trancher cette question, il faudrait pouvoir déterminer le point suivant de l'itinéraire ; je n'y suis pas parvenu. Le texte dit que de la ville de Li-chouei, en franchissant le Li-chouei et le 龍泉水 Long-t'siuan-chouei, « Eau de la source du dragon », on arrive après deux cents *li* à la ville de 安西 Ngan-si. Cette ville de Ngan-si, que le *Siu yun nan t'ong tche kao* (5) renonce à identifier, est nommée deux fois dans le *Man chou* (6) : dans un passage, il est dit que droit au nord de la ville de Ngan-si on arrive au pays des Petits Brahmanes ; l'autre mention se rencontre dans un paragraphe mutilé et inintelligible sur les Brahmanes du Ta-ts'in. Cette ignorance de la situation de Ngan-si rend également difficile l'identification du Long-ts'iuan-chouei qu'on traverse après le Li-chouei. Le Li-chouei étant l'Iraouaddy, on peut songer pour le Long-ts'iuan-chouei à la rivière de Mo-hnyin et de Mogaung, mais il sera impossible de rien dire de certain tant qu'on ne saura pas la direction générale de l'itinéraire. De Ngan-si, on allait à l'ouest, et, en traversant le fleuve Mi-no, on arrivait après mille *li* au royaume des Brahmanes du Ta-ts'in 大秦婆羅門 ; puis franchissant vers l'ouest une grande chaîne de montagnes, on arrivait après trois cents *li* au royaume de 箇沒盧 Ko-mo-lou. Ce point final au moins est d'une identification facile : Ko-mo-lou, c'est le Kāmarūpa, et plus exactement

(1) *Tou che fang yu ki yao*, k. 118, p. 8 v° ; *Yuan che*, k. 61, p. 11 v°.

(2) K. 6, p. 5 v°.

(3) *Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 10 v°.

(4) Le *Siu yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 11) dit également qu'elle n'est pas identifiée. La ville de Li-chouei est encore nommée dans le *Man chou*, k. 6, p. 5 v° ; k. 7, p. 3 r° et v°.

(5) K. 14, p. 11.

(6) K. 6, p. 5 v° ; k. 10, p. 2 v°.

la capitale du Kāmarūpa, Gauhati, sur la rive gauche du Brahmapoutre. Entre l'Iraouaddy et Gauhati, nous avons encore un autre point de repère, le Mi-no, que je ne crois pouvoir être autre que le Chindwin ; mais rien ne nous indique à quelle hauteur on le passait. Les savants anglais ont sans nul doute étudié les voies de communication entre la haute Birmanie et l'Assam ; mais dans notre bibliothèque, qui est plus philologique que géographique, je n'ai rien rencontré à ce sujet [1]. Il est certain que des communications relativement faciles existaient anciennement entre le bassin de l'Iraouaddy et celui du Brahmapoutre. Les Shans avaient fondé une principauté dans le haut Assam [2], et au début du XIXe siècle, toute cette région tomba au pouvoir des Birmans [3]. Il y a une voie de l'Iraouaddy au Brahmapoutre par la vallée de Hu Kawng, qui est la haute vallée du Chindwin [4], mais je ne pense pas que les voyageurs du VIIIe siècle soient allés prendre cette route septentrionale. La chaîne de montagnes par laquelle ils débouchaient en Assam me semble être la ligne du Barel Range, à l'ouest de Kohima et de Manipur. Bien que la proportion des distances ne paraisse pas s'accommoder aisément de cette solution, je penche à croire que c'est à Manipur que passait la route qui de l'Iraouaddy allait toujours vers l'ouest. C'est à Manipur qu'il faudrait chercher les Brahmanes du Ta-ts'in. Dans ce nom, dont la seconde partie, si elle n'est pas de pure fantaisie, ne peut se justifier que par une mauvaise adaptation d'un nom indigène [5], la mention des Brahmanes s'expliquerait par l'ancienne prédominance du brahmanisme dans l'Assam et les vallées à l'est de l'Assam [6]. Ici encore, je sens le terrain me manquer sous les pieds, faute d'une documentation suffisamment précise du côté birman et hindou. Je note toutefois que, selon M. Baines, « Manipur, comme le Nepal, a eu son

---

(1) Pour tout ce travail, j'ai vivement senti le manque d'ouvrages classiques comme les *Travels and Researches* de Colborne Baber ou *The River of Golden Sand* du capitaine Gill. L'étude de M. Lepper, *The question of an Overland Route to China from India*, traduite dans les *Annales de l'Extrême-Orient et de l'Afrique*, 6e année, 1884, pp. 301-308, 330-340, donne seulement quelques indications sur la route de Makum à la Hu Kawng Valley.

(2) Cf. Phayre, *History of Burma*, p. 13.

(3) Cf. Phayre, *loc. laud.*, pp. 227-228.

(4) Cf. Scott, *Gazetteer*, I, I, 350.

(5) On sait que 大 秦 Ta-ts'in désigne l'Orient méditerranéen (cf. *supra*, p. 149) ; par suite de l'analogie phonétique, les bouddhistes ont parfois adopté Ta-ts'in pour transcrire Dakṣiṇā(patha), le Deccan (cf. Eitel, *Handbook*, s. v. *Dakchiṇā*) ; il a pu se produire ici une confusion du même ordre.

(6) Au temps de Hiuan-tsang, il n'y avait au Kāmarūpa que des sectes brahmaniques. Seulement le roi Kumāra était curieux des choses étrangères ; c'est ce qui explique qu'ayant entendu parler de l'arrivée de Hiuan-tsang au temple de Nālanda au Magadha, il l'ait fait inviter à se rendre au Kāmarūpa ; il l'interrogea sur les choses de Chine, et nous savons qu'ultérieurement il demanda à l'empereur de lui faire traduire en sanscrit le *Tao tö king* de Lao-tseu (cf. S. Lévi, *Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, dans *J. A.*, mars-avril 1900, p.308).

invasion brahmanique, et il y a pas mal de sang mêlé dans la vallée centrale, ce qui explique la civilisation relativement avancée de cette région (1). » Lorsque les Chinois nous parlent de brahmanes aux confins septentrionaux et occidentaux de la Birmanie, ils ne semblent pas avoir tort. Dans ce pays des Petits Brahmanes, qui serait tout au nord de Ngan-si, le *Man chou* (2) remarque qu'on ne mange pas de viande de bœuf et qu'on sait prédire les choses de l'au-delà ; or si l'abstention de la viande de bœuf est commune à toutes les populations et castes de l'Inde, ce sont bien les brahmanes que les Chinois ont toujours considérés comme des devins et des magiciens. Il y a donc toutes chances qu'il y ait eu aussi des brahmanes là où les Chinois placent le royaume des Brahmanes du Ta-ts'in. L'article qui était consacré à ce pays dans le *Man chou* (3) est mutilé irrémédiablement ; il reste seulement ceci que vers l'est on arrivait à la ville de Ngan-si et que de ce royaume des Brahmanes du Ta-ts'in il fallait quarante jours de route pour atteindre Ta-li. S'il s'agit bien de Manipur, je rappelle, à titre de simple indication, que de nos jours, parmi les émigrants qui vont de Manipur en Birmanie, « se rencontrent aussi des brahmanes, très appréciés des bouddhistes comme astrologues. C'est de Manipur, comme captifs ou émigrants libres, que sont venus tous les magiciens de la cour (4). »

A vrai dire, il résulterait de la traduction de Julien qu'il y avait néanmoins des bouddhistes au Kāmarūpa, puisqu'il est dit (*Mémoires*, II, 78) : « Dès qu'on eut appris qu'il en était arrivé un [*religieux d'un profond savoir*], les religieux de ce royaume (Kâmaroûpa), qui étaient venus d'un pays éloigné, pour étudier la loi profonde du *Bouddha* dans le couvent de *Nalan-t'o* (Nālanda), du royaume de *Mo-kie-t'o* (Magadha), vinrent deux ou trois fois le trouver (de la part du roi) avec les témoignages les plus affectueux ; mais il n'avait pas encore obéi à ses ordres. » Mais cette traduction repose sur un contresens. Julien a donné leur valeur propre aux deux mots 至 *tche*, « arriver », et 那 *na*, « celui-là », qu'il faut ici réunir en *tche-na* et qui sont simplement le nom de Cina, la Chine. L'erreur est d'autant plus étrange que dans le même paragraphe (*ibid.*, p. 79) il est question, avec les deux mêmes derniers caractères, du 摩訶至那 Mo-ho-tche-na, que Julien a bien restitué en Mahācīna. Il faut comprendre : « Antérieurement, quand il (c'est-à-dire le roi) avait entendu dire qu'il y avait un çramaṇa de Chine qui se trouvait dans le temple de Nālanda du Magadha et qui était venu des pays lointains pour étudier la loi profonde du Buddha, c'est par deux et trois fois qu'il lui avait instamment fait rendre visite ; mais lui (c'est-à-dire Hiuan-tsang) n'avait pas encore obéi à l'ordre qui lui était venu. » Cette méprise est sans doute corrigée dans la traduction de Beal, que je n'ai pas à ma disposition ; on voit en tout cas qu'il n'est pas question dans Hiuan-tsang de bouddhistes au Kāmarūpa.

(1) Baines, *The language census of India*, dans *Trans. of the 9th Intern. Congr. of Oriental.*, Londres, 1893, in-8°, I, 117.

(2) K. 10, p. 3 r°.

(3) K. 10, p. 2 r°.

(4) Shway Yoe, *The Burman*. Shway Yoe est le pseudonyme de M. (auj. Sir) James Scott ; notre bibliothèque ne possède pas cet ouvrage, et je cite d'après E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. VIII, p. 794.

Je ne doute pas que le Ko-mo-lou de la seconde route ne soit étymologiquement le Kia-mo-po de la première ; il faut voir là deux transcriptions imparfaites de Kāmarūpa. Pour préciser encore l'identification, nous avons l'inappréciable avantage de rejoindre ici l'itinéraire de Hiuan-tsang [1]. En quittant le Magadha, après environ 900 *li*, Hiuan-tsang avait atteint le Kajiṅgala (?) [2]. Du Kajiṅgala, qui correspond au district actuel de Rajmahal sur la rive méridionale du Gange au-dessous de Bhagalpur, Hiuan-tsang passa à l'est le Gange et arriva après 600 *li* au pays de Puṇḍravardhana ; il fit ensuite 900 *li* à l'est et, passant un grand fleuve, arriva au royaume de Kāmarūpa [3]. Vivien de Saint-Martin, ne tenant compte ni de la direction de l'itinéraire ni de la traversée du Gange, avait proposé de chercher Puṇḍravardhana à Bardvān au nord-ouest de Calcutta, ce qui l'empêcha ensuite de préciser le terme de l'itinéraire de Hiuan-tsang dans le Kāmarūpa [4]. Cette erreur fut relevée par Cunningham, mais au lieu de mener Hiuan-tsang franc est selon le texte, il le fit d'abord aller vers le sud-est à Pabna, pour le mener ensuite droit au nord à Kamatapur (Kamatipura) dans le district de Kuch-Behar, au nord-ouest du Brahmapoutre [5]. Fergusson enfin donna la solution définitive en montrant que le Puṇḍravardhana devait être du côté de Rangpur, que le fleuve traversé ensuite par le pélerin ne pouvait être que le Brahmapoutre, et que le terme de sa route en Assam était l'ancienne capitale de l'Assam, Gauhati, sur la rive gauche du fleuve [6].

Le premier itinéraire de Kia Tan, après être arrivé au Kia-mo-po (Kāmarūpa), compte 600 *li* vers le nord-ouest, en traversant le fleuve 迦羅都 Kia-lo-tou (Karatoyā), pour atteindre le royaume de 奔那伐檀那 Pen-na-fa-t'an-na (Puṇḍravardhana). Puis, après 400 *li* vers le sud-ouest, on arrive au 羯朱嗢羅 Kie-tchou-wou-lo (Kajiṅgala ?) qui est sur la rive droite du Gange, et, après 600 *li* vers l'ouest, au royaume de Magadha. Cet itinéraire,

---

(1) *Mémoires*, t. II. La distance du Magadha au Kajiṅgala (?) n'est pas donnée telle quelle par Hiuan-tsang ; après avoir parcouru le Magadha, Hiuan-tsang compte 200 *li* pour arriver au Hiraṇyaparvata, puis 300 *li* jusqu'au Champa, enfin 400 *li* jusqu'au Kajiṅgala.

(2) Ce nom est douteux, étant donné la transcription 羯朱嗢祇羅 Kie-tchou-wou-k'i-lo de Hiuan-tsang, 羯朱嗢羅 Kie-tchou-wou-lo de notre texte. L'une des formes proposées par Julien, Kajūghira, ne paraît reposer sur rien. D'autre part, Hiuan-tsang indique la variante 羯蠅揭羅 Kie-ying-kie-lo ; comme les listes pourâniques nomment les Kajiṅga, on peut songer à une forme dérivée Kajiṅgala. Cf. *Mémoires*, II, 387 ; cf. également le Kajaṅgala du *Mahāvagga*, V, XII, 13 ; *Milindapañho*, trad. Rhys Davids, I, 14, 18, etc. Les hypothèses de Cunningham (*Archæological Survey of India*, XV, 37-38) me paraissent difficilement défendables.

(3) Hiuan-tsang n'a pas dépassé le Kāmarūpa, mais lui aussi avait entendu parler de la route qui de là, en deux mois de temps, conduisait au sud-ouest du pays de 蜀 Chou, c'est-à-dire au Sseu-tch'ouan (*Mémoires*, II, 80-81).

(4) *Mémoires*, II, 388-389.

(5) Cunningham, *The ancient geography of India*, pp. 480, 500-501.

(6) James Fergusson, *On Hiouen-Thsang's Journey from Patna to Ballabhi*, dans *J. R. A. S.*, N. S., t. VI, pp. 237-241.

on le voit, est exactement celui de Hiuan-tsang; les noms de royaumes sont les mêmes; au « grand fleuve » correspond la Karatoyā [1]. On remarquera toutefois que le chiffre des *li* de cet itinéraire de Kia Tan est toujours inférieur d'un tiers à celui des *li* de Hiuan-tsang: 600 au lieu de 900 du Kāmarūpa au Puṇḍravardhana, 400 au lieu de 600 du Puṇḍravardhana au Kajiṅgala, 600 au lieu de 900 du Kajiṅgala au Magadha. Cette différence n'est pas sans importance pour étudier la seconde route de Kia Tan.

Cette seconde route, aux termes mêmes du texte, ne se confond avec la première qu'au Puṇḍravardhana [2]. Alors que la première route, du Kia-mo-po au Puṇḍravardhana, comptait 600 *li*, la seconde en indique 1.200 du Ko-mo-lou au même Puṇḍravardhana, et alors que la première disait aller au nord-ouest, la seconde donne la direction du sud-ouest. Malgré ces différences, je crois que nous sommes ici en présence d'informations empruntées par Kia Tan à des sources différentes, mais que le Kia-mo-po de la première route est bien le Ko-mo-lou de la seconde. Phonétiquement, l'identité des deux noms me paraît certaine, car si les faits prouvent que Kia-mo-po répond au Kāmarūpa de Hiuan-tsang, la transcription Kia-mo-lou de la *Nouvelle histoire des T'ang* [3] et les formes Kāmrū ou Kāmru de certains auteurs musulmans [4] sont des parallèles frappants de Ko-mo-lou. Seulement on pourrait se demander si le Kia-mo-po de la première route étant bien la capitale du Kāmarūpa, Gauhati, le Ko-mo-lou de la seconde ne désignerait pas un point fort en amont sur le Brahmapoutre, où cette seconde route déboucherait seulement sur le territoire du Kāmarūpa; il faudrait alors chercher bien au nord de Manipur le pays des Brahmanes du Ta-ts'in. Mais il ne me semble pas nécessaire de recourir à cette hypothèse. Le *li* est une mesure extrêmement variable; les *li* de la première route étaient très longs; ceux de la seconde sont au contraire très courts; Hiuan-tsang se place entre les deux. Si on admet que Hiuan-tsang donne le chiffre juste, la différence de 900 à 1200 n'est pas plus considérable que celle de 600 à 900. D'autre part, nous n'aurons pas ainsi à aller contre la coutume qui veut que, dans les itinéraires chinois, arriver à un pays signifie parvenir à sa

---

(1) Il ne me paraît pas douteux que la Karatoyā soit ici le Brahmapoutre. Sur les mentions de la Karatoyā dans la géographie pourānique, cf. *Viṣṇupurāṇa*, trad. de Wilson, t. II, p. 154; *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, trad. de la *Bibliotheca Indica*, N. S. nº 872, pp. 293 note, 301. Le nom de Karatoyā dans la géographie contemporaine est appliqué à un affluent de droite du Brahmapoutre, passant à Bogra.

(2) Pour une autre mention chinoise du Puṇḍravardhana, cf. appendice, § IV.

(3) 迦沒路 Kia-mo-lou, au k. 221 上, pp. 10 vº, 11 vº.

(4) Kāmrū dans Rachid-ed-din (Elliot, *History of India*, I, 57); Kāmru dans Ibn Batutah (trad. Defrémery et Sanguinetti, IV, 215). Ibn Khordadbeh (*Le livre des routes et des provinces*, trad. Barbier de Meynard, dans *J. A.*, mars-avril 1865, p. 290) parle du « roi de Kamroun, dont le royaume touche à la Chine ».

capitale. J'admets donc que les deux routes, qui se sont séparées à l'ouest de Momein, se réunissent à Gauhati en Assam.

Tel est cet itinéraire de Chine en Inde par la Birmanie. Il m'a semblé précieux parce qu'il porte sur la route terrestre du sud, peu connue, et dont la science moderne a peut-être amoindri le rôle historique en portant toute son attention sur les communications de l'Inde et de l'Extrême-Orient par voie de mer ou par le Turkestan. La géographie chinoise du XIIe siècle, bien que le royaume de Ta-li coupât les communications au travers du Yunnan, connaissait encore par ouï-dire le chemin de l'Inde qui partait de Yong-tch'ang [1]. Au temps des Mongols, Rachid-ed-din étudie à grandes lignes les deux routes qui vont de l'Inde en Chine, l'une par les Détroits, Canton, Zaitoun, Hang-tcheou, l'autre par la Birmanie, et le pays des Zardandan et des Karajang [2]. Quand en 1652 Mîr Jumla conquit l'Assam, il se vanta d'ouvrir par là le chemin de la Chine [3]. Les savants anglais de Birmanie ont depuis longtemps reconnu qu'à côté de l'hindouisation par la voie maritime qui s'exerça au Pégou et sur le bas Iraouaddy, il fallait faire une place à une pénétration du brahmanisme et du bouddhisme mahâyâniste venus dans la haute Birmanie par la voie de l'Assam [4]; on aimerait à ce qu'il fût fait une exacte recherche de ce que l'archéologie, le langage, les traditions peuvent apporter à l'appui de cette théorie. Enfin j'ai cru intéressant d'étudier comment une dernière vague de l'influence hindoue avait franchi les montagnes du Yunnan. Je ne regretterai pas de m'être laissé entraîner à tant de digressions, si j'ai pu montrer que là, comme ailleurs sans doute, les Birmans ont été les vrais éducateurs des Thaï.

A ce premier itinéraire partant du Tonkin, Kia Tan en a joint deux autres, allant l'un du Tonkin à la capitale du Champa, l'autre du Tonkin au Cambodge, tous deux par voie de terre. Ces nouveaux itinéraires ont pour point initial 驩州 Houan-tcheou (annam. Hoan-châu) [5]. C'était là à la fin du VIIIe siècle la circonscription la plus méridionale de l'empire chinois; en même temps que

---

(1) Cf. le 嶺外代答 *Ling wai tai ta* de 周去非 Tcheou K'iu-fei, où il est parlé à plusieurs reprises de la Birmanie, qui est en relations avec le royaume de Ta-li au Yunnan, mais à l'ouest ne communique que difficilement avec l'Inde parce qu'elle en est séparée par le « Fleuve de boue » 淤泥河 (*Ling wai tai ta*, éd. du *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*, k. 2, p. 11 ; k. 3, pp. 4,9).

(2) Elliot, *History of India*, I, 70-73; Yule, *Rashiduddin's geographical notices of India*, pp. 350-356.

(3) Elphinstone, *History of India*, p. 613.

(4) Cf. le 1er chapitre de Phayre, *History of Burma*; on sait que dans une inscription de 1442, parmi des ouvrages offerts à un temple, figurent encore des œuvres sanscrites comme l'*Amarakoça* (cf. [Tun Nyein.] *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava*, Rangoon, 1899, in-8o, pp. 37-47).

(5) Sur l'histoire de Houan-tcheou, cf. *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 35 vo; *Sin t'ang chou*, k. 43 上, p. 8 vo; *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, p. 6 ro.

Fong-tcheou, Houan-tcheou avait été fait en 791 le siège d'un administrateur général de plusieurs *ki-mi-tcheou* (1). L'identification de Houan-tcheou, si elle n'est pas absolument sûre, ne laisse pas de marge pour une erreur importante. On est d'accord pour voir dans le 愛州 Ngai-tcheou l'actuel Thanh-hóa (2). De plus il y avait, disent les textes, 250 *li* vers le sud de Ngai-tcheou à 演州 Yen-tcheou (annam. Điễn-châu), et 150 *li* vers le sud de Yen-tcheou à Houan-tcheou (3). Yen-tcheou existe encore sous le même nom : c'est administrativement le *phủ* de 演州 Điễn-châu, le Phu Đien de nos cartes, sur la côte au nord de Vinh ; la distance semble approximativement exacte ; 150 *li* au sud de Điễn-châu conduisent sur la rive sud de la rivière de Vinh, entre la préfecture de 德壽 Đức-thọ au Hà-tịnh et le chef-lieu même de la province (4). C'est dans cette région, soit à Đức-thọ comme le proposait récemment M. Chavannes (5), soit peut-être à Hà-tịnh, qu'il faut placer le Houan-tcheou des T'ang.

Partant de Houan-tcheou, dit Kia Tan, on va à l'est pendant deux jours, et on arrive à la sous-préfecture de 安遠 Ngan-yuan de la préfecture secondaire de 唐林 T'ang-lin. Ces noms se retrouvent dans les *Histoires des T'ang* (6), mais sans indication précise qui permette de les situer. De Ngan-yuan, l'itinéraire de Kia Tan se dirige vers le sud, et en passant le fleuve 古羅

---

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 12 v°.

(2) C'est l'opinion des historiens annamites (cf. *Cang mục*, sect. prélimin., ch. 1, p. 5 r° ; ch. 3, p. 33 v°) et de M. Chavannes (*B. E. F. E.-O.*, III, 233).

(3) *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, pp. 7 r°, 14 v°.

(4) L'identification traditionnelle pour le Houan-tcheou est le Nghệ-an, mais il faut entendre l'ancien Nghệ-an, dont le Hà-tịnh n'a été détaché qu'au XIXe siècle.

(5) *B. E. F. E.-O.*, III, 233. La latitude 23° 59' N donnée par Schlegel dans le *T'oung pao*, IX, 379, provient d'une confusion entre l'ancien Siang-lin au Je-nan et la préfecture secondaire actuelle de 象 Siang au Kouang-si.

(6) L'histoire de la préfecture secondaire de T'ang-lin est obscure ; il semble qu'elle n'ait été administrée que de façon intermittente. Elle a porté le nom de 福祿州 Fou-lou-tcheou, et a été à diverses reprises érigée en commanderie. Au début des T'ang, la préfecture secondaire de T'ang-lin comprenait les sous-préfectures de T'ang-lin et de Ngan-yuan. Elle fut ensuite abolie, puis reconstituée avec une troisième sous-préfecture, Fou-lou. Les *Histoires des T'ang* montrent que lors de leur rédaction on n'en connaissait plus bien la situation. De plus, ces trois sous-préfectures avaient été transformées, sans doute vers la fin de la dynastie T'ang, en un *ki-mi-tcheou* appelé 武定 Wou-ting. Ces flottements me paraissent correspondre aux alternatives de succès et d'échecs entre les Chinois et les Chams qui se disputaient le haut Annam. Le nom de Ngan-yuan fut, dit-on, changé en 柔遠 Meou-yuan en 756 ; les renseignements de Kia Tan seraient donc peut-être antérieurs ici à cette date, mais il ne faut pas trop faire fond sur cet argument ; Kia Tan a pu employer un nom qui administrativement n'existait plus ; le nom de Houan-wang, qu'il donne au Champa, ne paraît pas antérieur à 756. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 35 r°, où il faut lire 唐林 T'ang-lin au lieu de 唐杜 T'ang-tou ; *Sin t'ang chou*, k. 43 上, pp. 8 v°-9 r° ; k. 43 下, p. 12 v°, où il faut lire également T'ang-lin au lieu de 康林 K'ang-lin.

Kou-lo, on arrive en deux jours de route au fleuve 檀洞 T'an-tong du royaume de 環王 Houan-wang. Le royaume de Houan-wang n'étant autre que le Champa, c'est là qu'on atteint la frontière. Les indications de l'itinéraire me paraissent être en accord avec celles de nos cartes : sur toute cette côte d'Annam, il n'y a guère que du Hà-tịnh qu'on ait à faire route pendant deux jours presque à l'est, afin de tourner le massif montagneux du 横山 Heng-chan (sino-ann. Hoành-sơn), le « Mont Transversal », qui s'avance là dans la mer. Ensuite on va au sud, et je proposerais de voir dans le Kou-lo le Sông Giang, et dans le T'an-tong le 日麗 Nhựt-lệ ou Rivière de Đồng-hới (1). L'itinéraire compte ensuite quatre jours jusqu'à 朱崖 Tchou-yai (ann. Châu-nhai) (2), puis deux jours à partir de Tchou-yai, en passant par la garnison de 單補 Tan-pou, pour arriver à la ville du royaume de Houan-wang.

Il est bien regrettable que Kia Tan n'ait pas donné plus de détails sur cette dernière partie de l'itinéraire, car il nous eût ainsi permis de trancher autant dire sans débats une des plus étranges difficultés de l'histoire chame : ni les découvertes archéologiques, ni l'épigraphie n'ont encore permis d'établir avec quelque sécurité où les rois chams eurent leurs capitales. La chronique chame, qui n'a d'ailleurs pas grande autorité, mentionne successivement Çrī Banöy, Bal Hangov et Bal Angoué (3). M. Aymonier a proposé depuis tantôt quinze ans de placer Çrī Banöy au Quảng-bình du côté de Đồng-hới, Bal Hangov à Huê, et Bal Angoué aux ruines de Cha-bàn dans le Bình-định. C'est à la suite de la campagne annamite de 982 que la capitale aurait été transférée de Đồng-hới à Huê, et selon la chronique chame, le nouveau déplacement de Huê au Bình-định remonterait au troisième quart du XIIIe siècle.

Ainsi, au VIIIe siècle, la capitale du Champa aurait été située du côté de Đồng-hới ; mais on voit de suite qu'une telle solution est incompatible avec les

---

(1) Sur la région du Hoành-sơn et du Quảng-bình, cf. les excellents articles du P. Cadière, *Géographie historique du Quảng Bình*, dans *B. E. F. E.-O.*, II, 55-73. et *Les lieux historiques du Quảng Bình*, dans *B E. F. E.-O.*, III, 164-205.

(2) Je ne connais comme nom chinois de l'ancien Je-nan se rapprochant de Tchou-yai que celui de la sous-préfecture de 朱吾 Tchou-wou ou 朱梧 Tchou-wou. Par contre il y avait à Hai-nan un 珠厓 Tchou-yai, dont le nom est parfois écrit 朱崖 Tchou-yai (cf. *Ts'ien han chou*, k. 28 下, p 17 r°, et *Ying houan tche lio*, k. 2, p. 3 r° ; cf. aussi *Pei che*, k. 12, p. 7 r°). Il y a peut-être eu confusion ici entre Tchou-wou et Tchou-yai, mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'un nouveau Tchou-yai, indépendant à la fois de Tchou-wou et du Tchou-yai de Hai-nan.

(3) Cette chronique, dont la rédaction actuelle est du XIXe siècle, a été publiée et traduite par M. Aymonier dans les *Excursions et Reconnaissances*, n° 31, t. XIV, pp. 77-92, et commentée par lui dans le même recueil, n° 32, t. XIV, pp. 147-206. Il est revenu incidemment sur la question dans sa *Première étude sur les inscriptions tchames*, *J. A.*, janv.-févr. 1891, p. 23, et dans *Les Tchames et leurs religions*, Paris, Leroux, 1891, p. 9, et a enfin exposé à nouveau sa théorie dans *The history of Tchampa*, *Asiatic Quarterly Review* de juillet 1893, pp. 9 et 12 du tirage à part.

données de l'itinéraire de Kia Tan. De plus, il est a priori un peu surprenant que les Chams aient ainsi placé leur capitale à leur extrême frontière septentrionale pour se jeter, comme on dit, dans la gueule du loup. Je regrette de ne pouvoir étudier ici dans tous ses détails cette importante question des capitales du Champa, mais sans prétendre la résoudre définitivement, je crois devoir dire comment elle se pose.

La chronique chame ne donne pas la situation relative des trois capitales. M. Aymonier, prenant en considération le recul vers le sud imposé aux Chams par le progrès des Annamites, a supposé que ces trois capitales devaient se placer du nord au sud. Sa localisation de Çrī Banöy dans la région de Đồng-hới repose en outre sur deux arguments : les calculs d'un auteur chinois cité par Francis Garnier montrent que, vers l'époque à laquelle s'ouvre la chronique chame [1], la capitale du Champa se trouvait dans le Quảng-binh actuel ; de plus le nom de Đồng-hới « paraît indiquer un vestige chame, les Annamites donnant aux Chames la qualification de Hơi ». Ce sont là, je pense, les « bonnes raisons » auxquelles M. Aymonier fait allusion un peu plus tard ; je ne sache pas qu'on en ait jamais produit d'autres à l'appui de sa thèse.

L'argument tiré du nom de Đồng-hới tombe de lui-même, puisque le *hới* de Đồng-hới n'est pas le même que *hời*, nom annamite des Chams [2], et qu'il n'y a pas trace que les Annamites aient jamais eu en vue une telle interprétation. Restent les calculs de l'auteur chinois cité par Francis Garnier. Voici ce qu'écrit Garnier [3] : « C'est pendant cette période, vers 721, qu'un bonze chinois de la secte de Fo, nommé Y-hang, fit mesurer dans les principales villes de l'empire des Thang la hauteur de l'étoile polaire. Il résulta de ses calculs que la capitale du Lin-y était située par 17° 10' de latitude nord, c'est-à-dire qu'elle se trouvait aux environs de la ville actuelle de Quang-binh ». Cette information est empruntée par Garnier à l'*Histoire abrégée de l'astronomie chinoise* du P. Gaubil, publiée par le P. Souciet au t. II de ses *Observations mathématiques*. Je regrette de n'avoir pas à ma disposition l'œuvre du P. Gaubil, mais du moins on peut facilement retrouver dans les histoires chinoises les données sur lesquelles il s'appuie. Le bonze Y-hang est celui que nous appelons 一行 Yi-hing et qui vécut de 683 à 727 [4] ; astronome fort distingué, il est l'auteur

---

(1) *Légendes historiques des Tchames*, dans *Excursions et Reconnaissances*, n° 32, p. 153. Ceci n'est pas tout à fait exact ; le calcul donné par Francis Garnier remonte à la première moitié du VIIIe siècle ; la chronique, selon la chronologie rétablie par M. Aymonier lui-même (*ibid.*, p. 151), ne s'ouvre qu'au XIe siècle ; encore est-ce par le règne d'Allah.

(2) Cf. Cadière, *Les lieux historiques du Quảng Bình*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 180-195.

(3) *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, I, 129.

(4) Les dates de 672-717 données par Giles (*Biogr. Dict.*, n° 902) sont fausses. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 191, p. 11 r°, confirmé par *Sin t'ang chou*, k. 27 上, p. 1 r° ; *Song kao seng tchouan*, k. 5, dans *Tripit. jap.*, 致, IV, 19.

de l'un des huit calendriers dont il fut fait usage sous la dynastie T'ang [1]. Sans que je sache où le P. Gaubil a pris son texte sur la hauteur de l'étoile polaire au Lin-yi, il est certain que ce texte était identique à ceux des *Histoires des T'ang*, selon lesquels la hauteur de l'étoile polaire est au Lin-yi de 17° 4/10 [2]. Si le calcul chinois correspondait au nôtre, la latitude du lieu serait donc de 17° 24'; le P. Gaubil, qui dit 17° 10', avait évidemment une table de corrections, mais j'ignore quels en étaient les principes. En tout cas, il est certain que par plus de 17° il ne saurait être question de descendre au sud du Quảng-bình.

Reste à savoir ce que nous devons entendre par ce Lin-yi qui était au Quảng-bình. Garnier parle de la « capitale » du Lin-yi, mais c'est là à n'en pas douter une addition de sa part, si elle ne remonte déjà au P. Gaubil; le texte complet, que j'ai traduit en note, ne parle ni de royaume, ni de capitale. Or l'*Histoire des Souei* [3] nous apprend qu'après la campagne victorieuse de 劉方 Lieou Fang au Lin-yi en 605 [4], on établit, au sud de la commanderie du Je-nan [5], qui sous les Souei correspond au Houan-tcheou des T'ang, les préfectures de 蕩 T'ang devenue ensuite commanderie de 比景 Pi-

---

(1) Un peu avant de charger Yi-hing en 721 d'élaborer un nouveau calendrier, l'empereur avait en 718 ordonné à 瞿曇悉達 K'iu-t'an-si-ta (Gautamasiddha) de traduire un calendrier hindou (*Sin t'ang chou*, k. 28 下, p. 11 v°). Cette traduction nous a été conservée au k. 104 du 開元占經 *K'ai yuan tchan king* de Gautamasiddha (cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 105), dont les exemplaires ne sont pas rares en Chine.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 35, p. 5 v°; *Sin t'ang chou*, k. 31, p. 5 r°. Voici le texte complet de ce passage dans le *Sin t'ang chou*; les longueurs d'ombre du gnomon permettront de vérifier l'indication tirée de la hauteur de l'étoile polaire: « Au Lin-yi, le soleil est à un peu plus de 6° 6/10 au nord du zénith (au solstice d'été). La hauteur polaire est de 17° 4/10; 35 degrés de la sphère céleste sont toujours visibles et ne disparaissent jamais. Au solstice d'hiver, l'ombre du gnomon est (vers le nord) de 6 pieds 9 pouces; aux équinoxes de printemps et d'automne, elle est de 2 pieds 8 pouces 5/10; au solstice d'été, elle est, au sud du gnomon, de 5 pouces 7/10. La distance en droite ligne (entre le Lin-yi et 陽城 Yang-tch'eng) est de 6.112 *li*. » La hauteur du gnomon n'est pas donnée, mais le gnomon est en principe de 8 pieds (cf. Biot, *Etudes sur l'astronomie indienne et chinoise*, Paris, 1862, in-8°, p. 308); il y a 10 pouces au pied. Yang-tch'eng, selon le dictionnaire de Li Tchao-lo (k. 9 下, p. 5 r°), se trouvait à 35 *li* au sud-est de l'actuelle sous-préfecture de 登封 Teng-fong, préfecture de Ho-nan, province de Ho-nan. Il manque dans le *Kieou t'ang chou* quelques indications essentielles qui faussent tout le texte.

(3) *Souei chou*, k. 31, p. 6 v°. Les Souei ont régné de 589 à 618 selon le *T'ong kien kang mou*, mais le *Tch'en chou* et le *Souei chou* considèrent la maison des Tch'en comme déchue et remplacée par celle des Souei dès 581.

(4) Sur cette campagne, voir la biographie de Lieou Fang dans le *Souei chou*, k. 53, pp. 4 v°-5 r°, et Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 438-439.

(5) Il ne faut pas confondre la commanderie du Je-nan du temps des Souei avec la commanderie du Je-nan du temps des Han. Je reviendrai plus loin sur cette question.

ying [1], de 農 Nong devenue ensuite commanderie de 海陰 Hai-yin et de 沖 Tch'ong devenue ensuite commanderie de Lin-yi. Ces trois commanderies occupaient la partie septentrionale de l'ancienne commanderie du Je-nan du temps des Han, c'est-à-dire à peu près le Quảng-bình et le Quảng-trị, peut-être aussi la province de Huế, suivant la position qu'on donnera décidément à la capitale du Lin-yi. Elles étaient de petite étendue et peu peuplées : celle de Pi-ying n'avait au temps des Souei que 1815 feux, celle de Hai-yin 1100, celle de Lin-yi 1220, alors que la commanderie de 九眞 Kieou-tchen (Thanh-hóa) en comptait 16135 et celle de Kiao-tche (région de Hanoi) 30056 [2]. Cette organisation ne durait guère depuis plus de dix ans quand en 618 les T'ang succédèrent aux Souei. La nouvelle dynastie remania une fois de plus la carte administrative du Tonkin ; les dénominations du haut Annam changèrent, mais comme siège de la préfecture de 林州 Lin-tcheou, on conserva le nom du Lin-yi des Souei. Ce système se perpétua nominalement jusqu'à la fin du VIIIe siècle [3], mais l'itinéraire de Kia Tan l'ignore et nous montre qu'il ne répondait plus dans la seconde moitié du VIIIe siècle à aucune réalité. On voit assez de quelle mort il périt : le roi du Champa, dont on avait conquis le territoire septentrional, s'était avec le temps remis du désastre, et dans le courant du VIIIe siècle, profitant peut-être des embarras que leurs luttes en Asie centrale créaient aux Chinois, regagna peu à peu le terrain perdu ; aussi pour Kia Tan son royaume s'étendait-il à nouveau vers le nord jusqu'au fleuve T'an-tong que je crois être la rivière de Đồng-hới. Et dès lors nous voyons ce que veut dire le texte du *Sin t'ang chou* sur la hauteur de l'étoile polaire au Lin-yi : Yi-hing, astronome au service de l'empereur, avait fait prendre la

---

(1) On lit généralement ce nom Pi-king, mais, quelle que soit exactement la valeur du premier mot, qui est peut-être 庇 *pi*, « couvrir », on est d'accord pour interpréter le second mot par « ombre », auquel cas le caractère 景 est l'équivalent de 影 et ne se prononce pas *king*, mais *ying*. On écrit aussi 匕景 Pi-ying, et c'est là à n'en pas douter l'origine de la forme fautive 上景 Chang-ying qu'on rencontre dans Yi-tsing et qui a amené M. Chavannes à voir là un nom différent du premier (*Religieux éminents*, pp. 108, 136, 158) ; le texte du *Nan hai k'i kouei nei fa tchouan* (Takakusu, *A Record*, p. 12) ne laisse pas de doute sur l'identité du nom, bien que l'édition de Corée écrive seule 匕景 Pi-ying, et que les Song aient 巳景 Ssen-ying, les Yuan 匚景 Fang-ying et les Ming 上景 Chang-ying, toutes formes qui s'expliquent d'ailleurs facilement comme des altérations graphiques de la leçon donnée par l'édition de Corée (*Tripit jap.*, 致 VII, p. 68 r°). Enfin la forme 北景 Pei-ying, qu'on rencontre dans les historiens canoniques, ne peut être qu'une autre déformation de 比景 Pi-ying. Cf. sur ce nom *Ts'ien han chou*, k. 28 下, p. 8 r° ; *Heou han chou*, k. 33, p. 8 r° ; *Chouei king tchou*, k. 36, pp. 22 v°-23 r° ; *Souei chou*, k. 31, p. 6 v° ; *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 36 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 43 上, p. 8 v°. Les auteurs du *P'ei wen yun fou* ont classé Pi-ying sous 影 *ying*, ce qui montre bien qu'ils ne lisent pas le nom Pi-king.

(2) *Souei chou*, k. 31, p. 6.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 43 上, p. 8 v°.

latitude des villes de l'empire ; la circonscription du Lin-yi était la plus méridionale qui subsistât encore vers 720 ; c'est pourquoi c'est là qu'on note des observations astronomiques ; mais, comme le dit le *Kieou t'ang chou* (1), « on établit la commanderie de Lin-yi sur le territoire sud de Houan-tcheou pour tenir en bride (le roi du Lin-yi) ; ce n'est pas le vrai royaume de Lin-yi » (2).

Mais cette identification de Đồng-hới écartée, la question reste entière et nous ne savons pas davantage où était la capitale du Lin-yi, ou plutôt peut-être où furent ses capitales. Toutefois les histoires chinoises établissent avec certitude que la sous-préfecture de 象林 Siang-lin des Han, où se fonda suivant les Chinois le royaume de Lin-yi, était la plus méridionale des sous-préfectures de la commanderie du Je-nan (3). Bien plus, si le texte mentionnant la révolte de 區憐 K'iu-lien en 137 vise réellement un mouvement cham, il faut dire, et c'est beaucoup plus vraisemblable, que la région de Siang-lin fut alors conquise par les Chams, car le texte qualifie K'iu-lien et ses adhérents de barbares

---

(1) K. 41, p. 36 r°; le même texte se retrouve dans le *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, p. 15 r°.

(2) Il y a d'autres exemples de cette application fantaisiste de noms géographiques, qui donnait aux Chinois l'illusion de la souveraineté sur certains pays étrangers. Cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 257. En 742, les Chinois changèrent le nom de 龍州 Long-tcheou (auj. du côté du Kouang-si, mais n'est pas identifié) en celui de commanderie du Fou-nan, et le *Kieou t'ang chou* (k. 41, pp. 37 v°-38 r°) nous fait observer que le nom est tiré de celui du royaume de Fou-nan, mais que ce n'est pas là le vrai royaume de Fou-nan qui a envoyé une ou des ambassades dans la période 貞觀 *tcheng-kouan* (627-649). J'ai réuni (*B. E. F. E.-O.*, III, 266-267) quelques textes sur le pays de 金隣 Kin-lin (il y faut ajouter un texte du *Sin t'ang chou*, k. 207, p. 1 v°, portant sur l'année 722) ; or en 676, on établit au Tonkin un *ki-mi-tcheou* de Kin-lin (*Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 12 v°). Le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 38 r°) dit encore que le 環州 Houan-tcheou, qui fut créé au Kouang-si en 638, devait son nom au 環國 Houan-kouo, « royaume de Houan », ce qui signifie, je pense, le 環王國 Houan-wang-kouo, « royaume de Houan-wang », ou Champa ; mais il n'y a pas trace que le nom de Houan-wang ait été appliqué au Champa avant le VIIIe siècle ; il y a même à ce sujet un texte formel du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 1 v°) ; l'exemple me paraît donc douteux.

(3) Cf. *Ts'ien han chou*, k. 28 下, p. 6 r°; *Heou han chou*, k. 33, p. 8 r°; *Tsin chou*, k. 97, p. 7 v°; *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 36 r°. Les cinq sous-préfectures qui au temps des deux dynasties Han constituaient la commanderie de Je-nan étaient celles de 朱吾 Tchou-wou, 比景 Pi-ying, 盧容 Lou-jong, 西捲 Si-k'iuan, 象林 Siang-lin. L'ordre de cette énumération est celui du *Ts'ien han chou*, qui est changé dans le *Heou han chou* et dans le *Tsin chou*. Mais nous savons d'autre part (*Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 36 r°) que le siège de la commanderie était à Tchou-wou, et il est assez vraisemblable que ce siège ait été vers le nord de la commanderie, afin d'être en relations plus faciles avec le reste de l'empire ; et puisque le dernier nom du *Ts'ien han chou* est celui de Siang-lin qui était la sous-préfecture la plus méridionale, il se pourrait que nous eussions là, du nord au sud, la position relative des cinq sous-préfectures de l'ancien Je-nan ; mais c'est une simple hypothèse.

« d'au-delà des frontières de Siang-lin du Je-nan » (¹). Mais à quoi correspondait la commanderie du Je-nan? Au temps des Souei (589-618), il n'est pas douteux qu'on ait appelé de ce nom ce qui sous les T'ang devint le Houan-tcheou, c'est-à-dire une partie du Nghệ-an et le Hà-tịnh. Mais tous les textes prouvent qu'il n'en était pas de même au temps des Han, et que la commanderie du Je-nan occupait alors un territoire beaucoup plus méridional (²). Nous avons heureusement sur la situation du Je-nan aux premiers siècles de notre ère un témoignage décisif et sur lequel on ne pourrait trop appeler l'attention : « Le Lin-yi avait peu de champs, et convoitait les terres du Je-nan » ; alors, en 347, le roi du Lin-yi, 范文 Fan Wen, conquiert au nord le Je-nan, et « demande au gouverneur du Tonkin 朱蕃 Tchou Fan de fixer la frontière au 橫山 Heng-chan qui est la limite septentrionale du Je-nan (³) ». Les montagnes ne se déplacent pas comme les villes, et ce nom significatif de Heng-chan (sino-ann. Hoành-sơn), le « Mont transversal », est resté de nos jours appliqué à la même chaîne montagneuse qu'il désignait au IVe siècle (⁴). C'est là la limite naturelle entre l'Annam et le Tonkin, c'est cette chaîne qui s'avance dans la mer entre le Hà-tịnh et le Quảng-bình, et dont les Européens ont baptisé la passe du nom de Porte d'Annam (⁵). Si les Chinois ensuite transférèrent le même nom

---

(¹) Sur cette question de la fondation du Lin-yi, cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 107, 203. Le nom de Lin-yi, en tant que nom de royaume, n'apparaît de façon certaine à ma connaissance qu'au IIIe siècle. Sur une mention très douteuse se rapportant au temps des Han postérieurs, cf. Legge, *Chinese Classics*, II, II, 537, et *B. E. F. E.-O.*, III, 250. Sur une ambassade du Lin-yi en 225-230, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 251. Le premier combat que je connaisse entre le Lin-yi constitué en royaume et les autorités chinoises du Tonkin est celui qui, selon le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 22 v°), eut lieu au 古戰灣 Kou-tchan-wan, l'Ancienne baie du Combat, « dans la 11e année 赤烏 *tch'e-wou* (238-250) des Wou ou la 9e année 正始 *tcheng-che* (240-248) des Wei », ce qui donne également 248 ; c'est à ce moment que les Chinois auraient perdu pour la première fois 區粟 K'iu-sou, que ce soit là le nom d'une région, ou, comme plus tard, d'une ville.

(²) Les historiens annamites, qui identifient la région de Houan-tcheou, c'est-à-dire le Je-nan des Souei, au Nghệ-an (*Cang mục*, ch. 4, p. 15 v°), placent le Je-nan des Han au Quảng-bình et au Quảng-trị (*Cang mục*, sect. prélimin., ch. 2, p. 5).

(³) *Tsin chou*, k. 97, p. 7 v°. L'identification du Heng-chan du IVe siècle avec le Heng-chan (Hoành-sơn) moderne se trouve déjà dans le 明一統志 *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 4 r°.

(⁴) Le nom en annamite vulgaire est Đèo-ngang, qui a le même sens. Ce texte du *Tsin chou* a passé dans Ma Touan-lin et de là dans la traduction de d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie, Méridionaux*, p. 427). Seulement d'Hervey de Saint-Denys, identifiant le Heng-chan au marché de Heng-chan qui sous les Song existait dans le Kouang-si, a ajouté ici le mot de « marché », qui n'est pas dans le texte. C'est, je pense, de cette interprétation fausse que dérive l'opinion plusieurs fois exprimée par M. Aymonier (*The History of Champa*, p. 7 ; *Le Fou-nan*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1903, p. 113) que le Je-nan comprenait la province de Canton.

(⁵) Cf. Cadière, *Les lieux historiques du Quảng Bình*, pp. 201-202.

de Je-nan à une région plus septentrionale, c'est qu'ayant peu à peu perdu au cours des siècles le véritable Je-nan [1], ils tinrent à se donner l'illusion de le posséder en appelant de son nom le territoire le plus voisin qui leur restât soumis; puis, quand au début du VIIe siècle ils réoccupèrent temporairement une partie de leurs anciennes possessions, l'habitude était prise; ils redonnèrent aux territoires reconquis les anciens noms de 比景 Pi-ying, de 朱吾 Tchou-wou, de 西捲 Si-k'iuan, qui étaient ceux d'anciennes sous-préfectures du Je-nan au temps des Han, mais la commanderie du Je-nan resta pour eux au nord du Hoành-sơn.

Le *Chouei king tchou* [2], qui date du début du VIe siècle, nous décrit deux villes chames: celle de 區粟 K'iu-sou dans le nord, et au sud la capitale même du Lin-yi. Toutes deux avaient une enceinte fort étendue, et dont il serait bien surprenant qu'on ne retrouvât pas un jour la trace sur le terrain. C'est en 248 que les Chams auraient pris pour la première fois aux Chinois la position forte de K'iu-sou [3]; mais, comme tous les textes disent qu'ils n'eurent d'enceintes fortifiées que sur les conseils de Fan Wen au roi 范逸 Fan-yi dont il fut le successeur [4], ces constructions ne remonteraient qu'à la première moitié du IVe siècle. Les remparts de K'iu-sou étaient formés d'une première assise en briques ayant 6 *li* et 170 pas de tour [5], et mesurant d'est en ouest 650 pas; cette première assise était haute de deux *tchang* (soit 20 pieds); au-dessus s'élevait un mur de briques, haut de 10 pieds et percé de meurtrières carrées. Ce mur de briques était lui-même surmonté de palanques, et le tout était dominé par des pavillons et des belvédères atteignant jusqu'à 70 et 80 pieds. La ville avait treize portes; tous les bâtiments publics ouvraient vers le sud; on comptait plus de 2.100 maisons d'habitation. C'était là une place d'une importance stratégique considérable pour le Lin-yi, et c'est pourquoi tout le matériel de guerre du Lin-yi était concentré à K'iu-sou. Sur la situation de K'iu-sou, on retrouve en plusieurs textes ce renseignement qui doit

---

(1) Le roi Fan Wen était mort en 349, et ses successeurs n'avaient pu se maintenir sur les territoires qu'il avait conquis; ils les reprirent par la suite, avec des alternatives de succès et de défaites.

(2) Sur 酈道元 Li Tao-yuan, auteur du 水經注 *Chouei king tchou*, cf. *Wei chou*, k. 89 et *Pei che*, k. 27. Je cite d'après l'édition donnée à la fin du XVIIIe siècle au Wou-ying-tien et qui contient seule la préface de Li Tao-yuan retrouvée dans le *Yong lo ta tien*. Les passages sur les deux villes chames, dont je ne donne ici qu'un résumé, se trouvent au k. 36, pp. 18-19, 26-27. Je compte traduire intégralement toute la partie de ce chapitre 36 (pp. 17-31) qui se rapporte au haut Annam, mais j'attends pour entreprendre ce travail d'avoir à ma disposition les copieux commentaires du *Chouei king tchou* parus sous la dynastie actuelle et qui manquent encore à la bibliothèque de l'Ecole française.

(3) Cf. *supra*, p. 190, n. 1.

(4) Cf. *Chouei king tchou*, k. 36, p. 25 r°; *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 4 r°.

(5) Le pas chinois est double. Le 丈 *tchang* est de 10 pieds; le pied est de 10 pouces.

remonter à la campagne de 檀和之 T'an Ho-tche contre le roi 范陽邁 Fan Yang-mai [1] en 446, qu' « à la ville de K'iu-sou on dressa un gnomon de huit pieds ; l'ombre du soleil se trouvait vers le sud, (longue) de 8 pouces » [2]. Quoique l'époque à laquelle fut faite cette observation ne soit pas autrement indiquée, c'est vraisemblablement au solstice d'été ; en tout cas, si l'ombre était bien de 8 pouces [3], il faut chercher cette ville de K'iu-sou sensiblement au sud du Quảng-bình, puisque pour la latitude de plus de 17° indiquée par l'observation du VIIIe siècle et qui nous met au Quảng-bình, l'ombre vers le sud d'un gnomon de 8 pieds, à son maximum, c'est-à-dire au solstice d'été, ne dépassait pas 5 pouces $^{7}/_{10}$.

L'autre grande ville chame qui est dans le *Chouei king tchou* l'objet d'une notice n'est autre que la capitale. L'enceinte a 8 *li* et cent pas de tour. Elle est formée d'une assise de briques de 20 pieds, surmontée d'un mur de briques de 10 pieds percé de meurtrières carrées. Comme à K'iu-sou, cette muraille est dominée par des pavillons et des belvédères. L'enceinte est percée de quatre portes, dont la porte de l'est est considérée comme la principale ; de ce côté de l'est coulent les deux branches de la rivière 淮 Houai, et une stèle en caractères barbares célèbre les louanges du roi 胡達 Hou-ta [4]. Vis-à-vis de la porte de l'ouest, il y a un double fossé [5], qui du côté du nord s'incurve en

---

(1) Fan est le nom de famille que les Chinois attribuent aux rois du Lin-yi. Pour ce qui est de Yang-mai, les Chinois l'expliquent en disant que la mère de Yang-mai, pendant sa grossesse, rêva qu'un génie recevait son fils et l'enveloppait dans une natte d'or ; comme chez ces barbares la première qualité d'or s'appelle *yang-mai*, on donna ce nom à l'enfant (*Chouei king tchou*, k. 36, p. 27 ; *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 3 v°). Je crois que nous pouvons accepter partiellement cette interprétation : *yāṅ* est le terme cham honorifique qu'on préfixe au nom des dieux et des rois et signifie à peu près « Sa Majesté » ; quant à *mai*, c'est probablement la transcription du cham *māḥ*, « or », ainsi écrit dans les inscriptions, mais prononcé aujourd'hui *mōḥ* ou *maḥ* (cf. Aymonier, *Première étude sur les inscriptions tchames*, p. 31), et qui se retrouve en malais (*mās* ou *amās*) et en cambodgien (*mās*). Pour la transcription de *aḥ* par *ai*, cf. *po-lai* = *prāḥ* (*B. E. F. E.-O.*, II, 149).

(2) *Nan ts'i chou*, k. 58 p. 4 v°. Le *Nan ts'i chou* écrit deux fois 區栗 K'iu-li, mais cette orthographe nouvelle paraît fautive pour 區粟 K'iu-sou.

(3) Il y a une erreur possible de quelques dixièmes de pouce, si on compare les observations faites au milieu du Ve siècle et en 724 pour le Kiao-tche. Lors de la campagne de T'an Ho-tche, on trouva que l'ombre méridionale du gnomon, au chef-lieu du Kiao-tche, atteignait trois pouces ; en 724, une observation faite à la demande de Yi-hing, et sans doute plus soignée, ne donna que deux pouces 3/10 ; Yi-hing trouve néanmoins qu'en gros il y a accord entre les deux observations (*Sin t'ang chou*, k. 31, p. 4 r°). Il faudrait d'ailleurs s'assurer que le chef-lieu du Kiao-tche ne s'était pas déplacé entre les deux dates.

(4) Le roi Fan Hou-ta, dont le nom est parfois écrit 須達 Siu-ta, succéda à Fan Fo, dont il était le fils selon les uns, selon d'autres le petit-fils. Les textes attestent ses luttes avec les Annamites pour les années 399, 407, 413. Cf. *Tsin chou*, k. 97, p. 7 v° ; *Leang chou*, k. 54, p. 2 r° ; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 22 r°.

(5) 兩重塹. Je profite de l'occasion pour rectifier la mauvaise traduction qu'un faux rapprochement avec un passage des *Ruines d'Angkor* de M. Fournereau m'a fait adopter dans

montant sur une colline; à l'ouest de la colline coule le Houai. Par la porte du sud, on traverse un double fossé et on se trouve en face des deux murs de M. 温 Wen. La porte du nord est au bord du Houai; la route est coupée de ce côté. Dans la ville, il y a une seconde enceinte de 320 pas de tour. Huit temples s'élèvent dans la ville, qui est peu peuplée et n'a pas de faubourgs. Lors de la campagne de T'an Ho-tche en 446, le roi Fan Yang-mai abandonna sa capitale et s'enfuit dans les montagnes. T'an Ho-tche pilla et démantela la ville. Quand Fan Yang-mai revint et trouva sa ville détruite et les habitants disparus, il éprouva un tel saisissement qu'il en mourut. Si cette capitale du ve siècle était bien, comme il est fort probable, au même endroit que celle du siècle précédent, nous avons encore ici une observation de gnomon qui pourra faciliter l'identification: après la mort du roi 范文 Fan Wen en 349, son fils 范佛 Fan Fo lui succéda; mais les luttes de Fan Fo contre les Chinois du Tonkin ne furent pas toujours heureuses, et le général chinois 灌邃 Kouan Souei put pénétrer jusqu'au Lin-yi, c'est-à-dire vraisemblablement jusqu'à la capitale; le 5 du 5e mois, il dressa un gnomon, dont l'ombre fut vers le sud de 9 pouces $^{1}/_{10}$ [1]. Si le 5 du 5e mois n'est peut-être pas le jour précis du solstice d'été, il n'en est certainement pas bien éloigné; en tout cas, il est impossible, à moins de mettre en doute l'exactitude de l'observation, de chercher la capitale du Lin-yi dans le cours du IVe siècle au nord de la latitude indiquée, pour un gnomon de 8 pieds, par une longueur d'ombre méridionale de 9 pouces $^{1}/_{10}$ à son maximum, c'est-à-dire au solstice d'été [2].

---

le *Bulletin*, II, 141. Le passage cité dans la note 4 ne se rapporte pas à Angkor Thom, mais au Ponteai Prah Khan. Quant à la phrase chinoise 門各兩重, que j'ai traduite par « chacune flanquée de deux portes latérales », il faut la rendre par « chaque porte est double », c'est-à-dire qu'à chaque voûte il y a en réalité deux portes, l'une à l'entrée de la voûte, l'autre à la sortie.

(1) J'ai adopté dans le texte l'hypothèse la moins favorable à mon opinion sur la situation de la capitale du Lin-yi, en séparant par un intervalle de cent ans l'observation de gnomon et la description du *Chouei king tchou*; c'est en effet à Kouan Souei que le *T'ong tien* (k. 188, p. 13 v°) et le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 171, p. 16 r°) rapportent l'observation; mais il y a autant de vraisemblance dans l'information du *Kieou t'ang chou* (k. 35, p. 4 v°) et du *Sin t'ang chou* (k. 31, p. 4 r°) qui l'attribuent à T'an Ho-tche, d'autant que nous savons par le *Song chou* (k. 97, p. 1 v°) que la victoire décisive de T'an Ho-tche sur les Chams se place au cinquième mois. En ce cas, il n'y aurait pas de doute à garder sur la situation de la capitale décrite par le *Chouei king tchou*: elle devait être très au sud du Quảng-bình. Il est curieux que les deux observations mentionnées pour le Lin-yi dans les *T'ang chou*, celle de 9 pouces $^{1}/_{10}$ et celle de 5 pouces $^{7}/_{10}$, qui correspondent selon moi à des lieux fort différents, soient ainsi placées côte à côte sans que le compilateur paraisse s'apercevoir de leur désaccord.

(2) Nous avons encore dans le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 24 r°), mais dans un paragraphe indépendant de la description de la capitale, un autre renseignement important sur sa situation: lors de la campagne de T'an Ho-tche en 446, après avoir pris K'iu-sou, le général chinois livra une grande bataille aux Chams près du temple brahmanique (? 鬼塔 *kouei-t'a*, mot-à-mot « stūpa des démons ») qui se trouvait sur la côte de la baie de 彭龍 P'eng-long,

Où que les recherches ultérieures doivent situer cette capitale du Lin-yi au IVe, au Ve et même au VIe siècle, nous n'avons présentement aucune raison ni pour affirmer, ni pour nier qu'elle ait été encore au même lieu lors de la campagne de Lieou Fang en 605. Comme les Chinois continuaient d'occuper la partie septentrionale de son royaume et y avaient établi trois commanderies [1], le roi 范梵志 Fan Fan-tche [2], dit l'*Histoire des T'ang* [3], « rassembla le

---

puis il remonta l'estuaire (浦) jusqu'à la capitale du Lin-yi, établie à 典沖 Tien-tch'ong à 40 *li* de la côte. Ce renseignement doit être exact ; cependant, à moins qu'on admette qu'au VIe siècle la capitale n'était plus au même endroit, il est contredit par un passage de l'*Histoire des Leang* (502-556) (ce passage se trouve au k. 54, p. 1 v°), selon lequel la « capitale (du Lin-yi) était à 120 *li* de la mer et à plus de 400 *li* de la frontière du Je-nan ». C'est pourquoi je n'ai fait état ni du passage du *Chouei king tchou*, ni de celui du *Leang chou*.

(1) Cf. *supra*, pp. 187-189.

(2) Les Chinois donnent à la dynastie chame qui règne du IIIe au milieu du VIIe siècle le nom de famille de 范 Fan ; un certain nombre de généraux et d'envoyés le portent également. Il est difficile de dire si ce nom de Fan, qui est usuel comme nom de famille en Chine même, vient d'une attribution gratuite d'un nom de famille aux Chams, ou s'il ne cache pas un mot indigène. La première hypothèse ne me sourit guère ; cependant le fondateur de la nouvelle dynastie au milieu du VIIe siècle est également désigné sous le nom de famille très chinois de 諸葛 Tchou-ko, et, en 986, le nom du roi 劉繼宗 Lieou Ki-tsong débute par le nom de famille Lieou, qui est des plus répandus (sur ce dernier nom il faut pourtant faire des réserves, car si l'*Histoire des Song* voit en Lieou Ki-tsong un roi du Champa qui envoie une ambassade en 986, le *Đại việt sử kí* annamite, section *bổn kỉ toàn thơ*, ch. 1, p. 10, n'en fait qu'un réfugié annamite, et ce texte semble par ailleurs difficilement conciliable avec celui du *Song che*). Par contre la façon dont les noms des Européens vivant de nos jours en Chine sont transformés selon les habitudes de l'onomastique chinoise fait plutôt croire à une adaptation de noms indigènes : au temps des Song, le nom de famille 楊 Yang donné à plusieurs rois chams est à n'en pas douter le mot cham *yāṅ*, au sens propre « dieu ». Ce patronymique Fan est isolé par les Chinois du reste du nom, et tantôt on l'emploie, tantôt on l'omet ; il se pourrait que, considéré une fois pour toutes comme le nom de famille des rois chams, il ait été préfixé d'office aux noms véritables, jusqu'au jour où un bouleversement dynastique fit admettre qu'il était éteint. Au Fou-nan également, les Chinois, pendant tout le cours du IIIe siècle, donnent ce nom de Fan, écrit avec le même caractère, comme nom de famille à la dynastie régnante (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 291-293). L'absence de toute inscription du Fou-nan ne permet pas de dire si les Chinois s'inspiraient ici d'un usage indigène ; au Champa du moins l'épigraphie montre qu'aucun nom ou terme rappelant *fan* n'entrait dans le protocole des noms royaux. On sait que les Chinois font souvent du pays d'origine d'un individu son nom de famille (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 252) ; à défaut de solution meilleure, j'incline à croire qu'ils ont pris ici un nom de caste. Pour certains pays comme le Tchen-la, l' « Inde centrale », les textes disent que la famille régnante avait pour nom de famille *kṣatriya* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 123; *Sin t'ang chou*, k. 221 上, p. 10 v°). Or nous lisons dans l'*Histoire des Leang* (k. 54 p. 2 r°) que « les grandes familles (des Chams) sont appelées 婆羅門 *p'o-lo-men* (brahmanes) ». Le nom de Brahmā, devenu synonyme d'hindou, est usuellement transcrit par 梵 *fan* ; 范 *fan* ne répondrait-il pas ici à « brahmane », ce nouveau caractère ayant été choisi volontairement parmi ceux qu'on emploie en Chine comme noms de famille ? L'hypothèse est fragile, mais je n'en vois pas d'autre pour expliquer que ce même nom de famille ait été donné par les Chinois aux rois du Champa comme à ceux du Fou-nan. Quant au nom de Fan Fan-tche, la seconde partie *fan-tche* est la traduction ordinaire de *brahmacārin*, mais ne je vois pas ce que ce terme pourrait faire ici.

(3) K. 222 下, p. 1 r°.

reste de son peuple, et fonda ailleurs une capitale ». Voici quelle est l'histoire du Champa au VIIe et au VIIIe siècle d'après les textes chinois. En 623, en 625 et au début des années *tcheng-kouan* (627-649), le roi Fan Fan-tche envoya des ambassades. En 630, en 631 et dans les années qui suivirent, le roi 范頭黎 Fan T'eou-li paya régulièrement tribut; il fut représenté en pierre au tombeau de l'empereur 太宗 T'ai-tsong (627-649). A sa mort, Fan T'eou-li eut pour successeur son fils 范鎮龍 Fan Tchen-long, mais en 645 Fan Tchen-long fut tué avec toute sa famille par son sujet 摩訶漫多伽獨 Mo-ho-man-to-kia-tou [1], et la descendance mâle de la famille Fan s'éteignit avec lui. Le peuple cham éleva à la royauté un brahmane, gendre de Fan T'eou-li, mais les grands avaient au cœur l'amour de l'ancienne dynastie; ils déposèrent le brahmane et choisirent pour souverain la fille légitime de Fan T'eou-li [2]. Malheureusement, cette femme ne put assurer l'ordre dans le pays. On fit alors appel à 諸葛地 Tchou-ko Ti, fils de la tante de Fan T'eou-li. Le père de Tchou-ko Ti, à la suite d'une faute, s'était enfui au Cambodge. Tchou-ko Ti revint au Champa, et les grands le proclamèrent roi en lui faisant épouser la fille de Fan T'eou-li [3]. En 653, Tchou-ko Ti envoie une ambassade en Chine [4]. En 669, ambassade du roi 鉢伽舍跋摩 Po-kia-chö-pa-mo (Prakāçavarman) [5]; en 713, du roi 建多達摩 Kien-to-ta-mo [6]; en 749, du roi 盧陀羅 Lou-

(1) On est tenté de reconnaître dans la première partie du nom le titre de *mahāmantrin*, mais je ne sais que faire des deux dernières syllabes. Dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 下, p. 1 r°), il est dit que les ministres chams sont appelés 婆漫地 *p'o-man-ti*, *po mantrin*; le qualificatif honorifique *po* équivaut à peu près à Sa Seigneurie.

(2) Je ne sais s'il faut voir dans cette fille légitime l'épouse même du brahmane; s'il en était ainsi, il faudrait qu'on les eût ensuite fait divorcer, puisque la reine fille de Fan T'eou-li fut donnée en mariage au nouveau roi Tchou-ko Ti.

(3) Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 v°; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v°.

(4) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 14 r°.

(5) Cette orthographe est celle du *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 16 r°; k. 976, p. 5 v°. Le *T'ang houei yao* (k. 98, p. 12 v°) écrit 鉢迦含波摩 Po-kia-han-po-mo. M. Finot veut bien me communiquer une inscription de Mi-son commémorant un don du roi Prakāçadharma et qui est datée de *ānandāmvaraṣatçata*, soit sans doute 601 *çaka*, 679 A. D. C'est là probablement le Prakāçavarman des Chinois.

(6) Cette transcription est sûrement défectueuse, et le nom n'est pas facile à restituer avec précision. L'orthographe est la même dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 971, p. 1 v°; k. 976, p. 5 v°) et dans le *T'ang houei yao* (k. 98, p. 12 v°). On peut songer pour la première partie soit à *vikrānta*, dont la première syllabe ne serait pas transcrite, soit, en corrigeant 建 *kien* en 律 *liu*, à *rudra*. On attendrait ensuite *varman*, mais *ta-mo* est la transcription régulière de *dharma* (cf. le nom du roi 尸達摩提婆 Che-ta-mo-t'i-p'o, Çridharmadeva, de 修羅分 Sieou-lo-fen, qui envoie une ambassade en 662; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 15 v°), et je ne vois pas que paléographiquement aucun des caractères usités pour transcrire *var* de *varman* puisse avoir été confondu avec le caractère *ta* de *ta-mo*, *dharma*. Sur la même stèle inscrite de Mi-son où est nommé le roi Prakāçadharma, se trouve à la suite

t'o-lo (Rudra[varman]) [1]. Pour toutes ces ambassades, le nom donné au Champa continue d'être Lin-yi; mais, suivant le *Sin t'ang chou* [2], le Champa reçut après la période 至德 *tche-tö* (756-757) le nom inexpliqué de 環王 Houan-wang [3]; c'est en effet le nom que lui donne à la fin du VIIIe siècle l'itinéraire de Kia Tan, c'est celui qu'il porte, à ma connaissance pour la première fois, dans une ambassade de 793 [4]. Enfin, en 809, le gouverneur d'Annam 張舟 Tchang Tcheou fit au Champa une campagne victorieuse [5].

Selon des textes tardifs comme le *Ming yi t'ong tche* [6] ou le *Tong si yang k'ao* [7], que suivent les historiens annamites [8], c'est après la campagne de Tchang Tcheou que le roi cham aurait transféré sa capitale à 占城 Tchan-tch'eng (sino-ann. Chiêm-thành), la « ville des Chams », et c'est à la suite de ce transfert que le Champa aurait été connu des Chinois sous le nom de Tchan-tch'eng. Je n'ai malheureusement pas encore trouvé à quelle source on doit faire remonter ce renseignement. Il est de fait que l'*Ancienne histoire des T'ang*, dont les données sur le Champa s'arrêtent à l'avènement de la fille de Fan T'eou-li au milieu du VIIe siècle, ignore les noms de Champa ou de

---

un éloge du roi Vikrāntavarman. Les deux inscriptions ne paraissent pas avoir été gravées au même moment. Il se pourrait que le Kien-to-ta-mo qui envoie une ambassade en 713 fût ce Vikrāntavarman. L'alternance Vikrāntadharma = Vikrāntavarman est parallèle de Prakāçavarman = Prakāçadharma.

(1) *T'ang houei yao*, k. 98, p. 12 v°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 976, p. 5 v°. Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 971, p. 17 r°) orthographie aussi 盧陁 Lou-t'o, et donne au personnage le titre de 林邑國城主 « maître de la ville du royaume de Lin-yi ».

(2) K. 222 下, p. 1 v°.

(3) Ce nom remonterait beaucoup plus haut s'il fallait en croire un passage du *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 38 r°), selon lequel la préfecture secondaire de 環 Houan, créée en 638 au Kouang-si, aurait tiré son nom du 環國 Houan-kouo, « royaume de Houan »; ce n'est pas là tout à fait le nom du Champa, qui est 環王國 Houan-wang-kouo, « royaume du roi de Houan »; le *Tseu tche t'ong kien* (k. 208, p. 7) précise et dit que le nom a été emprunté au Houan-wang-kouo. Malgré ces autorités, je ne crois pas qu'il faille faire remonter si haut le nom de Houan-wang appliqué au Champa. Le texte du *Kieou t'ang chou* n'inspire qu'une demi-confiance, puisque le nom ne concorde pas tout à fait, et que d'autre part, en sa notice du Lin-yi, le *Kieou t'ang chou* ne fait pas allusion au nom de Houan-wang. De plus toutes les ambassades mentionnées au *Ts'ö fou yuan kouei* jusqu'à celle de 793 sont dites venir du Lin-yi, jamais du Houan-wang. J'inclinerais donc à adopter l'explication du *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 168, p. 10 v°), qui tire le nom de la préfecture secondaire de Houan de celui d'une circonscription locale appelée 環落洞 Houan-lo-tong.

(4) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 972, p. 4 v°.

(5) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 987, p. 6 r°, où le nom est écrit fautivement 張丹 Tchang Tan.

(6) K. 90, p. 8 v°. Le mémorial de présentation au trône du *Ming yi t'ong tche* est de 1461. Je cite d'après l'édition du 萬壽堂 Wan-cheou-t'ang.

(7) K. 2, p. 2 r° de l'édition du 惜陰軒叢書 *Si yin hiuan ts'ong chou*. Le *Tong si yang k'ao* est l'œuvre de 張燮 Tchang Sie; les préfaces que les amis de l'auteur ont composées pour cet ouvrage sont de 1617 et 1618.

(8) *Cang muc*, k. 3, p. 21 r°.

Tchan-tch'eng. 杜佑 Tou Yeou (735-812) ne va dans son *T'ong tien* que jusqu'à l'avènement de Tchou-ko Ti ; il note cependant dans une glose finale [1] que de son temps le Lin-yi avait reçu le nom de Houan-wang, mais il ne parle ni de Tchan-tch'eng, ni de Champa. Il faut arriver à la *Nouvelle histoire des T'ang*, qui pousse son historique jusqu'à la campagne de Tchang Tcheou au début du IXe siècle inclusivement, pour voir dans le titre de la notice le nom de Lin-yi remplacé par celui de Houan-wang, et pour trouver dans le texte 占婆 Tchan-p'o (Champa) comme synonyme de Houan-wang et Tchan-tch'eng comme nom de la capitale [2]. Enfin, dès 877 sans doute [3], et en tout cas à partir des ambassades envoyées à la cour des Tcheou postérieurs en 958 et 959 par le roi 因德漫 Yin-tö-man (Indravarman) [4], Tchan-tch'eng devient le nom du pays, et il le restera désormais, malgré les déplacements de la capitale, jusqu'à l'anéantissement du royaume cham.

Ainsi, tant que les calculs astronomiques et les découvertes archéologiques et épigraphiques n'auront apporté aucun renseignement nouveau, il me paraît difficile de trancher la question des capitales du Lin-yi. C'est pure affaire d'impression chez moi si je suis porté à chercher au Quảng-nam, et peut-être pas très loin les uns des autres, les divers emplacements que ces capitales ont dû occuper, et à localiser dans la région de Huế la ville forte de K'iu-sou. Il y a d'ailleurs à cette hypothèse une sérieuse difficulté : on n'a pas retrouvé au Quảng-nam de ruines pouvant représenter l'enceinte considérable que décrit le *Chouei king tchou*. De même, dans la région de Huế, il n'y a comme vaste enceinte chame pouvant être l'ancien K'iu-sou que les remparts ruinés très reconnaissables sur la rive droite de la rivière, un peu en amont de la ville actuelle : mais on identifie cette enceinte à la capitale chame 佛誓 Fo-che,

---

(1) K. 188, p. 14 v°.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 r°. Le *Sin t'ang chou* ajoute que les résidences secondaires du roi cham étaient appelées 齊國 Ts'i-kouo (m.-à-m. « royaume de Ts'i ») et 蓬皮勢 P'eng-p'i-che. Ces noms, dont le second seul a l'allure d'une transcription, ne rappellent rien de connu.

(3) Cette ambassade de 877 n'est mentionnée à ma connaissance que dans le *Ling piao lou yi* de 劉恂 Lieou Siun des T'ang, k. 上, p. 8 v°, de l'éd. du Wou-ying-tien. Les *Histoires des T'ang* sont trop insuffisamment informées sur les pays étrangers pour que leur silence puisse être opposé au témoignage de Lieou Siun.

(4) *Sin wou tai che*, k. 74, p. 6 v° ; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 972, p. 22 r° et v° ; k. 976, p. 22 r°. Le *Ts'ö fou yuan kouei* écrit 釋利因德漫 Che-li-yin-tö-man, Çrīndravarman. 釋 *che*, qui transcrit souvent *çāk(ya)* et *çak(ra)*, et qui était en effet un mot à gutturale finale, est un peu surprenant comme servant à transcrire la sifflante de *çrī* dès le Xe siècle ; il y en a cependant un exemple bien antérieur : dans le *Song chou* (k. 97, p. 4 v°), le roi de 斤陁利 Kin-t'o-li, qui envoie une ambassade en 455, est appelé 釋婆羅那憐陁 Che-p'o-lo-na-lien-t'o. Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 122) a rétabli ce nom en « le roi guerrier (*bala*) Narendra de la famille Çākya », mais il faut à n'en pas douter lire Çrīvaranarendra.

et nous verrons bientôt que, si cette opinion traditionnelle prête à de graves objections, encore a-t-elle pour elle l'affirmation des historiens annamites. Devons-nous admettre que Lieou Fang avait si bien démantelé en 605 l'ancienne ville de Lin-yi qu'il n'en est pas resté pierre sur pierre? Ou, détruites par T'an Ho-tche en 446, ses murailles n'avaient-elles pas été reconstruites? Il est impossible de répondre actuellement à ces questions. Du moins mon opinion est-elle conciliable avec les données de l'itinéraire de Kia Tan: six jours, avec des relais, suffisent pour aller de Đồng-hới au Quảng-nam [1].

On pourrait peut-être trouver une dernière indication dans ce passage du *T'ong tien* de Tou Yeou (735-812): « En dehors de l'estuaire (浦) de Lin-yi, il y a le mont 不勞 Pou-lao [2]. » Comme le mont Pou-lao, que nous allons retrouver tout à l'heure, est selon moi l'île de Culao Cham au large de la rivière de Quảng-nam, on est tenté de voir là une raison d'identifier l'estuaire de Lin-yi à la rivière de Quảng-nam. Pour moi, qui cherche sensiblement dans la même région la ville de Lin-yi et la nouvelle capitale Tchan-tch'eng, je puis accepter tel quel ce témoignage de Tou Yeou. Mais si dans l'avenir on est obligé de séparer par une grande distance ces deux villes, il faudra admettre, bien que Tou Yeou ne parle pas du transfert de la capitale à Tchan-tch'eng, que son renseignement sur le mont Pou-lao est en réalité postérieur à ce transfert, et porte sur l'estuaire de Tchan-tch'eng, car je crois que c'est bien par la rivière de Quảng-nam qu'on arrivait à Tchan-tch'eng.

Il y a en effet pour la localisation de Tchan-tch'eng quelques arguments plus solides que pour l'identification de la ville de Lin-yi. Nous avons vu qu'au plus tard au début du IXe siècle, le roi cham avait transféré sa capitale à Tchan-tch'eng, la « ville des Chams ». Or ce nom de Cham est resté jusqu'à nos jours, en dehors du nom général s'appliquant au royaume entier, une désignation spécifique dans la géographie du Quảng-nam. Alors que les Annamites connaissent généralement les Chams sous les noms de Hời, de Lồi et parfois de Chàm écrit avec les *chữ-nôm* 藍 *chàm* ou 針 *châm* [3], ils disent que le Quảng-nam formait autrefois la circonscription (洞) de 占 Tchan (sino-

(1) Selon le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 171, p. 7 r°), de Houan-tcheou « à (la capitale) du royaume de Houan-wang, vers le sud-est, il y a dix jours de route, environ 500 *li* ». Si mon hypothèse est juste, cette distance est trop courte. Yi-tsing compte un peu plus d'un demi-mois par terre, ou cinq à six « marées » par mer, de Houan-tcheou à Pi-ying; « plus au sud on arrive à (la ville de) Champa ». Cf. *Nan hai k'i kouei nei fa tchouan*, *Tripiṭ jap.*, 致, VII, 68 r°; Takakusu, *A Record*, p. 12, où Houan-tcheou et Pi-ying sont mal lus Kouan-tcheou et Pi-king.

(2) *T'ong tien*, k. 188, p. 12 v°.

(3) Voir pour ces noms les dictionnaires Génibrel et Bonet.

ann. Chiêm) de l'arrondissement de 里 Li (sino-ann. Li) du Champa [1], et ce caractère *tchan* est celui qui sert toujours en Chine comme en Annam à écrire le nom des Chams [2]. De même les bouches de la rivière de Quảng-nam sont encore de nos jours qualifiées sur les cartes annamites de 大占海口 Ta-tchan-hai-k'eou (sino-ann. Đại-chiêm-hải-khẩu), « grand port des Chams » ; enfin l'île qui se trouve en mer à quelque douze kilomètres au large des bouches de la rivière s'appelle 大占嶼 Ta-tchan-yu (sino-ann. Đại-chiêm-dư), la « Grande île des Chams », ou 岣嶗占 Kiu-lao-tchan (sino-ann. Cù-lao-chiêm), l'« Ile des Chams » [3].

Je ne puis établir par des textes à quelle époque remonte le nom de « grand port des Chams », mais il est probable qu'il n'a pas varié depuis les débuts de l'occupation annamite. Il se trouve dans le portulan publié par M. Dumoutier, dont la date est incertaine [4]. Nous pouvons être heureusement plus précis pour le nom de Culao Cham. La *Nouvelle histoire des T'ang*, à peu près dans les mêmes termes que le *T'ong tien*, mais sans parler de « l'estuaire de Lin-yi », dit qu'au Champa « les criminels sont foulés aux pieds des éléphants, ou bien on les envoie au mont Pou-lao (不勞山) pour y mourir » [5]. D'autre part, dans le second itinéraire de Kia Tan, lorsqu'on vient de Canton, avant de longer la côte d'Annam, « on arrive au mont 占不勞 Tchan-pou-lao : cette

---

(1) Cf. géogr. mss. 大南國疆界彙編 *Đại nam quốc cương giái vị biên*, ch. 3 ; 皇越地輿志 *Hoàng việt địa dư chí*, ex. mss., art. du Quảng-nam ; Dumoutier, *Etude sur un portulan annamite du XVe siècle*, dans *Bull. de géogr. hist. et descrip.*, 1896, p. 196. Au lieu de 洞 *động*, on trouve aussi 峒 *động*, qui a le même sens.

(2) La prononciation sino-annamite de 占 est *chiêm* ; c'est celle qu'on trouve dans les dictionnaires Bonet et Génibrel et dans Luro (*Le Pays d'Annam*, p. 23) ; la prononciation *chim* indiquée dans l'*Index* de Phan-đức-Hòa doit provenir d'une faute de copiste. Il n'y a pas de prononciation spéciale de ce caractère quand il désigne les Chams ; M. Dumoutier (*loc. laud.*, pp. 196-197) a donc tort de transcrire *xiêm*. Quant à l'orthographe 暹城 Xiêm-thành donnée par le dictionnaire Génibrel, c'est un reste de l'ancienne confusion faite par le P. Le Grand de La Liraye entre le 占城 Tchan-tch'eng (sino-ann. Chiêm-thành ; Champa) et le 暹羅 Sien-lo (sino-ann. Xiêm-la ; Siam).

(3) Ces noms sont commentés dans un court mss. que j'ai fait copier à Huế, le 闍盤城記 *Cha bàn thành kí*, « Notes sur la ville de Cha-bàn », composé en 1860 par 阮文顯 Nguyễn Van-Hiển.

(4) *Loc. laud.*, p. 147. Ce portulan n'est peut-être pas de compilation homogène ; certains noms qu'il donne ne semblent pas avoir existé aux mêmes époques. Selon le *Cang mục*, la passe sud de la lagune de Huế n'a porté que sous les Mạc le nom de 思客 Tư-khách qui lui est donné dans le *Portulan* ; si ce renseignement est exact, le *Portulan* ne peut remonter au-delà du XVIe siècle. Il y a également quelques rectifications à apporter à la chronologie de M. Dumoutier : c'est aux Nguyễn d'Annam du XVIIe et du XVIIIe siècle, et non aux princes d'avant l'ère chrétienne, qu'il faut rapporter les renseignements du *Hoàng việt địa dư chí* sur Đồng-hới et sur Huế (pp. 192, 194-195).

(5) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 r°.

montagne se trouve dans la mer à deux cents *li* à l'est du royaume de Houan-wang » ([1]). Enfin la *Nouvelle histoire des T'ang* nous dit que le Houan-wang est aussi appelé 占不勞 Tchan-pou-lao et 占婆 Tchan-p'o (Champa) ([2]). Le mont Tchan-pou-lao de Kia Tan est mis à une distance absurde de la côte, mais en fait il me paraît impossible de ne pas y voir l'île appelée sur nos cartes Culao Cham ou la Grande Culao. Les données du *T'ong tien* et du *Sin t'ang chou* sur le mont Pou-lao s'accordent parfaitement avec cette interprétation. Reste la composition du terme. On a supposé que le nom de Tchan-pou-lao indiqué dans le *Sin t'ang chou* comme un des noms du Champa était une transcription de Campapura ([3]). Ce serait possible, quoique un peu irrégulier. Mais Tchan-pou-lao, nom du Champa, est inséparable du mont Tchan-pou-lao de Kia Tan, et il est difficile de nommer cette île Campapura. Dans les noms divers indiqués par la *Nouvelle histoire des T'ang* pour le Nan-tchao ([4]), on voit que plusieurs de ces noms n'ont pas de valeur générale pour le peuple entier, mais sont des noms de lieux s'appliquant à des endroits précis. Comme, en venant de Canton, c'était à Culao Cham qu'on reconnaissait la côte du Champa, le nom donné à cette île a pris de façon erronée, pour certains voyageurs peut-être et en tout cas pour le compilateur de la *Nouvelle histoire des T'ang*, un sens trop étendu. Mais je crois que dans Tchan-pou-lao, il faut reconnaître le même nom que dans Kiu-lao-tchan (Cù-lao-chiêm), à savoir le malais Pŭlau Cham, « l'île des Chams ». *Kiu-lao* (*cù-lao*) ne fait pas difficulté ; ce terme, qui n'est ni annamite ni chinois d'origine, est très fréquemment employé par les Annamites au sens d'« île » dans la basse Cochinchine et au Cambodge, c'est-à-dire là où les Malais ont pénétré. Les Annamites n'ont pas dans leur langue la labiale sourde *p* initiale, et l'exemple de nos boys qui disent « coisson » pour « poisson », « petits cois » pour « petits pois » est là pour attester le passage facile de *p* initial à *k* devant *u* voyelle ou semi-voyelle. Il n'y a donc, je crois, qu'à se ranger à l'explication généralement acceptée ([5]) de *cù-lao* par *pŭlau*. D'autre part le nom de mont Pou-lao pourrait un peu surprendre, parce qu'il n'a pas étymologiquement de valeur précise et signifie simplement « mont de l'île » ; mais il faut le considérer comme une mauvaise abréviation de Tchan-

---

(1) Cf. *infra*, texte du second itinéraire de Kia Tan.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 r°.

(3) Ou plutôt, dans l'orthographe de Schlegel, Tjempura (*T'oung pao*, IX, 282). Je ne vois d'ailleurs pas comment Schlegel conciliait cette double appellation de Houan-wang et de Campapura pour un même état avec son opinion que « le Houan-wang est identifié au Lin-yi, à l'ouest du Champa » (*T'oung pao*, IX, 196).

(4) K. 222 上, p. 1 v°. Par exemple 苴咩 Tsiu-mei est l'ancien nom de Ta-li et 龍尾 Long-wei était la ville forte établie à la passe sud de la vallée de Ta-li. Cf. *infra*, notes au premier itinéraire de Kia Tan.

(5) Cf. Bonet, *Dict. annam.-français*, I, 115. Je n'ai pas rencontré le terme dans les textes chinois ; il ne faut pas le chercher dans 宋腒膀 Song-kiu-lao, qui est une simple transcription de Senggora, sur la côte malaise, entre Ligor (Lakon) et Patani.

pou-lao, et dont notre cartographie nous fournit le pendant quand souvent elle qualifie seulement Culao Cham de Grande Culao, « grande île ». Enfin, si on s'étonne que, contrairement à la construction malaise, on ait Tchan-pou-lao = Cham Pulau, et non Pulau Cham, on pourrait rappeler que par une inversion analogue on trouve dans les voyageurs arabes Sundar Fūlāt et Jamisfulah qui répondent à Poulo Condore et à Poulo Gomus (¹) ; mais surtout la géographie chinoise du temps des Ming lève tous les doutes en fournissant pour le nom chinois de Culao Cham la forme 占筆羅 Tchan-pi-lo (²). Je tiens donc pour acquis que le Mont Pou-lao où les rois chams de l'époque des T'ang envoyaient leurs criminels et le mont Tchan-pou-lao de Kia Tan ne sont autres que Culao Cham ; je vois de plus dans l'ancienneté de cette dénomination un argument en faveur de la tradition annamite qui fait des bouches de la rivière de Quảng-nam le « port des Chams » par excellence, ce qui nous amène à chercher dans le bassin de cette rivière la capitale Tchan-tch'eng, la « ville des Chams ». L'absence d'anciens remparts de briques ne sera pas ici un obstacle à l'identification, car le *Kieou t'ang chou* dit qu' « à la ville qu'habite le roi on a dressé des palanques pour faire une palissade » (³). Quelle que soit la capitale dont parle le *Kieou t'ang chou*, il semble bien résulter de ce texte que les rois chams à l'époque des T'ang n'avaient pas reconstruit d'enceintes semblables à celle de l'ancien Lin-yi. Il dut en être ainsi au moins jusque sous les premiers règnes de la dynastie Song (960-1278), car l'*Histoire des Song* dit formellement que les Chams « n'ont pas de villes murées » (⁴).

Une stèle inscrite de Đông-dương, datant du règne de Jaya Siṃhavarman qui, d'après une inscription de Ban-lanh, était sur le trône en 898 A. D., est en parfait accord avec ces données et les précise. Cette stèle a été trouvée très probablement *in situ* ; or elle avait été élevée en un lieu nommé Indrapura, et une stance, bien qu'un peu mutilée, ne paraît pas pouvoir s'interpréter autrement qu'en faisant d'Indrapura la ville « appelée Campā », donc la capitale du royaume (⁵). Cette interprétation est celle de M. Finot, et les réserves dont il l'a entourée proviennent de ce qu'un tel résultat heurtait la théorie en cours sur les capitales chames. Aujourd'hui que les textes chinois nous invitent à chercher au Quảng-nam la ville de Tchan-tch'eng, je ne crois pas qu'on doive

---

(¹) Cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 277, 307.

(²) Cf. *Tong si yang k'ao*, k. 9, p. 3 v°. Le *Song che* (k. 489, p. 9 v°) nous fournit un nouvel exemple de la même construction en nommant dans les Détroits un autre 占不牢 Tchan-pou-lao (Ma Touan-lin, k. 332, p. 28 r°, écrit 古不牢 Kou-pou-lao), qui n'a rien à voir avec Culao Cham.

(³) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 r°.

(⁴) *Song che*, k. 487, p. 1 r°.

(⁵) Cf. L. Finot, *Notes d'épigraphie, VII, Inscriptions du Quang Nam*, *supra*, pp. 84, 100, 103, 106, 107, 109, 110, 112.

hésiter à faire d'Indrapura, au village actuel de Đồng-dương, la capitale du Champa au IXe siècle.

Mais cette identification fait naître une difficulté nouvelle : M. Aymonier place près de Huê la seconde capitale de la chronique chame, Bal Hangov, qui aurait été fondée par Po Klong Garai au milieu du XIIe siècle (1) ; à quoi correspondrait ce déplacement et pourquoi les Chams, en lutte incessante avec les Annamites, seraient-ils allés mettre leur capitale à portée de leurs ennemis ?

A vrai dire, l'identification proposée par M. Aymonier me paraît reposer sur les raisons suivantes : la première capitale chame, Çrī Banöy, étant à Đồng-hới, la troisième au Bình-định, il fallait mettre la seconde entre les deux ; or il y a à Huê les restes d'une ancienne citadelle ; il était donc assez naturel d'y chercher Bal Hangov. Mais Đồng-hới cessant d'être une des anciennes capitales, et les anciens remparts des environs de Huê pouvant être les restes d'une des forteresses du Lin-yi, peut-être de K'iu-sou, il n'y avait plus de raison pour faire faire aux capitales chames cet étrange crochet vers le nord. Je dirais donc qu'il faut simplement renoncer à placer Bal Hangov à Huê, si les historiens annamites ne se trouvaient ici en accord avec M. Aymonier. L'histoire annamite connaît deux noms de capitales du Champa, 佛誓 Fo-che (Phật-thệ) (2) et 闍槃 Chö-p'an (Cha-bàn) (3). En 1044 et

---

(1) Aymonier, *Légendes historiques des Tchames*, p. 155.

(2) Au lieu de 誓 *che*, les textes chinois ont 逝 *che* (l'éd. lithogr. de Chang-hai, *Song che*, k. 489, p. 3 v°, écrit 遊 *yeou* ; la faute peut être assez ancienne ; elle se trouve identique dans certaines éditions d'Yi-tsing ; cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 119). Ce nom de Fo-che est identique à celui du pays de Fo-che, écrit comme ici 佛逝 et 佛誓, qui existait à l'époque des T'ang et que nous retrouverons dans le second itinéraire de Kia Tan. On est à peu près d'accord pour restituer en Bhoja le nom du Fo-che de l'époque des T'ang ; il est vraisemblable qu'il faut adopter la même solution pour la capitale chame de la fin du Xe siècle.

(3) Je n'ai pas retrouvé jusqu'ici ce nom de Cha-bàn dans les textes chinois ; comme le nom est encore usité en Annam, j'adopte pour lui la prononciation sino-annamite. Il faut remarquer toutefois que les dictionnaires annamites ne donnent pas pour 闍 la prononciation *cha*. L'*Index* de Phan-đức-Hóa transcrit *đồ* et *đà* ; le P. Génibrel donne *xà*, en renvoyant à *đồ* où le caractère ne se trouve pas ; enfin le caractère paraît manquer dans le dictionnaire de M. Bonet. La prononciation *cha* ayant été adoptée par tous les voyageurs qui ont visité Cha-bàn, et étant en outre satisfaisante si on la compare aux autres prononciations dialectales, le mieux me paraît être de la conserver. Le nom n'est pas expliqué ; on pourrait songer pour la seconde partie au mot cham *bal* « citadelle », mais ce mot est généralement en tête du nom (ex. Bal Hangov). Les Malais, qui connaissent la dernière capitale chame l'appellent seulement Bal, « la Citadelle » (du sanscrit *bala*), et en attribuent la fondation au roi Po Klong, qui doit être le légendaire Po Klong Garai, fondateur, selon la chronique chame, de Bal Hangov. Une chronique malaise appelle cependant la capitale chame « la cité du roi Sobal » ; peut-être y aurait-il là une solution. Cf. Leyden, *Malay Annals*, Londres, 1821, in-8°, pp. 208 ss. ; Braddell, *Abstract of the Sijara Malayu*, dans *Journ. of the Ind. Archipel.*, t. V, pp. 729 ss. ; Marre, *Madjapahit et Tchampa*, dans *Centenaire de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, 1795-1895, Recueil de mémoires*, Paris, 1895, in-4°, p. 110 (à consulter avec précaution,

en 1069 (1), le roi d'Annam s'empare de Fo-che ; le nom de Cha-bàn apparaît en 1312 (2) ; or les auteurs du *Cang mục* annamite disent formellement que Fo-che, c'est Huê, et que Cha-bàn, c'est Bình-định (3).

Ce texte m'a longtemps arrêté, mais je crois qu'il y a des raisons très suffisantes d'en infirmer l'autorité. D'abord l'identification de Fo-che à la région de Huê pourrait être toute récente. Le *Cang mục* a été composé dans le milieu du XIXe siècle, et il n'est pas sûr qu'il s'appuie ici sur des textes anciens. Voici le passage en question : « Fo-che. D'après le *Ta ts'ing yi t'ong tche*, section des antiquités de l'Annam, la ville de Fo-che, c'est l'ancienne capitale des rois chams. C'est aujourd'hui le territoire du village de 月 瓢 Nguyệt-biều de la sous-préfecture de 香 水 Hương-thủy de 承 天 Thừa-thiên. » Notre exemplaire du *Ta ts'ing yi t'ong tche* n'est pas complet, et il manque précisément le chapitre sur l'Annam ; je n'ai donc pu vérifier la citation, mais comme le nom de Thừa-thiên ne date, je crois, que du XIXe siècle et que le *Ta ts'ing yi t'ong tche* a été compilé au XVIIIe, il me paraît que la citation qui lui est empruntée doit se borner à « la ville de Fo-che, c'est l'ancienne capitale des rois chams » ; quant à l'identification, elle doit être l'œuvre des compilateurs du *Cang mục*.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, il y a de sérieuses objections à élever contre la localisation de Fo-che à Huê. Les principales viennent des textes chinois. L'histoire annamite nous apprend qu'en 982 le roi d'Annam 黎 桓 Lê Hoàn envahit le Champa et mit à mort le roi cham 篦 眉 稅 P'i-mei-chouei (sino-ann. Ti-mi-thuê ; Parameçvara) (4). Or dans l'*Histoire des Song*, il est dit qu'en 985

---

si on en juge par cette phrase de la p. 96 où il est dit que *senapati* est composé de *sena*, « intrépide », et *pati*, « la mort »). Du nom de de Cha-bàn (chin. Chö-p'an), on peut encore rapprocher peut-être celui de l'îlot de 茶 盤 Tch'a-p'an qui se trouvait, selon les Chinois, au sud de Poulo Condore (cf. *T'oung pao*, IX, 377 ; 瀛 環 志 畧 *Ying houan tche lio*, éd. gd format, k. 2, p. 14 ro).

(1) 欽 定 越 史 通 鑑 綱 目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục*, ch. 3, pp. 7-10, 28-29 ; 大 越 史 記 全 書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, section 本 紀 全 書 *bổn kỉ toàn thơ*, ch. 2, p. 21 et ch. 3, p. 3 de la réimpression japonaise de 1884 ; 越 史 畧 *Việt sử lược*, éd. du 守 山 閣 叢 書 *Cheou chan ko ts'ong chou*, ch. 2, pp. 8 et 13.

(2) *Đại việt sử kí toàn thơ*, section *bổn kỉ toàn thơ*, ch. 6, p. 18.

(3) *Cang mục*, sect. prélim., ch. 3, p. 21 vo ; sect. principale, ch. 3, p. 9 vo.

(4) *Cang mục*, ch. 1, p. 19 ro ; *Sử kí*, même section, ch. 1, p. 10 ; *Việt sử lược*, ch. 1, p. 19. Le *Việt sử lược* seul dit que Parameçvara était roi (王) du pays ; le *Cang mục* le qualifie de général (將), et dans le *Sử kí* le titre appelé par 其 *k'i*, « leur », est tombé devant le nom. Mais d'autre part, dans un jugement d'ensemble porté à la fin du chapitre sur le règne de Lê Hoàn, il est rappelé dans le *Sử kí* (*ibid.*, p. 15 ro) que Lê Hoàn mit à mort un roi cham. Il est donc bien probable qu'il faut suivre le *Việt sử lược* dont la tradition est indépendante, et que le « général » du *Cang mục* est une restitution arbitraire du mot tombé dans le *Sử kí*, source du *Cang mục*. On sait que, devant un *i*, au *p* initial du

« le roi 施利陀盤吳日歡 Che-li-t'o-p'an Wou-je-houan (Çrīndravarman?) envoya le brahmane 金歌麻 Kin-ko-ma pour offrir des produits du pays et se plaindre d'une invasion du Kiao-tcheou (Tonkin). » En 986, le préfet de 儋州 Tan-tcheou fait savoir que cent Chams, chassés par l'invasion annamite, sont venus se réfugiés auprès de lui; le gouverneur de Canton en reçoit sur son territoire 150 en 987, 301 en 988. Enfin en 989 « le nouveau roi 楊陁排 Yang-t'o-p'ai (Yāṅ Indravarman?), se donnant le nom de « Yang-t'o-p'ai du royaume de Fo-che nouvellement établi » (新坐佛逝國楊陁排), envoya en ambassade 李臻 Li Tchen pour offrir en tribut un rhinocéros apprivoisé et des produits du pays, et pour se plaindre des attaques du Kiao-tcheou, qui avait razzié les gens et les biens. L'empereur envoya à Lê Hoàn l'ordre que chacun restât sur son territoire (1). » Ainsi c'est peu avant 990 (2), à la suite des incursions annamites, que le roi cham s'est transporté à Fo-che; dans ces conditions il est évident que le déplacement a dû se faire vers le sud. C'est ce que confirme un autre passage de l'*Histoire des Song*: un envoyé cham,

---

chinois mandarin et des prononciations dialectales chinoises de Chine, de Corée et du Japon, correspond le plus souvent en sino-annamite un *t*. Terrien de Lacouperie croyait la forme annamite la plus archaïque, et en vertu de cette théorie, dans le chinois 避諱 *pi-houei*, « éviter un nom par respect », en sino-annamite *ti-hûi*, il a proposé quelque part de retrouver le mot indonésien *tabou*. Mais puisque ce *t* annamite répondant au *p* mandarin devant *i* ne se retrouve dans aucun dialecte de la Chine propre, il faudrait alors conclure que le Tonkin a appris la langue chinoise avant qu'aucun dialecte ne se soit constitué en Chine même, et c'est historiquement peu vraisemblable. Il est beaucoup plus probable que nous sommes ici en présence d'une évolution particulière de la prononciation du chinois, et que bien loin que *p* chinois devant *i* soit né de *t*, c'est *t* qui est ici altéré de *p*. Il ne faudrait même pas beaucoup de cas comme celui de Parameçvara transcrit par des Annamites du xe siècle avec des caractères qui se prononcent aujourd'hui en sino-annamite *ti-mi-thuê*, mais que le mandarin lit *p'i-mi-chouei*, pour nous faire conclure que cette altération est récente et postérieure du moins au xe siècle. Autrement il faut admettre que les Annamites, qui ont dans la prononciation sino-annamite le son *bi*, ont préféré transcrire la labiale initiale par *t*, ce qui me paraît peu vraisemblable; ou bien que, possédant leur prononciation sino-annamite du chinois, ils sont allés chercher pour transcrire ce nom de roi cham une prononciation chinoise de la Chine propre, et c'est tout aussi surprenant. Et de même pour la sifflante palatale transcrite par *th*, et dont nous retrouverons un exemple jusqu'au milieu du xie siècle dans la transcription de *çrī* par 尸利, chin. *che-li*, sino-ann. *thi-lợi*, on est bien tenté de dire qu'au moment où fut faite cette transcription, la sifflante était encore sifflante et n'était pas passée à l'explosive dentale. Il ne serait pas surprenant que tant que l'Annam fut province chinoise, il eût prononcé le chinois sensiblement comme le prononcent les Cantonais. Mais lorsqu'après 968, devenu indépendant, il se trouva livré à lui-même, la façon dont les Annamites prononçaient une langue qui n'était pas la leur se ressentit vite de leur isolement; ce serait là, et non pas dans une sorte d'état préhistorique de la langue chinoise, qu'il faudrait chercher la raison des particularités qui distinguent le sino-annamite des autres prononciations dialectales de la Chine méridionale.

(1) *Song che*, k. 489, p. 2 r° et v°.

(2) Le *Đại việt sử kí toàn thơ*, sect. *bổn kỉ toàn thơ*, ch. 1, p. 11 v°, donne pour la date exacte 988. Dans ce texte, il faut corriger 佛城 Phật-thành en 佛誓城 Phật-thệ-thành.

venu en ambassade en Chine en 1007, dit : « Mon pays dépendait autrefois du Kiao-tcheou ; ensuite nous avons fui à Fo-che, à 700 *li* au sud de notre ancien emplacement (1). »

Ces textes me paraissent péremptoires. Or 700 *li* au sud de Đông-dương du Quảng-nam, soit environ 350 kilomètres, nous mettent à peu près au Bình-định, où se trouve déjà la ville de Cha-bàn. Il en résulterait donc que vraisemblablement Cha-bàn ne serait qu'un nom sous lequel fut postérieurement désignée la ville qu'on avait d'abord connue sous le nom de Fo-che. Je crois pouvoir apporter quelques arguments à l'appui de cette thèse.

Il n'est pas douteux que la dernière capitale du Champa indépendant, prise par les Annamites au xve siècle, ait été au Bình-định, et plus spécialement à l'enceinte ruinée qui de nos jours encore porte le nom de Cha-bàn. Ce nom, avons-nous dit, apparaît en 1312, et comme il n'y a aucune raison pour qu'il ait passé d'un lieu à un autre, cela nous met déjà au début du xive siècle. On peut remonter plus haut. Dans la première moitié du xiiie siècle, 趙汝适 Tchao Jou-koua (2) nomme la capitale du Champa 新州 Sin-tcheou (3). Or, dans le *Tong si yang k'ao* (4) comme dans l'*Histoire des Ming* (5), Sin-tcheou, parfois écrit 新洲 Sin-tcheou, est le nom du port de Bình-định, Thi-nai, que nous appelons Quinhon, et à Hongkong du moins, sinon en Indochine, ce nom de Sin-tcheou a gardé la même valeur qu'au temps des Ming (6). C'est aussi au Bình-định que nous conduit une inscription de 1234 A. D., où un roi cham dit avoir relevé au nord les liṅgas de Çrīçānabhadreçvara, c'est-à-dire de Mì-sơn au Quảng-nam, et au sud ceux de Yāñ Pu Nagara, c'est-à-dire du temple de Po Nagar à Nhatrang (7). Enfin M. Finot a proposé de placer au Quảng-nam la région d'Amarāvatī ; or dans des inscriptions de 1170 et 1194 A. D., des rois chams disent qu'ils sont venus au nord à Amarāvatī ; ceci encore amène à chercher leur capitale au sud du Quảng-nam, et vraisemblablement au Bình-định où on la trouve au siècle suivant (8).

---

(1) *Song che*, k. 489, p. 3 v°.

(2) Sur la date de Tchao Jou-koua, *cf.* Hirth, *Chinesische Studien*, t. I, pp. 29-30.

(3) 諸蕃志 *Tchou fan tche*, éd. du 函海 *Han hai*, k. 1, p. 1 v°.

(4) Ed. du *Si yin hiuan ts'ong chou*, k. 9, p. 4 r°.

(5) *Ming che*, k. 324, p. 3 r°. On peut y joindre encore la carte du 武備秘書 *Wou pei pi chou*, publiée par G. Phillips dans *J. Ch. Br. R. A. S.*, N. S., t. xxi, p. 40.

(6) Sur les tableaux de départ de la Cie Marty à Hongkong, le nom de Quinhon est encore traduit par Sin-tcheou.

(7) Cf. *B. E. F. E.-O.*, iii, 639, n. 7.

(8) *Cf. ibid.*, *ibid.*, n. 5. Le fait que la capitale était au Bình-định n'implique d'ailleurs pas absolument qu'elle fût à Cha-bàn ; nous ne savons pas quand Cha-bàn fut construit, et à l'époque des Song l'histoire chinoise dit que le Champa « n'avait pas de villes murées ». De plus, dans l'étude des ruines de Cha-bàn, il faudra tenir compte non seulement du sac de 1471, mais aussi des remaniements que les Tây-sơn firent subir à l'enceinte quand ils choisirent Cha-bàn pour capitale à la fin du xviiie siècle.

Mais ces données de Tchao Jou-koua et de l'épigraphie chame ne nous font remonter qu'au XIIe siècle, et pour placer dès la fin du Xe la capitale au Bình-định, nous avons dû nous baser sur un calcul de *li* assez approximatif. Un passage du 越史畧 *Việt sử lược* (1) vient heureusement à notre aide. Alors que les historiens officiels ne donnent pas l'itinéraire que suivit la flotte impériale dans la campagne de 1069 qui aboutit à la prise de Fo-che, le *Việt sử lược* nous a conservé le détail des escales : en 1069, au 2e mois, au jour 丁巳 *ting-sseu* (53e du cycle), la flotte arrive au Nghệ-an ; au jour 乙丑 *yi-tch'eou* (2e du cycle suivant), on s'empare de 日麗 Nhựt-lệ, c'est-à-dire des bouches de la rivière de Đồng-hới ; au jour 已巳 *yi-sseu* (6e du cycle), on traverse le « Grand banc de sable » 大長沙 (c'est-à-dire qu'on longe la lagune au sud de la rivière de Đồng-hới) (2) ; au jour 庚午 *keng-wou* (7e du cycle), on arrive au port de 思容 Tư-dùng (l'entrée méridionale de la lagune de Huê) (3). Le 3e mois, au jour 癸酉 *kouei-yeou* (10e du cycle), pendant la nuit un dragon apparaît sur la jonque 景勝 Cảnh-thắng ; au jour 丙子 *ping-tseu* (13e du cycle) (4), on arrive au port de 尸唎皮奈 Che-li-p'i-nai (sino-ann. Thi-lợi-bì-nại). Puis l'armée s'avance jusqu'à la rive du fleuve 須毛 Siu-mao (sino-ann. Tu-mao). Le général cham 布皮陀羅 Pou P'i-t'o-lo (sino-ann. Bô Bì-đà-la) livre combat, mais est défait et tué. Le roi 第矩 Ti-kiu (sino-ann. Đệ-củ), apprenant cette défaite, s'enfuit pendant la nuit avec sa famille. Cette même nuit, l'armée s'avance vers la ville de Fo-che et arrive au gué de 同羅 T'ong-lo (sino-ann. Đồng-la) ; les gens de Fo-che font alors leur soumission.

---

(1) Le *Việt sử lược* est, après le *An nam chi lược*, le plus ancien ouvrage historique annamite qui nous soit parvenu ; perdu en Annam, il a été, comme le *An nam chi lược*, inconnu des historiens officiels des Lê et des Nguyễn. Il remonte à la fin du XIVe siècle et donne sur beaucoup de faits une tradition indépendante. Je me sers de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*. Le passage en question se trouve au ch. 2, p. 13 vo.

(2) Cf. *Cang mục*, ch. 3, p. 9 vo ; Cadière, *Les lieux historiques du Quảng Bình*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 185-186.

(3) Cf. *Cang mục*, ch. 3, p. 9 vo ; Cadière, *loc. laud.*, p. 186. Le nom de Tư-dùng a duré jusqu'au début du XIXe siècle ; on le trouve encore au début du ch. 5 du 一統輿地志 *Nhứt thống dư địa chí* publié par ordre de Gia-long. C'est aujourd'hui 思賢 Tư-hiền, la passe sud de la lagune de Huê. Le port de Tư-dùng, qui portait alors le nom de Tư-khách, est mentionné sur le portulan qu'a publié M. Dumoutier (*Etude sur un portulan annamite*, p. 30, et planche 17, no 505), mais M. Dumoutier semble l'identifier à Tuận-an.

(4) Le texte imprimé porte 丙午 *ping-wou* (43e du cycle), mais cette date est impossible puisque le mois peut avoir au plus 30 jours, et qu'il a déjà 8 jours dans le cycle précédent ; il faut donc corriger l'un au moins des deux caractères cycliques. Pour avoir un jour à second élément 午 *wou*, il faudrait aller jusqu'au 19e jour du cycle, ce qui est vraisemblablement trop tardif, et d'ailleurs ne ferait qu'allonger encore la distance. La correction que je propose est celle qui réduit au minimum la durée du trajet entre Tư-dùng et Che-li-p'i-nai ; le passage de 午 à 子 est de plus paléographiquement assez facile.

Au 4e mois, un général annamite capture le roi Ti-kiu sur le territoire cambodgien.

Ainsi la flotte royale mit six jours pour aller de la passe sud de la lagune de Huê au port de la capitale du Champa. Ceci est tout à fait inconciliable avec la localisation de Fo-che à Huê. Au contraire, en tenant compte de tous les incidents qui peuvent agir sur les mouvements d'une flotte obligée de voguer de conserve, il est très vraisemblable que les Annamites aient mis six jours pour aller de la bouche de la lagune de huê à Quinhon ; on peut prendre comme terme de comparaison les instructions nautiques jointes au portulan qu'a publié M. Dumoutier ; elles comptent un jour de navigation entre 思客 Tư-khach, qui est le Tư-dùng du *Việt sử lược*, et l'embouchure de la rivière de Quảng-nam [1].

Le nom même de Che-li-p'i-nai se retrouve ailleurs chez les historiens annamites. En 1303, dit le *Sử kí* [2], un envoyé annamite, s'étant rendu à la capitale chame, voulut faire afficher un ordre suspendant le commerce de 毘尼 P'i-ni (sino-ann. Tì-ni et Bì-ni) ; et le nom de P'i-ni est accompagné de cette glose : « C'est le port commerçant du Champa ; c'est là que se réunissent les grandes jonques marchandes ». Or personne ne doute qu'au début du XIVe siècle la capitale ait été au Bình-định ; la façon dont ce passage est amené montre que ce port de P'i-ni n'était pas loin de la capitale ; P'i-ni ne doit pas être autre que Che-li-p'i-nai. Le premier élément de Che-li-p'i-nai est sûrement *çrī*. On pourrait être arrêté par la prononciation sino-annamite actuelle Thi-lợi-bì-nai, mais le doute est levé par la présence dans le *Sử kí* [3], sous l'année 988, d'un nom de roi cham qui débute par 俱尸利 *kiu-che-li* (sino-ann. *cu-thi-lợi*), *ku çrī*. La suppression de *çrī* dans la forme abrégée P'i-ni ne fait pas difficulté. Il est donc déjà bien probable que Che-li-p'i-nai est P'i-ni et que P'i-ni est Quinhon.

Un dernier texte chinois me paraît trancher la question. Dans le 西洋朝貢典錄 *Si yang tch'ao kong tien lou* publié en 1520 par 黄省曾 Houang Sing-ts'eng d'après les récits des voyages accomplis dans les mers du sud par les eunuques de Yong-lo au début du XVe siècle, on trouve le passage suivant [4] :

---

(1) Dumoutier, *Etude sur un portulan annamite*, p. 7.

(2) *Đại việt sử kí toàn thơ*, sect. *bổn kí toàn thơ*, ch. 6, p. 11 ro.

(3) *Ibid.*, ch. 1, p. 11 vo.

(4) Au k. 上, p. 1 vo de l'édition du 粤雅堂叢書 *Yue ya t'ang ts'ong chou*. Sur les sources de l'ouvrage, cf. Mayers, *Chinese explorations of the Indian Ocean during the fifteenth century*, dans *China Review*, III, 219-225 ; *B. E. F. E.-O.*, II, 139. Le passage ici cité a été traduit par Mayers dans *China Review*, III, 321-322.

« .... On arrive à 南澳 Nan-ngao (1). Puis, en quarante 更 *keng* (2), on arrive au mont 獨猪 Tou-tchou (3); puis en dix *keng*, on voit l'île de 通草 T'ong-ts'ao (4) et on se dirige sur le mont 外羅 Wai-lo (5) ; puis en sept *keng*, on range l'île 羊 Yang (6). A cent *li* au nord-est (de la capitale) du royaume, il y a un grand port qu'on appelle le port de Sin-tcheou 新洲港. La rive du port est marquée par une tour de pierre. La position fortifiée (de cet endroit) s'appelle 設比奈 Chö-pi-nai ; deux chefs des barbares y habitent, avec plus de cinquante à soixante foyers (7). Au sud-ouest de l'estuaire, en faisant cent *li* par voie de terre, c'est la capitale royale ; on l'appelle 占城 Tchan-tch'eng. (L'enceinte) est faite de pierres amoncelées. Des quatre côtés, il y a une porte, et chaque porte a une garde.... »

Il est incontestable qu'au xve siècle la capitale chame se trouvait au Bình-định ; son port Sin-tcheou est certainement Quinhon. La tour qui en marquait l'entrée est portée sur la carte du *Wou pei pi chou* publiée par M. Phillips ; il faut bien vraisemblablement en chercher les restes dans l'une des tours chames de Hưng-thanh (8), qui sont encore à l'entrée de la baie. Cha-bản, il est vrai,

---

(1) C'est l'îlot bien connu des Européens sous la transcription de Namoa, à l'est de Swatow.

(2) Une note explique que par *keng*, « veille », on doit entendre 60 *li* de route. Comme le fait remarquer Mayers (*loc. laud.*, p. 34), il y a une autre division qui consiste à compter 10 *keng* par 24 heures de route.

(3) Le mont Tou-tchou ou 獨珠 Tou-tchou est l'île qui porte généralement sur nos cartes le nom d'île Tinhosa, sur la côte orientale de Hai-nan. On y arrivait de Canton après avoir passé les 七州山 Ts'i-tcheou-chan, ou îles Taya à la pointe nord-est de Hai-nan. Cf. *Tong si yang k'ao*, k. 9, pp. 2 vo-3 ro ; Philipps, *The seaports of India and Ceylon*, dans *J. Ch. Br. R. A. S.*, t. xxi, p. 41 et carte. Ces identifications sont hors de contestation, et c'est à tort qu'à la suite de Mayers j'ai accepté l'identification des Ts'i-tcheou-chan aux îles nord des Paracels dans *B. E. F. E-O.*, ii, 138. Les recherches de Mayers ont été gênées dans toute cette partie de son travail par son identification erronée du Sin-tcheou du *Tong si yang k'ao* à un port du Tonkin, alors que là, comme dans le texte de Houang Sing-ts'eng, il s'agit de Quinhon.

(4) Cette île de T'ong-ts'ao est peut-être l'île Nord, au nord de Culao Rê.

(5) Je crois, comme M. Phillips (*loc. laud.*, p. 41), que le mont Wai-lo est Culao Rê, aussi appelé Poulo Canton. Cf. *Tong si yang k'ao*, k. 9, p. 3 vo.

(6) La carte du *Wou pei pi chou* jointe à l'article de M. Phillips montre qu'on laissait l'îlot de Yang au sud quand on entrait à Quinhon venant du nord, qu'on passait entre l'îlot de Yang et la côte quand on venait du sud sur Quinhon, enfin qu'on passait au large de l'îlot de Yang quand on ne touchait pas à Quinhon. Dans ces conditions, l'îlot de Yang me paraît devoir être Poulo Gambir.

(7) Ce chiffre de cinquante à soixante foyers paraît bien peu pour cette position que les annales annamites, on le verra plus loin, considèrent comme une véritable ville forte. Je me demande si on ne devrait pas lire 千 *ts'ien* au lieu de 十 *che*; on aurait ainsi « plus de cinq à six mille feux » ; mais ce chiffre alors est peut-être trop fort.

(8) Cf. *Atlas archéologique de l'Indo-Chine*, carte A, à l'ouest de Quinhon. Ces tours sont en brique et non en pierre, comme d'ailleurs les murs de la capitale.

est au nord-ouest et non au sud-ouest de Quinhon, mais cette erreur doit être négligée devant l'identification certaine de Sin-tcheou. Or nous voyons que le poste fortifié établi en cet endroit portait le nom de Chō-pi-nai, qui est sûrement le Che-li-p'i-nai du *Việt sử lược*. Et comme Che-li-p'i-nai était le port de Fo-che tout comme Chō-pi-nai est celui de Cha-bàn, il en résulte bien que Fo-che se trouvait, sinon à Cha-bàn, du moins dans son voisinage et certainement au Bình-định (1).

Che-li-p'i-nai est donc la baie de Quinhon. Or cette baie est aujourd'hui connue des Annamites sous le nom de 尸耐 Thi-nai ou 施耐 Thi-nai, qui n'a, je crois, de sens ni en chinois ni en annamite. Ce nom d'ailleurs remonte au temps de la domination chame : lorsque l'empereur Lê Thanh-tôn fit en 1471 au Champa la campagne qui aboutit à la prise de Cha-bàn, il commença par s'emparer de la ville de 尸耐 Thi-nai (2) ; or c'est là probablement la position fortifiée de Chō-pi-nai connue des Chinois au début du xve siècle (3). Le nom, ainsi connu avant l'occupation annamite, a bien des chances d'être d'origine chame ; mais alors n'est-il pas naturel de supposer que le Thi-nai actuel et le Thi-nai de la seconde moitié du xve siècle ne sont qu'une abréviation annamite du nom cham qu'aux siècles précédents les Annamites avaient plus correctement transcrit Che-li-p'i-nai (sino-ann. Thi-lợi-bi-nại) ?

Enfin ce nom de Che-li-p'i-nai, qui débute par *çrī*, rappelle de bien près le Çrī Banöy de la chronique chame. Songeant à la valeur de cette chronique qui nomme comme prince du Champa Allah au xie siècle et au xiie le légendaire Po Klong Garai, je me demande si elle n'est pas de rédaction toute récente, très postérieure au xve siècle qui est le temps où les Chams furent chassés de Cha-bàn, et si ce n'est pas le nom de l'ancien port de Bình-định qui, ayant survécu dans le souvenir populaire, est devenu celui d'une capitale.

Nous voici au terme de cette enquête sur les capitales chames ; il était impossible de chercher à déterminer où se trouvait la capitale du Houan-wang à la fin du viiie siècle sans parler de l'ancienne ville de Lin-yi d'une part et de l'autre des capitales modernes. Les résultats auxquels j'aboutis sont qu'il n'y a jamais eu de capitale chame à Đồng-hới, que l'ancienne ville de Lin-yi était vraisemblablement au Quảng-nam, que c'est là en tout cas et plus précisément au village actuel de Đồng-dương qu'il faut placer la capitale au début du ixe siècle, qu'entre 982 et 990 cette capitale a été transférée à la ville de Fo-che ayant pour port Quinhon, enfin que la ville de Fo-che était vraisemblablement au même endroit où s'éleva, au moins dès le début du xive siècle, la

---

(1) Bal Hangov serait-il un doublet de Bal Angoué ?

(2) *Đại việt sử kí toàn thơ*, section *bổn kỉ thật lục*, ch. 3, p. 36.

(3) Il me paraît probable qu'on doive placer cette ville forte de Thi-nai à la citadelle ruinée de Bình-lâm, entre Cha-bàn et la baie même de Thi-nai.

capitale Cha-bàn dont les ruines se voient encore au nord de la citadelle de Bình-định ([1]).

C'est encore de Houan-tcheou, c'est-à-dire sans doute du Hà-tịnh, que part un dernier itinéraire de Kia Tan à travers l'Indochine. Allant vers le sud-ouest, il franchit la chaîne annamitique, et par le bassin du Mékong descend au Cambodge. Malheureusement les identifications, faute de renseignements fournis par d'autres sources, sont ici bien difficiles.

De Houan-tcheou, dit le texte, après trois jours de marche vers le sud-ouest, on franchit la chaîne des 霧溫 Wou-wen : il n'y a pas à douter que ce soit là la chaîne annamitique. Le nom des monts Wou-wen reparaît dans la notice du *Sin t'ang chou* sur le pays de Houan-wang (Champa), où il est dit que ce pays touche à l'ouest aux monts Wou-wen du Tchen-la (Cambodge) ([2]). On le retrouve dans un passage des annales annamites, selon lequel, en 1150, « au 9e mois, les Cambodgiens vinrent envahir le Nghệ-an. Ils arrivèrent aux monts 霧濕 Wou-che (sino-ann. Vụ-thấp). Il faisait alors chaud et humide. Beaucoup (d'entre eux) moururent des fièvres. Ils se débandèrent d'eux-mêmes ([3]). » Wou-che, comme l'ont reconnu les compilateurs du *Cang mục*, n'est qu'une autre forme de Wou-wen ([4]). C'est tout à fait gratuitement que Schlegel a dit que les monts Wou-wen correspondaient au pays habité de nos jours par les Moi Bôvun ([5]), c'est-à-dire, je pense, les Kha Boloven : l'itinéraire de Kia Tan et le texte de la notice du Champa montrent que le nom était donné au moins à une très grande partie de la chaîne, sinon à la chaîne entière ([6]). Deux jours après avoir franchi les monts Wou-wen, on

---

([1]) C'est volontairement que je n'ai pas fait intervenir dans cette discussion le nom de Balonga que mentionne Ptolémée et où certains orientalistes comme le colonel Gerini (cf. *Premier congrès intern. des études d'Extrême-Orient, Hanoi 1902, Compte rendu analyt. des séances*, p. 38) et M. Blagden (*J. R. A. S.*, N. S., t. XXXIV, p. 672) voient la métropole des Chams. Cette identification ne m'a pas paru encore assez bien établie pour en rien pouvoir tirer ici.

([2]) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 r°.

([3]) *Đại việt sử kí toàn thơ*, sect. *bản kỉ toàn thơ*, ch. 4 v° ; *Cang mục*, ch. 5, p. 1 r°.

([4]) Le *Cang mục* (ch. 5, p. 1 v°) cite ici le passage de Kia Tan, mais dit faussement que la leçon du *Sin t'ang chou* est Wou-che. Un ouvrage annamite que je ne connais pas, le 乂安志 *Nghệ an chí*, mentionnerait également, selon le *Cang mục*, les deux formes Wou-wen et Wou-che. Le texte de Kia Tan et le passage sur le Houan-wang doivent faire accorder la préférence à la leçon Wou-wen.

([5]) *T'oung pao*, IX, 282.

([6]) Le *Cang mục* (ch. 5, p. 1 v°) cite l'opinion exprimée par 張國用 Trương Quốc-Dụng dans son 退食記聞 *Thối thực kí văn* et selon laquelle les monts Wou-wen devaient se trouver sur le territoire de 香山 Hương-sơn au Nghệ-an et être une branche des monts de 禹門 Vũ-môn. Mais le passage du *Sing t'ang chou* sur le Houan-wang (Champa), dont l'historien annamite ne fait pas mention, amène à donner au nom de Wou-wen une valeur plus large. Suivant la position définitive qu'on adoptera pour Houan-tchéou, soit Đức-thọ, soit Hà-tịnh, il faudra faire traverser les monts Wou-wen soit au col de Ha-trai, soit au col récemment étudié qui met en communication la vallée du Song Nai et celle de la Se Bang Fai.

arrivait à la sous-préfecture de 日落 Je-lo de la préfecture secondaire de 棠 T'ang. Le *T'ai p'ing houan yu ki* dit que de Houan-tcheou, en allant vers le sud-ouest, on arrive après 300 *li* au *ki-mi-tcheou* de 裳 Chang (1); c'est évidemment la préfecture secondaire de T'ang mentionnée par Kia Tan. De Je-lo, l'itinéraire de Kia Tan, traversant le fleuve 羅倫 Lo-louen et les monts 石密 Che-mi (2) du 古朗洞 Kou-lang-tong, mène en trois jours à la sous-préfecture de 文陽 Wen-yang (3) de la préfecture secondaire de T'ang. Ensuite, en traversant le torrent appelé 犛犛澗 Li-li-kien, on arrive en quatre jours de route à la sous-préfecture de 算臺 Souan-t'ai du royaume de 文單 Wen-tan. Après encore trois jours de route, on arrive à la « ville extérieure » du Wen-tan, et après un jour encore à la « ville intérieure ». De là on gagne le Tchen-la d'eau et, après avoir franchi une « petite mer », on arrive au pays de 羅越 Lo-yue que nous retrouverons dans l'itinéraire qui part de Canton.

Cet itinéraire de Kia Tan nous montre qu'au VIIIe siècle l'autorité au moins nominale de la Chine s'exerçait jusqu'au Laos, puisque ce n'est que neuf jours après avoir franchi la chaîne annamitique qu'on arrive à la première circonscription dépendant du royaume de Wen-tan. Par malheur l'itinéraire est trop vague pour que les noms se laissent facilement situer sur la carte. Le Wen-tan est connu par ailleurs, quoique sa position ne soit pas encore déterminée : selon les Chinois, le 眞臘 Tchen-la (Cambodge) se divisa après la période 神龍 *chen-long* (705-706) en une moitié septentrionale appelée 陸眞臘 Lou-tchen-la, Tchen-la de terre, et une moitié méridionale appelée 水眞臘 Chouei-tchen-la, Tchen-la d'eau. Le Tchen-la de terre portait également les noms de 文單 Wen-tan et de 婆鏤 P'o-leou; c'est de lui qu'il s'agit dans l'itinéraire de Kia Tan. Le roi avait, disent les Chinois, le titre de 笡屈 *ts'ie-k'iu*, qui ne rappelle rien de connu (4). Au compte du Wen-tan, nous avons

---

(1) *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, p. 7 r°.

(2) Il faut peut-être, au lieu de 石密 *che-mi* qui n'a pas de sens, lire 石蜜 *che-mi*, « sucre candi ». Sur le *che-mi*, cf. *T'ang houei yao*, k. 100, p. 21 r°; ce furent les missions envoyées dans l'Inde par l'empereur T'ai-tsong (627-649) sous la direction de Li Yi-piao et de Wang Hiuan-ts'ö qui rapportèrent du Magadha le secret de la fabrication du *che-mi*; on la tenta avec succès à 楊州 Yang-tcheou.

(3) Le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 8 v°) et le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 35 v°) connaissent dans le protectorat d'Annam une sous-préfecture de Wen-yang, mais dont la position ne semble pas convenir ici.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 r°; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v°.

une première ambassade en 717 (1), peut-être une seconde en 750 (2). En 753, le fils du roi du Wen-tan vint à la cour avec une suite de 26 personnes, et accompagna ensuite l'armée que 何履光 Ho Li-kouang mena en 754 au Yunnan contre le Nan-tchao; après quoi, il retourna dans son pays (3). Une nouvelle ambassade du Wen-tan se place en 771 : cette fois, ce fut le second roi 婆彌 P'o-mi qui vint en personne à la cour, ce qui lui valut le titre chinois de 開府儀同三司 *k'ai-fou-yi-t'ong-san-sseu* (4). Enfin, en 799, un envoyé du Wen-tan, 李頭及 Li-t'eou-ki, reçut un titre chinois avant d'être renvoyé dans son pays (5). Je n'ai pas trouvé de mention ultérieure du Wen-tan, ni d'indication sur l'époque à laquelle le Cambodge ne forma plus à nouveau qu'un seul état (6). Sur la situation du Wen-tan, nous savons qu'il était au nord du Tchen-la d'eau, et, comme le montre la direction de l'itinéraire de Kia Tan, sur le moyen Mékong; au nord-ouest il avait sous sa dépendance, ajoute l'*Histoire des T'ang*, le pays de 參半 Ts'an-pan qui envoya une ambassade en 625 et qu'un autre texte place au nord-est des Têtes-blanches (白頭) situés eux-mêmes à l'ouest du Fou-nan (7); parmi les états dépendants se trouvait

(1) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 2 v°; k. 974, p. 17 v°; *T'ang houei yao*, k. 98, p. 14 r°. Ces textes expliquent pourquoi les compilateurs du *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Pien yi tien*, k. 101, art. du Tchen-la, I, 3, ont placé l'époque de la division du Tchen-la en deux parties à la période *k'ai-yuan* (713-741). Le *Ts'ö fou yuan kouei* mentionne côte à côte ici le Wen-tan et le Tchen-la, ce qui montre que par Tchen-la, sans autre épithète, les Chinois entendaient le Tchen-la d'eau; c'est selon moi que le roi du Tchen-la d'eau était le véritable roi du Cambodge.

(2) Les ambassades du Wen-tan et du Tchen-la d'eau sont mélangées dans le *T'ang houei yao* (k. 98, p. 14 r°). Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 971, p. 18 r°) attribue l'ambassade de 750, sans autre spécification, au 眞臈 Tchen-ko, qu'il faut évidemment corriger en 眞臘 Tchen-la; je la crois donc plutôt du Tchen-la d'eau.

(3) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 975, p. 22 r° et v°. Sur la campagne de Ho Li-kouang, cf. *supra*, p. 139, et *infra*, notes au texte du 1er itinéraire de Kia Tan.

(4) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 965, p. 7 r°; k. 976, p. 4 r° et v°; k. 999, p. 9 v°. Sur le titre de *k'ai-fou-yi-t'ong-san-sseu*, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 667, n. 7. Le texte du *Ts'ö fou yuan kouei* mérite toute créance, et c'est faute de le connaître, je crois, que les compilateurs du *T'ou chou tsi tch'eng* ont fixé arbitrairement la venue de P'o-mi à 779; Rémusat (*Nouveaux mélanges asiatiques*, I, 86) a suivi les indications du *T'ou chou tsi tch'eng*.

(5) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 976, p. 6 v°.

(6) Je ne sais sur quoi s'est basé M. Bastian (*Die Völker des Oestlichen Asien*, I, 466) pour placer en 780 la réunion du Tchen-la de terre et du Tchen-la d'eau. On voit qu'elle n'a pu se faire avant l'an 800.

(7) Le Ts'an-pan est nommé à côté du 朱江 Tchou-kiang dans le *Souei chou* (k. 82, p. 3 r°), comme voisin du Tchen-la; il apparaît encore dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 下, p. 2 v°) comme un pays avec lequel le Tchen-la a toujours eu de bonnes relations. Il n'y a pas jusqu'à présent d'indice permettant de situer plus précisément le Ts'an-pan. Le Ts'an-pan envoya une ambassade en 625. Cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 5 v°, où il faut corriger 參朱 Ts'an-tchou en 參半 Ts'an-pan; Aymonier. *Le Fou-nan*,

aussi celui de 道明 Tao-ming (1). Seulement, comme ces mentions d'états vassaux viennent dans une notice consacrée au Cambodge tout entier, et que l'ambassade du Ts'an-pan est antérieure à la division du Cambodge en Tchen-la de terre et Tchen-la d'eau, il me semble assez vraisemblable qu'il faille voir dans le Ts'an-pan et le Tao-ming des états vassaux du Cambodge en général, et non pas particulièrement du Wen-tan (2). Les relations directes du Tonkin chinois et du Wen-tan nous sont encore affirmées par un texte de la *Nouvelle histoire des T'ang* disant que Houan-tcheou « touche au Wen-tan et au 占婆 Tchan-p'o (Champa) » (3), et par un passage du *T'ai p'ing houan yu ki*, selon lequel, de Houan-tcheou, « en allant vers le sud-ouest, pour arriver au royaume de Wen-tan, il y a quinze jours de route, soit environ 750 *li* » (4). Qu'enfin la voie du Mékong ait longtemps mis en communication le royaume annamite et le Cambodge, c'est ce que prouve le passage du *Sử kí* où sont nommés les monts Wou-wen et qui nous montre les Cambodgiens du XIIe siècle venant attaquer le Nghệ-an tonkinois en franchissant la chaîne annamitique.

Mais à quel endroit du moyen Mékong placer le Wen-tan ? M. Bastian avait jadis songé à Vieng-chan (5), mais Vieng-chan est droit à l'ouest et non pas au sud-ouest du Hà-tịnh. De plus, s'il paraît certain qu'au XIIIe siècle Vieng-chan

---

dans *J. A.*, janv.-févr. 1903, pp. 120-121 ; *B. E. F. E.-O.*, III, 274. Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 957, p. 8) met le Ts'an-pan au sud-ouest du Tchen-la. Le Ts'an-pan n'était plus connu dès l'époque des Song, et ce doit être par un fâcheux archaïsme que le *Ming yi t'ong tche* (k. 90, p. 12 r°) le compte encore parmi les états vassaux du Tchen-la.

(1) Cet état n'est pas identifié.

(2) Le Wen-tan est également nommé par le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 957, p. 9 v°) à propos du pays de 婆利 P'o-li. Il apparaît enfin dans des notices étranges que le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 2 r°) et le *T'ang houei yao* (k. 100, p. 17) donnent sur un pays de 拘蔞蜜 Kiu-leou-mi qui envoya une ambassade en 655 ; cette ambassade n'est pas indiquée dans le *Ts'ö fou yuan kouei*. Selon le *Sin t'ang chou*, le Kiu-leou-mi se serait trouvé à un mois de route par mer au sud-est du 盤盤 P'an-p'an (ou peut-être du 哥羅 Ko-lo), à 10 jours au nord du 婆利 P'o-li, à 5 jours à l'ouest du 不述 Pou-chou, et à 6 jours au sud-est du Wen-tan. Selon le *T'ang houei yao*, il était à trois mois de route par voie de terre à l'ouest du Lin-yi, à un mois de route par mer au sud-est des royaumes de P'an-p'an et 致物 Tche-wou, à 10 jours au nord du P'o-li, à 5 jours à l'ouest du Pou-chou, à 6 jours au sud-est du Wen-tan. Bien que la plupart de ces pays ne soient pas encore identifiés, il est aisé de voir que ces informations sont inconciliables. Elles ont été étudiées sans grand résultat par M. Groeneveldt (*Notes on the Malay Archipelago*, p. 242), puis par Schlegel (*T'oung pao*, IX, 196 ; X, 465-466), qui a d'ailleurs mal ponctué et pris Kiu-leou-mi pour le nom d'une mer et non d'un état.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 12 v°.

(4) *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, p. 7 r°.

(5) *Die Völker des Oestlichen Asien*, I, 468. M. Bastian n'a sans doute été guidé que par l'analogie phonétique. Le nom de Wen-tan peut aussi se lire Wen-chan, le caractère 單 ayant les deux prononciations.

fit partie de l'empire cambodgien ([1]), aucune inscription antérieure au XIe siècle n'a été jusqu'à présent signalée au nord de la Se Mun ([2]). Le temps du voyage me semble de toute façon trop court, aussi bien dans l'itinéraire de Kia Tan que dans le *T'ai p'ing houan yu ki*, pour nous mener bien au sud de Bassac, et c'est cependant, je crois, beaucoup plus bas sur le Mékong que les données de l'épigraphie cambodgienne nous portent à chercher le Wen-tan. La capitale du Cambodge jusqu'à la fin du VIIIe siècle était à Vyādhapura, qu'à la suite de M. Aymonier on identifie généralement à Angkor Borei dans la province de Prei Krebas ([3]). Puis un roi Jayavarman, qui monta sur le trône en 802 A. D., transporta sa capitale sur le mont Mahendra, le Phnom Kulen actuel, dans la province de Promtep ([4]). Les inscriptions nous apprennent de plus que ce Jayavarman n'était pas de la famille des *adhirājas* de Vyādhapura, mais de celle des princes de Çambhupura, l'actuel Sambor, et nous donnent le nom de deux de ses prédécesseurs dans cette principauté vassale de Çambhupura, « l'oncle maternel de l'oncle maternel de sa mère », Puṣkarākṣa, et son père, Rājendravarman ([5]). M. Finot veut bien me communiquer une courte inscription de 716 A. D., provenant de la région de Sambor ([6]), et qui commémore l'érection d'un Puṣkareça par Puṣkara : il s'agit vraisemblablement de Puṣkarākṣa. Quoiqu'il en soit d'ailleurs, cette dynastie vassale de Çambhupura, telle qu'elle nous est connue, couvre la plus grande partie du VIIIe siècle ; c'est précisément dans le cours de ce même siècle que les Chinois connaissent le Wen-tan. L'importance même que les Chinois donnent au Wen-tan suppose que les princes de Çambhupura s'étaient rendus presque indépendants, et le fait qu'ils finissent par arriver au pouvoir suprême n'y contredit pas ([7]). Si les Chinois ignorent le Wen-tan après le VIIIe siècle, c'est qu'en 802 Jayavarman avait refait l'unité du royaume cambodgien ; et ceci explique aussi pourquoi, longtemps après, les inscriptions mentionnent encore la date de son avénement ([8]). Il me paraît bien probable,

---

([1]) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 18-19.

([2]) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 442-443.

([3]) Cf. Aymonier, *Le Cambodge*, I, 197-198.

([4]) Cf. Bergaigne, *Les inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans *J. A.*, août-sept. 1882, p. 181, et *Chronologie de l'ancien royaume khmèr*, dans *J. A.*, janv. 1884, p. 58.

([5]) Bergaigne, *ibid.*, pp. 179-180.

([6]) Exactement de Prah Theat Kvan Pi, à environ 50 kilomètres au sud-est de Sambor.

([7]) On peut peut-être considérer les rois vassaux de Çambhupura comme ayant eu vis-à-vis des rois khmèrs une situation un peu analogue à celle des princes de Pāṇḍuraṅga vis-à-vis des rois chams. Les Chinois étaient d'ailleurs portés à donner d'autant plus d'importance à leurs relations avec le Wen-tan qu'elles devaient être tout à fait indépendantes de celles qu'ils entretenaient avec le Tchen-la d'eau. Alors que du Tchen-la d'eau on se rendait en Chine par mer, il semble bien que du Wen-tan on prenait la route que décrit Kia Tan.

([8]) Cf. Bergaigne, *Chronologie de l'ancien royaume khmèr*, dans *J. A.*, janv. 1884, p. 60.

malgré les distances trop courtes de Kia Tan, qu'on doit voir dans le Wen-tan Çambhupura ; il faudrait alors chercher Souan-t'ai dans la région de Bassac [1].

Après avoir ainsi étudié les routes de terre qui mènent de la province chinoise du Tonkin en pays étranger, Kia Tan décrit la route à suivre pour se rendre en occident par voie de mer [2]. Partant de Canton [3], deux cents *li* par mer vers le sud-est mènent au mont 屯門 T'ouen-men. Ce terme de « par mer » s'applique à l'ensemble de l'itinéraire ; mais pour aller de Canton dans les mers du sud, on ne fait route vers le sud-est que pour sortir de la rivière de Canton. « Ceux qui veulent arriver à Canton, dit au XII[e] siècle l'auteur du *Ling wai tai ta*, entrent par T'ouen-men [4]. » T'ouen-men est encore porté sur les cartes du *Kouang tong t'ong tche* [5], au nord de Lantao et de Hongkong, entre la côte et l'îlot du P'i-p'a 琵琶洲. Ce voisinage me semble bien établir que c'est là le T'ouen-men de l'époque des T'ang et des Song, car un itinéraire de 1015,

---

(1) Il n'y a pas d'objection à tirer, je crois, du texte du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 2 v°) qui, dans la période 元和 *yuan-ho* (806-820), mentionne une ambassade du Tchen-la d'eau. Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 972, p. 6 v°) la place de façon plus précise en 813 et l'attribue au Tchen-la sans épithète. A ce moment l'unité cambodgienne avait été refaite, et l'ancien prince vassal de Çambhupura était devenu le successeur des *adhirājas* de Vyādhapura. Mais, même si le *Sin t'ang chou* s'appuie sur des documents authentiques pour attribuer spécifiquement l'ambassade de 813 au Tchen-la d'eau, on peut assez facilement admettre que par Tchen-la d'eau il faut ici entendre l'ancien Tchen-la d'eau de Vyādhapura, l'état suzerain comprenant à nouveau tout l'empire khmèr, bien que la réunion se fût faite au profit de l'ancien prince vassal du Tchen-la de terre. A mon avis, il faudrait, pour ruiner l'identification que je propose, qu'on trouvât dans le IX[e] siècle une ambassade du Wen-tan, et il n'en a pas été signalé jusqu'à présent.

(2) Cet itinéraire maritime de Kia Tan a été l'objet d'une note de G. Phillips dans *China Review*, VIII, 32, et dans le *Vocabulary and Handbook* de Doolittle, t. II, p. 557.

(3) Canton est appelé par Kia Tan du même nom qu'il porte aujourd'hui, Kouang-tcheou. La forme complète est Kouang-tcheou-fou, ou « préfecture de Kouang-tcheou ». Les anciens voyageurs arabes paraissent avoir connu Canton sous le nom de Khanfu, qui, je crois, n'a pas été expliqué (voir le résumé de la question dans le *Marco Polo* de Yule, éd. Cordier, II, 199). Je proposerais d'y voir une transcription de Kouang-fou, nom abrégé de Kouang-tcheou-fou. L'usage chinois actuel connaît ces abréviations : Pao-ting-fou dans la langue courante est très souvent appelé Pao-fou. La forme Kouang-fou pour Kouang-tcheou-fou est attestée à l'époque des T'ang par Yi-tsing (*Tripiṭ. jap.*, 寒, V, 57 v° ; 致, VII, 101 v° ; Takakusu, *A Record*, p. 34 ; Chavannes, *Religieux éminents*, p. 183, où il faut remplacer « chef-lieu de l'arrondissement de Kouang » par « préfecture de Kouang-tcheou », c'est-à-dire Canton), et par un passage du 大唐貞元續開元釋教錄 *Ta t'ang tcheng yuan siu K'ai yuan che kiao lou* (*Tripiṭ. jap.*, 結, V, p. 98 r°) ; je ne doute pas qu'en cherchant on n'en trouve bien d'autres exemples.

(4) Le 嶺外代荅 *Ling wai tai ta* date de 1178 ; le passage en question se trouve au k. 3, p. 11 r°.

(5) 廣東通志 *Kouang tong t'ong tche*, édit. publiée en 1822 sous la direction de 阮元 Yuan Yuan, k. 124, p. 36 r°.

venant des mers du sud, aboutit précisément à « l'îlot du P'i-p'a de Canton » ([1]). Deux jours à l'ouest de T'ouen-men, par bon vent, mènent aux **九洲** Kieou-tcheou, les Neuf Iles; après deux jours vers le sud, on arrive au rocher de l'Éléphant **象石**; enfin, après trois jours au sud-ouest, on arrive au mont Tchan-pou-lao, qui est dans la mer à 200 *li* à l'est du Houan-wang. Le mont Tchan-pou-lao nous est déjà connu : c'est Culao Cham. Nous sommes dès lors à peu près en mesure de placer les noms précédents : les deux jours de navigation vers l'ouest mènent sensiblement à l'angle nord-est de Hainan; il est donc bien probable que les Neuf Iles ([2]) ne sont qu'une autre désignation du groupe des Taya connu ultérieurement sous le nom des Sept îles **七洲**. Les deux jours au sud à partir des Taya sont employés à longer la côte orientale de Hai-nan, et le roc de l'Eléphant est soit l'île Tinhosa, le mont Tou-tchou des navigateurs du temps des Ming, soit un point encore plus méridional de l'île. Après quoi il faut en effet mettre le cap au sud-ouest pour gagner Culao Cham.

A Culao Cham, on reprend la direction du sud : en deux jours de route, on atteint le mont **陵** Ling; un jour encore, et on est au royaume de **門毒** Men-tou; un jour encore, et on atteint le royaume de **古笪** Kou-tan; enfin, après une demi-journée de route, on arrive à **奔陀浪** Pen-t'o-lang, Pāṇḍuraṅga, l'actuel Phanrang ([3]). Toute cette côte faisant partie du royaume cham, les prétendus « royaumes » de Men-tou et de Kou-tan n'en peuvent

---

([1]) Cet itinéraire se trouve au k. 489, p. 9 v° du *Song che*. J'en ai traduit la dernière partie, mais sans commentaire, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 649. Voici les notes nécessaires sur quelques-uns de ses noms: Le 天竺山 T'ien-tchou-chan ou Mont de l'Inde est probablement identique au 上下竺 Chang-hia-tchou du *Ling wai tai ta* (k. 3, p. 11), aux îlots de 東竺 Tong-tchou et 西竺 Si-tchou du *Si yang tch'ao kong tien lou* (k. 上, p. 4 r°) et de la carte du *Wou pei pi chou* (Phillips, *loc. laud.*, p. 39), au 東西竺 Tong-si-tchou du 星槎勝覽 *Sing tch'a cheng lan* (éd. du 古今說海 *Kou kin chouo hai*, k. 2, p. 3 r°) et du *Tong si yang k'ao* (k. 9, p. 5). Tong-si-tchou a été identifié par M. Groeneveldt à l'île de Singapore (*Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, dans *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I, pp. 258-259) et à Poulo Aor au sud-est de Tioman par M. Phillips (*loc. laud.*, p. 39). L'opinion de M. Phillips me paraît la plus vraisemblable : c'est en effet au Chang-hia-tchou que, selon le *Ling wai tai ta* (k. 3, p. 11), la route directe de Java en Chine rejoignait la route de l'Océan Indien et de Sumatra qui passait par les Détroits; il fallait donc qu'on eût déjà quitté Singapoure. Le 羊山 Yang-chan ou Mont du Mouton a été identifié plus haut à Poulo Gambir. Les Kieou-sing, « Neuf étoiles », sont portés sur la carte du *Wou wei pi chou* à l'entrée même de la Rivière des Perles. Enfin l'îlot du P'i-p'a était, nous venons de le voir, tout près de là, au nord de Hong-kong et de Lantao.

([2]) Les voyageurs du temps des Ming décrivent aussi des Monts des Neuf Iles 九州山, mais c'est une simple traduction du nom des Poulo Sembilan, qui sont hors de question ici. Cf. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, p. 258.

([3]) Sur Pāṇḍuraṅga, voir l'article de M. Finot dans *B. E. F. E.-O.*, III, 630-648. J'ai publié en appendice à cet article les textes chinois sur Pāṇḍuraṅga. Il y faut joindre, outre

être que des provinces, mais qui jouissaient peut-être d'une certaine autonomie. Le nom de Kou-tan, qui est donné avant celui de Pāṇḍuraṅga, répond vraisemblablement à Kauṭhāra, que les inscriptions ont fait connaître comme nom sanscrit de Nha-trang (1). Men-tou serait en ce cas à chercher du côté de Quinhon, et le mont Ling serait plus au nord, peut-être au cap Sa-hoi ; le cap Batangan, auquel on songerait plus naturellement, ne semble pas pouvoir répondre aux durées de trajet indiquées dans l'itinéraire ; on ne peut en tout cas rapprocher ce mont 陵 Ling du mont 靈 Ling qu'on connaissait sur cette côte au temps des Ming (2), et qui se plaçait, entre les monts 煙 筒 Yen-t'ong et 伽 南 貌 Kia-nan-mao (3), du côté du cap Varella.

En quittant Pāṇḍuraṅga, l'itinéraire de Kia Tan compte deux jours pour arriver au mont 軍 突 弄 Kiun-t'ou-nong ; « puis, après cinq jours de route, on arrive à un détroit que les barbares nomment 質 Tche. Du nord au sud, il a cent *li*. Sur la côte septentrionale, c'est le royaume de 羅 越 Lo-yue ; sur la côte méridionale, c'est le royaume de 佛 逝 Fo-che (4). » Il n'y a pas à douter que ce détroit soit le détroit de Malacca. Le temps du voyage de Canton aux Détroits est donc à peu près de vingt jours dans Kia Tan ; c'est à peu près ce qu'on trouve aussi dans d'autres textes (5). Qu'on ait pu aller de Phanrang à

---

cette mention dans les itinéraires de Kia Tan, le passage suivant du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 1 r°) : le Houan-wang (Champa) « au sud arrive au territoire de 奔 浪 陀 Pen-lang-t'o » ; Pen-lang-t'o est naturellement à corriger en Pen-t'o-lang, Pāṇḍuraṅga. On retrouve dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 957, p. 7 v°) la même phrase que dans le *Kieou t'ang chou* : « (Le Tchen-la) touche à l'est au territoire de Pen-t'o-lang » ; de même dans le *T'ang houei yao*, k. 98, p. 14 r°, mais avec l'orthographe 洲 *tcheou*, « île » ou « continent », *dvipa*, au lieu de 州 *tcheou*, circonscription ; je crois que l'orthographe du *T'ang houei yao* est la bonne.

(1) A. Bergaigne, *Inscript. sanscr. de Campā*, dans *Notices et Extraits*, t. XXVII, pp. 244, 290.

(2) Cf. *Sing tch'a cheng lan*, k. 1, p. 4 ; *Si yang tch'ao kong tien lou*, k. 上, p. 4 ; *Tong si yang k'ao*, k. 9, p. 4 ; G. Phillips, *loc. laud.*, p. 40.

(3) Cf. *Tong si yang k'ao*, k. 9, p. 4 ; G. Phillips, *loc. laud.*, p. 40. Le nom de Kia-nan-mao est bizarre ; le *Si yang tch'ao kong tien lou* (k. 中, p. 1 v°) écrit 伽 喃 模 Kia-nan-mou, et qualifie ce « mont » d' « îlot » (嶼). La double forme Kia-nan-mao et Kia-nan-mou semble indiquer une transcription dont le premier élément serait *kia-nan*. *Kia-nan* est une des orthographes du nom du bois d'aigle, pour lequel on trouve aussi 伽 藍 *kia-lan* (*Yuan che*, k. 23, p. 4 v°), 迦 闌 *kia-lan*, 奇 南 *k'i-nan* (*Si yang tch'ao kong tien lou*, k. 上, p. 3 v°), 棋 楠 *k'i-nan* (*Sing tch'a cheng lan*, k. 1, p. 5 v°) ; la forme *kia-lan* montre que ce sont autant de transcriptions apparentées à *calambac* ; le nom du bois d'aigle au Champa est *gahlā*, pron. *galao* ; cf. Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v. Calambac* et *Eagle-wood* ; Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, pp. 49-51 ; Skeat, *Malay Magic*, pp. 206-212.

(4) Ce passage de l'itinéraire de Kia Tan a été cité par M. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 42, et étudié par M. Groeneveldt dans le *T'oung pao*, VII, 119.

(5) Yi-tsing mit moins de vingt jours (Chavannes, *Religieux éminents*, p. 119) ; un autre pèlerin (*ibid.*, p. 144) fut en mer un mois pour arriver à Sumatra, mais le lieu où il s'embarqua n'est pas spécifié ; c'est d'ailleurs probablement Canton. Au XIIIe siècle, Tchao Jou-koua

l'entrée du Détroit en sept jours, c'est ce que semble établir l'*Histoire des Ming* (1) qui, de la capitale du Champa (c'est-à-dire vraisemblablement Quinhon) à 龍牙門 Long-ya-men du côté de Bintang, compte huit jours de route ; même, selon le *Ming yi t'ong tche* et le *Kouang tong t'ong tche* (2), on va en cinq jours de la capitale du Champa à la côte de Sumatra, ce qui semble décidément bien rapide, même par bon vent, pour des jonques.

Le nom du mont Kiun-t'ou-nong se retrouve, écrit 軍徒弄 Kiun-t'ou-nong, dans le paragraphe de l'*Histoire des T'ang* sur le pays de 室利佛逝 Che-li-fo-che à Sumatra : « Che-li-fo-che est à 2.000 *li* au-delà du mont Kiun-t'ou-nong (3). » Schlegel (4) a lu ce nom Gunturang, mais en tenant compte des deux jours qu'il faut de Phanrang au Kiun-t'ou-nong et des cinq jours qu'on met entre le Kiun-t'ou-nong et les Détroits, il n'est pas douteux qu'il s'agisse ici du groupe de Poulo Condore. Je ne sais que faire de *nong* (ou *long*), mais Kiun-t'ou, où *t'ou* répond à un ancien * *thut* (5), est une transcription chinoise aussi régulière que possible de Condore. Il est vrai qu'on considère généralement cette forme Condore comme assez altérée. « Le nom indigène, déclare M. Groeneveldt, est Kon-non, et Condore est une corruption étrangère (6). » « Le nom indigène, dit M. Takakusu, est Kon-non, Condore en étant une corruption (7). » Le nom de Poulo-Condore, dit Schlegel, « (ou plutôt le nom indigène Côn-nôn) a été transcrit par les Chinois 崑崙 K'ouen-louen et 崑屯

---

compte un peu plus d'un mois de 泉州 Ts'iuan-tcheou dans le Fou-kien à San-fo-ts'i de Sumatra (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 5 v°).

(1) *Ming che*, k. 325 p. 3 r°.

(2) *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 14 v° ; *Kouang tong t'ong tche*, éd. publiée en 1731 par 郝玉麟 Ho Yu-lin, k. 58, p. 28 v° (ce passage n'existe pas dans le *Kouang tong t'ong tche* très remanié publié en 1822 par Yuan Yuan).

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.

(4) *T'oung pao*, II, II, 178.

(5) Les Chinois, n'ayant jamais eu d' *r* final, y suppléaient souvent dans les transcriptions par un mot à dentale finale : ex. 達摩 *ta-mo* (* *tat-ma*) pour *dharma* ; mais il est naturellement faux de dire comme le fait Schlegel (*T'oung pao*, VI, 534), qui prête gratuitement cette opinion à M. Hirth, que *t* final représente *toujours* un *r*, car où est l'*r* dans 提婆達多 T'i-p'o-ta (= * tat)-to, Devadatta ?

(6) Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, p. 185. Groeneveldt oppose cette forme « indigène » à M. Kern qui, dans son mémoire *Over den Invloed der Indische, Arabische en Europeesche beschaving op de volken van den Indischen Archipel* (que malheureusement nous ne possédons pas), avait proposé d'identifier à Poulo Condore l'état de 干陁利 Kan-t'o-li du *Leang chou* (k. 54, p. 6 r°). Quand M. Groeneveldt dit en outre qu'à ce moment, c'est-à-dire au VIe siècle, Poulo Condore était déjà appelé K'ouen-louen par les Chinois, je crois que cette seconde raison vaut la première. Mais il ajoute aussi que ce rocher de Poulo Condore n'a jamais pu être le siège d'un état hindouisé, et de cela je tombe parfaitement d'accord avec lui.

(7) *A Record of the Buddhist religion*, p. XLIX.

K'ouen-t'ouen [1]. » Mais qu'entend-on par « nom indigène »? Schlegel dit un peu plus loin que les Malais appellent Poulo-Condore Pulau Kundur ou « Ile des courges » [2]. Ainsi Côn-nôn ne serait pas malais, et n'en a d'ailleurs guère l'apparence. Le nom ne peut pas non plus être cambodgien, et on voit ainsi que ce « nom indigène » n'est autre que la forme annamite actuelle 崑 嫩 Côn-nôn [3]. Mais cette forme annamite elle-même est de basse date ; les Annamites ne sont arrivés en Basse Cochinchine qu'au XVIIIe siècle et leur Côn-nôn ne peut être l'original du K'ouen-louen chinois qu'on trouve au moins dès le XVe [4]. Avant cette arrivée des Annamites, le nom ne pouvait être que malais ; c'est bien à Pulau Kundur, l'Ile des Courges, que répond le nom cambodgien de Koḥ Traläch, qui a le même sens [5]. Enfin c'est bien un nom à dentale qu'exigent, tout comme le Kiun-t'ou-nong de Kia Tan au VIIIe siècle, la forme Sundar Fûlât des voyageurs arabes du IXe [6], et au XIIIe le Sondur et le Condur de Marco Polo [7]. La forme chinoise K'ouen-louen elle-même ne fait pas difficulté ; la valeur cérébrale du *d* malais explique qu'il ait été rendu tantôt par *t*, tantôt par *l* ; et c'est le Kundur des Malais ou le K'ouen-louen des Chinois que les Annamites ont à leur tour altéré en Côn-nôn.

Cette forme de Kiun-t'ou-nong est particulièrement importante à un autre point de vue. Les Chinois du VIIe et du VIIIe siècle parlent à diverses reprises des pays 崑 崙 *k'ouen-louen* et de la langue *k'ouen-louen*. Or, comme aujourd'hui le nom de Poulo Condore est transcrit K'ouen-louen par les Chinois, on a presque toujours établi un rapport étymologique entre le nom de Poulo Condore et celui de la langue *k'ouen-louen* [8] ; c'est à tort, je crois. K'ouen-louen est un nom fameux de la géographie chinoise : c'est celui des montagnes d'Asie centrale où, d'après la légende, le prince Mou de l'état de Ts'in aurait au Xe siècle avant notre ère rendu visite à la « mère reine d'Occident » [9]. Depuis lors on a

(1) *T'oung pao*, II, II, 118.

(2) *T'oung pao*, II, II, 119. Kundur désigne en effet une sorte de courge en malais ; cf. Von De Wall, *Maleisch-Nederlandsch Woordenbock*, revu par Van Der Tuuk, Batavia, 1880, II, 551.

(3) Voir les dictionnaires annamites-français du P. Génibrel, p. 81, et de M. Bonet, I, 111.

(4) Par exemple dans les récits des voyages d'eunuques sous Yong-lo (*Sing tch'a cheng lan*, k. 1, p. 4 v° ; *Si yang tch'ao kong tien lou*, k. 上, p. 4 v°). Dès la fin du XIIIe siècle, la « mer de K'ouen-louen » des *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* de Tcheou Ta-kouan peut sans doute être interprétée par « mer de Poulo-Condore » (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 138).

(5) Cf. Bernard, *Dictionnaire cambodgien-français*, Hongkong, 1902, in-4°, p. 373.

(6) Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans*, I, 18 ; Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, t. II, p. 277.

(7) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, t. II, p. 276.

(8) Chavannes, *Religieux éminents*, p. 63 ; Takakusu, *A Record*, p. XLIX ; Pelliot, dans *B. E. F. E.-O.*, II, 129.

(9) Cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, pp. 7-8, note.

mis des K'ouen-louen un peu partout. Il n'est pas surprenant que l'analogie phonétique ait fait adopter ce nom familier pour transcrire aussi bien le nom d'une population de l'Inde transgangétique que plus tard celui de Poulo Condore; mais le texte de Kia Tan et le passage de l'*Histoire des T'ang* semblent bien établir qu'à l'époque des T'ang Poulo Condore n'était pas encore appelé K'ouen-louen par les Chinois.

Quant au nom de langue et de peuple *k'ouen-louen*, il est passablement obscur. En 605, lorsque le général chinois Lieou Fang prit la capitale chame, il en rapporta, selon le *Siu kao seng tchouan*, 1350 ouvrages bouddhiques, formant 564 liasses, et qui tous étaient en écriture *k'ouen-louen* (1). Yi-tsing parle à deux reprises de la langue *k'ouen-louen* que des bonzes chinois étudient à Che-li-fo-che, du côté de Palembang ou de Djambi (2). Dans son commentaire au *Wang wou t'ien tchou kouo tchouan* perdu de Houei-tch'ao, Houei-lin (3) glose le nom du pays de 閣蔑 Ko-mao (4) en disant que « c'est le plus grand des royaumes *k'ouen-louen* et il croit respectueusement au *triratna* ». « A partir du Lin-yi, vers le sud, dit l'*Ancienne histoire des T'ang* (5), les gens ont tous les cheveux frisés et le corps noir; on leur donne le nom général de *k'ouen-louen*. » Dans les îles du K'ouen-louen, selon le *Ts'ö fou yuan kouei*, il y a un volcan où on se procure les fibres dont on fait la toile d'amiante (6). Voilà pour l'emploi du terme au sens large (7); il semble bien alors désigner d'une façon générale tous les habitants de l'Indochine méridionale et des

(1) Cf. *supra*, p. 187, et *B. E. F. E.-O.*, III, 438-439.

(2) Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 159, 183. Je reviendrai plus loin sur l'identification de Che-li-fo-che.

(3) *Tripiṭ. jap.*, 爲, x, p. 104 r°. Sur ce commentaire, cf. *supra*, p. 171, n. 3.

(4) Il serait tentant de voir dans Ko-mao le nom des Khmèrs, qui dans les deux *Histoires des T'ang* (*Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 r° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v°) est transcrit 吉蔑 Ki-mao (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 125). La glose de Houei-lin donne comme ancien nom de ce pays 邑心 Yi-sin, qui est inconnu et probablement fautif, et auquel les éditeurs japonais substituent 林邑 Lin-yi (Champa), qui est ici impossible. L'identification de ce pays au Cambodge offre une assez sérieuse difficulté, parce que 閣 *ko* est un caractère à ancienne gutturale finale (* *kak*) ; mais d'un autre côté le *ki* du nom de Ki-mao, où on ne peut hésiter à reconnaître les Khmèrs, est aussi un mot à ancienne implosive finale (**kit*).

(5) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 v°.

(6) K. 960, p. 4 r°. Le texte a 崑崙之墟, mais 墟 *hiu*, « lande », me paraît ici fautif et amené par le souvenir du *Chan hai king* (k. 11, p. 1 v° de l'édition de Pi Yuan).

(7) C'est aussi en ce sens large qu'il faut entendre, je crois, les passages où le *T'ang houei yao* par exemple (k. 98, p. 16 r° ; k. 99, p. 19 r°) dit que le 殊奈 Tchou-nai et le 甘棠 Kan-t'ang sont peuplés de 崑崙人 « gens k'ouen-louen ». Il pourrait y avoir doute dans un des exemples ci-dessus, si le Ko-mao était bien le pays khmèr ; en ce cas, et si l'explication que je propose plus loin est juste, on pourrait le ranger parmi les vrais pays k'ouen-louen. On peut émettre le même doute pour l'application du terme de k'ouen-louen aux gens du 獨和羅 Tou-ho-lo dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 8 v°.

îles. La langue *k'ouen-louen* étudiée par les bonzes chinois à Che-li-fo-che, et qu'Yi-tsing distingue soigneusement du sanscrit, ne peut guère être que le malais ou le javanais. Les 650 liasses d'ouvrages bouddhiques en écriture *k'ouen-louen* ne sont pas de toute façon sans surprendre beaucoup ; il ne semble pas qu'il y ait jamais eu une abondante littérature chame ; la littérature malaise est relativement moderne ; Java seul paraît avoir beaucoup produit, mais encore ne fait-on pas remonter si haut les œuvres de la littérature kawi (1). Reste bien la vieille littérature môn, qui possède tout le Tripiṭaka, mais elle est encore trop peu connue pour qu'on puisse rien dire à son sujet (2). Il serait étrange d'autre part que dans un ouvrage bouddhique comme le *Siu kao seng tchouan*, la langue *k'ouen-louen* eût été confondue avec le sanscrit. Il y a là un problème que nos connaissances actuelles ne permettent pas de résoudre.

Mais ce nom de K'ouen-louen avait aussi dans les mers du sud un sens plus étroit et qu'Yi-tsing prétend nous indiquer. Après avoir nommé les grands pays continentaux qui, à l'est de l'Inde, pratiquent le bouddhisme, le Çrīkṣetra (Birmanie), le Lang-kia-siu (Tenassérim), la région de Dvāravatī (bassin de la Menam) et le Lin-yi (Champa), il énumère les principales « îles » des mers du sud où le bouddhisme est pratiqué : parmi elles figure l'« île » de 掘倫 Kiue-louen (3). Et, quelques lignes plus loin, Yi-tsing ajoute : « Comme ce sont des (gens de) Kiue-louen qui sont les premiers venus à Kiao(-tcheou) et à Kouang(-tcheou), on a appelé (tous ces pays) du nom général de K'ouen-louen. Mais les (véritables) K'ouen-louen ont les cheveux frisés et le corps noir ; (tandis que) les (gens des) autres royaumes ne diffèrent pas de (ceux de) Chine, (sauf qu'ils) vont pieds-nus et (portent) le 敢曼 *kan-man* (4). » M. Takakusu, partant du nom actuel de K'ouen-louen donné à Poulo Condore, n'a pas douté que Kiue-louen, étant identique à K'ouen-louen, ne fût Poulo Condore. Aussi, tout en ayant fait remarquer dans sa préface que le terme de K'ouen-louen était d'une application plus générale, il parle des clepsydres usitées à Poulo Condore, des sūtras récités à Poulo Condore, des clous de girofle qui poussent à Poulo

---

(1) Les savants hollandais ne font dater que d'environ 700 çaka (778 A. D.) la langue *kawi* telle qu'elle est attestée par ses plus anciens monuments. Cf. *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, t. III, p. 126, *s. v.* Oud-en Middel-Javaansch.

(2) En dehors de quelques articles de Logan, de Forbes, de Cust, de Forchhammer, les seuls travaux importants sur la langue môn sont Haswell, *Grammatical notes and Vocabulary of the Peguan language*, 2e éd. revue par le Rev. Stevens (la 1re est de 1874), Rangoon, 1901 in-8o, et Stevens, *English-Peguan Vocabulary*, 1896, in-8o. Au service archéologique de Birmanie, il n'y a actuellement personne qui sache le môn.

(3) *Tripiṭ. jap.*, 致, VII, p. 68 ro ; Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 57-59 ; Takakusu, *A Record*, pp. 9-10.

(4) *Tripiṭ. jap.*, *ibid.*, *ibid.* ; Chavannes, *loc. laud.*, pp. 63-64 ; Takakusu, *loc. laud.*, pp. 11-12. Sur le *kan-man*, cf. Takakusu, *ibid.*, p. 12, et *B. E. F. E.-O.*, III, 268.

Condore (¹). M. Aymonier a rappelé avec raison que c'était faire un honneur exagéré à un archipel qui pourrait nourrir tout au plus quelques centaines d'habitants (²). Mais si dans tous ces cas Yi-tsing prend K'ouen-louen, ou plutôt, comme il l'écrit ici, 骨崙 Kou-louen ou 堀倫 K'ou-louen (³), au sens large, il n'en reste pas moins qu'il a connu l'existence dans les mers du sud d'un pays spécial de Kiue-louen ou K'ouen-louen, et, puisque les îlots de Poulo Condore ne portaient pas alors le nom de K'ouen-louen, nous n'avons plus guère de raison de l'y placer (⁴).

Mais il est d'autres pays des mers du sud que les Chinois ont spécifiquement appelés royaumes de K'ouen-louen. Nous pouvons écarter pour le moment, je crois, un pays de K'ouen-louen que les Chinois mettent à quinze jours de navigation à l'est de l'extrémité orientale de Java (⁵) : quel qu'il soit, ce n'est pas encore lui qui a dû être représenté si tôt au Tonkin et à Canton. Mais en dehors des îles connues de l'Insulinde, il reste la péninsule malaise. Le nom de 洲 *tcheou*, « île », employé par Yi-tsing, gêne bien un peu, mais *tcheou* signifie « île » comme le sanscrit *dvīpa*, et, comme le sanscrit *dvīpa*, il signifie également « continent » : Pānduraṅga est un *tcheou* au même titre que Java (⁶). On pourrait seulement objecter que les noms identifiables dans la liste d'Yi-tsing sont réellement des noms d'îles ; mais d'autre part il est assez naturel de songer à des navigateurs de la presqu'île qui ont pu venir de bonne heure en Chine ; quelques raisons de fait me paraissent appuyer cette manière de voir.

Dans la notice du *Sin t'ang chou* sur le royaume de P'iao (Birmanie) (⁷), il est question de nombreux états vassaux des Birmans, ou du moins que les ambassadeurs birmans ont représentés comme tels aux Chinois. Parmi eux figurent le Mi-tch'en, que j'ai proposé plus haut de mettre vers les bouches de

---

(¹) Takakusu, *A Record*, pp. 129, 145, 169. Je suis tombé dans la même erreur dans *B. E. F. E.-O.*, II, 129.

(²) Aymonier, *Le Fou-nan*, dans *J.-A.*, janv.-févr. 1903, pp. 135-136, 144-146. L'*Annuaire général administratif, commercial et industriel de l'Indo-Chine française* pour 1902 (p. 804) compte à Poulo-Condore, en dehors du pénitencier, 300 habitants.

(³) *Tripit. jap.*, 致, VII, pp. 83 v°, 85 r°, 87 v° (cf. aussi 101 v°). Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 119) attribue aussi à Yi-tsing l'orthographe 古龍 *kou-long*, mais sans référence, et ce doit être une erreur.

(⁴) Dans son *Botanicon sinicum*, III, 573, Bretschneider dit que Poulo Condore était appelé K'ouen-louen à l'époque des T'ang, et renvoie à son mémoire *On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arab and Arabian Colonies*, paru chez Trübner en 1871. Malheureusement ce mémoire manque à notre bibliothèque, et je ne sais sur quels textes l'auteur appuie son affirmation.

(⁵) *Song che*, k. 489, p. 6 v° ; *Tchou fan tche*, k. 上, p. 10 v°.

(⁶) Cf. *supra*, p. 216, n. 3, pour Pāṇḍuraṅga ; pour Java, voir *infra*. L'exemple classique est 閻浮洲 Yen-feou-tcheou = Jambudvīpa.

(⁷) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 v°.

l'Iraouaddy [1], et un 磚羅婆提 Tchouan-lo-p'o-t'i, où il faut vraisemblablement reconnaître le 墮羅鉢底 T'o-lo-po-ti que Hiuan-tsang [2] cite à l'est du Çrīkṣetra (Birmanie) et à l'ouest d'Içānapura (Cambodge), le 社和鉢底 Chö-ho-po-ti qu'Yi-tsing [3] place au même endroit, le T'o-lo-po-ti auquel, selon l'*Ancienne Histoire des T'ang* [4], le Tchen-la d'eau confinait à l'ouest, c'est-à-dire Dvāravatī dans le bassin de la Menam [5]. Du Mi-tch'en, ajoute la notice, « on arrive au 坤朗 K'ouen-lang, où il y a la tribu des Petits K'ouen-louen ; le roi s'appelle 茫悉越 Mang-si-yue ; les coutumes sont les mêmes qu'au Mi-tch'en. Du K'ouen-lang on arrive à 祿羽 Lou-yu, où il y a le royaume du roi des Grands K'ouen-louen. Le roi s'appelle 思利泊婆難多珊那 Sseu-li-po-p'o-nan-to-chan-na (Çrībhavānandeçāna?) [6]. La plaine est plus grande qu'au Mi-tch'en. De l'endroit où habite

---

(1) *Cf. supra*, p. 172.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 83.

(3) Takakusu, *A Record*, p. 10.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 r°. Le même texte se retrouve dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 957, p. 7 v°. Le nom apparaît aussi dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 r°), où il est dit que les mœurs sont les mêmes au P'an-p'an qu'à T'o-lo-po-ti.

(5) Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 59, 203 ; Takakusu ; *A Record*, p. 10. La situation de Dvāravatī est indiquée par l'ordre de l'énumération de Hiuan-tsang et d'Yi-tsing et par l'indication du *Kieou t'ang chou*, mais je ne crois pas que le nom ait encore été fourni par l'épigraphie ancienne. Les inscriptions khmères nomment une Dvāravatī, où on rendait un culte au dieu Campeçvāra, mais c'était là, semble-t-il, un nom de simple circonscription, et d'ailleurs cette Dvāravatī répond très probablement à l'actuel Thvéar Kedei, au nord du Grand Lac, dans la province de Stoung (cf. Aymonier, *Quelques notions sur les inscriptions en vieux-khmèr*, dans *J.-A.*, avril-juin 1883, p. 459 ; *Le Cambodge*, I, 444-446). En Birmanie, Dvāravatī est le nom ancien de Sandoway, dans l'Arakan méridional, et aussi du Siam (Phayre, *History of Burma*, p. 32). M. Chavannes (*Religieux éminents*, p. 203) dit que « Dvāravatī est le nom sanscrit d'Ayuthia, ancienne capitale du Siam », mais le nom sanscrit d'Ayuthia est Ayodhyā. Seulement Dvāravatī entre dans les appellations officielles qu'on joint à ce nom d'Ayodhyā (Aymonier, *Le Siam ancien*, dans *J. A.*, mars-avril 1903, p. 229), et c'est probablement ce qui a amené M. Fournereau (*Le Siam ancien*, p. 53) et le P. Schmitt (*Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 212) à admettre l'équivalence absolue de Dvāravatī et d'Ayuthia. Mais il n'y a pas trace, comme il sera dit plus loin, d'une ancienne ville établie à Ayuthia avant le milieu du XIVe siècle ; il semble donc plus probable qu'on doive chercher Dvāravatī du côté de Lopburī, l'antique Lvo ou Lavo, qui paraît avoir été le centre le plus important de la basse Menam avant Ayuthia. Dans *A Preliminary study of the Po : u : daung Inscription of S'inbyuyin, 1774 A. D.* (*Indian Antiquary*, t. XXII, p. 4 du tirage à part), M. Taw Sein Ko met Dvāravatī à Bangkok ; ce ne peut être là en tout cas qu'une application récente du nom, puisque Bangkok ne date que du XVIIIe siècle.

(6) La transcription *sseu-li* qui est en tête de tous ces noms indique que le titre original n'était pas en sanscrit, mais dans une forme locale dérivant du pāli ou des prācrits et où la sifflante palatale était devenue une sifflante dentale ; en l'absence de tout document indigène, les restitutions de ces formes dérivées sont toujours plus ou moins arbitraires ; c'est pourquoi je rétablis les noms en sanscrit.

le petit roi des K'ouen-louen (*sic*), on arrive en une demi-journée au 棚 (*tcha*) (1) de 磨地勃 Mo-ti-p'o (Martaban?) (2). En allant par mer pendant cinq mois (月, « mois », mais sans doute fautif pour 日, « jour »), on arrive au royaume de 佛代 Fo-tai, où il y a une branche de fleuve qui coule pendant 360 (*li*). Le roi s'appelle 思利些彌他 Sseu-li-sie-mi-t'o (Çrīçamitra?); il y a une rivière qu'on appelle 思利毘離芮 Sseu-li-p'i-li-jouei. Le pays produit beaucoup de parfums rares. Au nord, il y a un marché, qui est le rendez-vous des jonques marchandes des divers royaumes. Si on traverse la mer, c'est alors Chō-p'o (Java) (3). En quinze jours de route, on passe deux grandes montagnes, dont l'une s'appelle 正迷 Tcheng-mi et l'autre 射鞮 Chō-t'i. Il y a un royaume, dont le roi s'appelle 思利摩訶羅闍 Sseu-li-mo-ho-lo-chō (*çrīmahārāja*). Les coutumes sont les mêmes qu'au Fo-tai. On traverse la vallée (川) de 多茸補邏 To-jong-pou-lo (Tanjong Pura?) (4) et on arrive au Chō-p'o (Java); puis, en huit jours de route, on arrive au royaume de 婆賄伽盧 P'o-houei-kia-lou. Le pays est chaud; aux carrefours et sur les routes on a planté des cocotiers et des aréquiers; en levant la tête, on ne voit pas le soleil. A l'habitation du roi, les tuiles sont faites en or; les cuisines sont couvertes de tuiles d'argent. On brûle des bois parfumés. Les salles sont ornées de perles brillantes. Il y a deux étangs dont les berges sont en or; les rames des bateaux sont entièrement garnies d'or et de joyaux. »

---

(1) Sur le sens de *tcha*, cf. *supra*, p. 171, n. 3.

(2) Cette identification est hypothétique; la forme môn du nom est Mut-ta-man selon Yule (*Hobson-Jobson*, *s. v.* Martaban), Muh-tmaṃ d'après Haswell (*Grammatical Notes*, p. 344).

(3) Chō-p'o est encore nommé dans la notice du P'iao comme un des 18 royaumes qui sont tributaires de cet état, mais c'est à côté de Çrāvasti et du 瞻婆 Tchan-p'o, Campa (cette orthographe s'applique généralement au Campa de l'Inde, « qui au nord touche au Gange », comme dit la *Nouvelle histoire des T'ang*, et non au Champa de l'Indochine orientale, dont le nom est plutôt écrit 占婆 Tchan-p'o); il n'y a là qu'une hâblerie des ambassadeurs birmans, et je ne crois pas qu'il y ait de ce chef une objection sérieuse à élever contre la localisation du Chō-p'o à Java. Plus tard les rois de Pagan énuméraient parmi leurs vassaux les princes du Laos, du Siam et du Cambodge (Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, t. II, p. 279), et nous retrouverons des listes du même genre pour l'état de San-fo-ts'i et pour Madjapahit.

(4) Tanjong Pura me paraît probable parce que c'est un nom usuel en pays malais (*tanjong* signifie « cap »), mais par là même l'identification est rendue plus difficile. Il y a de nos jours à Sumatra un Tanjong Pura qui est le chef-lieu du sultanat de Langkak (*Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, III, 266); Tanjong Pura est le nom général de Borneo dans un poème vieux-javanais énumérant les dépendances du royaume de Madjapahit (Kern, *Een oud-javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit*, dans *De Indische Gids* de mars 1903, p. 352; cf. aussi Brandes, *Pararaton*, p. 126); ce Tanjong Pura du moyen âge se retrouve au XIIIe siècle dans le *Tchou fan tche* (k. 上, p. 13 v°) sous les formes 丹戎武囉 Tan-jong-wou-lo et 丹重布囉 Tan-tchong-pou-lo (cf. Schlegel, *Geographical Notes, XVII, Java*, dans *T'oung pao*, II, IV, 239). Je n'ai aucune identification à proposer pour le Tanjong Pura de l'époque des T'ang.

Qu'il s'agisse bien dans ce texte du même Chō-p'o que d'autres textes de l'époque des T'ang appellent aussi 訶陵 Ho-ling, et qui est pour moi Java, c'est ce que prouve, je crois, à défaut d'une splendeur qui ne convient guère qu'à l'empereur du Zabedj, le nom même du pays de P'o-houei-kia-lou. Avec les mêmes premier et troisième caractères qui sont donnés dans la notice du P'iao pour le nom de P'o-houei-kia-lou, la notice du Ho-ling (1) dit que les souverains habitaient la ville de Chō-p'o, mais que l'aïeul du roi, 吉延 Ki-yen, émigra à l'est à la ville 婆露伽斯 P'o-lou-kia-sseu (2). Malgré la différence assez sensible des noms, venant l'un par l'intermédiaire de la Birmanie et du Nan-tchao et l'autre directement des mers du sud, il me semble qu'on doit identifier la ville royale de P'o-houei-kia-lou, qui est à huit jours à l'est du Chō-p'o, avec la ville de P'o-lou-kia-sseu, où les rois de Ho-ling ont émigré en abandonnant leur capitale occidentale de Chō-p'o.

Une fois admis que le Chō-p'o de la notice du P'iao est bien le Ho-ling ou Chō-p'o auquel une notice est consacrée dans les *Histoires des T'ang*, et en me faisant provisoirement crédit pour la localisation de ce Chō-p'o à Java, nous avons la direction générale de l'itinéraire qui part de Mi-tch'en dans le sud de la Birmanie. Il semble dès lors, et même sans tenir compte de l'identification problématique de Mo-ti-p'o à Martaban, qu'on doive placer le pays des K'ouen-louen vers les bouches de la Salouen. C'est au même résultat que conduit un texte du *Man chou* (3), selon lequel « le royaume de K'ouen-louen, droit au

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r°.

(2) Cette interprétation est hypothétique. Le texte dit : 王居闍婆城其祖吉延東遷於婆露伽斯城, ce que M. Groeneveldt (*Notes on the Malay Archipelago*, dans *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I, p. 139) a traduit par : « Le roi vit dans la ville de Java (Japa), mais son ancêtre, Ki-yen, avait vécu plus à l'est, à la ville de P'o-lou-kia-sseu ». Schlegel (*T'oung pao*, IX, 275) comprend : « Le roi vit à la ville de Chō-p'o, mais son ancêtre Ki-yen s'était transporté de la ville de P'o-lou-kia-sseu vers l'est » (*had remored to the east from the city of Polukiasze*). Aucun des traducteurs ne fait remarquer qu'il y a dans le texte une difficulté. Pris isolément, les deux membres de phrase sont très clairs : « Le roi habite la ville de Chō-p'o. Son ancêtre a transporté (la capitale) vers l'est à la ville de P'o-lou-kia-sseu »; il n'y a pas de doute que 遷 *ts'ien* ne signifie pas « vivre à », comme le dit Groeneveldt, mais « déplacer (la capitale) », et que d'autre part ce déplacement se fit *vers* l'est à la ville de P'o-lou-kia-sseu, et non pas *vers* l'est *en partant de* P'o-lou-kia-sseu comme le voudrait la version de Schlegel. Je ne vois donc que deux interprétations possibles : ou bien traduire littéralement : « Le roi habite la ville de Chō-p'o ; son ancêtre Ki-yen a transféré (la capitale) vers l'est à la ville de P'ou-lou-kia-sseu », mais en sous-entendant que le roi actuel est revenu vers l'ouest à l'ancienne capitale Chō-p'o ; ou bien admettre la traduction que j'ai proposée ci-dessus et qui me paraît plus conforme à l'esprit, sinon à la lettre du texte : « Le roi habitait la ville de Chō-p'o ; l'aïeul du (roi actuel), Ki-yen, a transporté (la capitale) vers l'est à la ville de P'o-lou-kia-sseu ». Mon interprétation semble être celle qu'adoptaient les auteurs du *Ying houan tche lio* (k. 2, p. 16 r°), puisqu'ils disent que dans la période 天寶 *t'ien-pao* (742-755) « on déplaça (la capitale) de Chō-p'o à la ville de P'o-lou-kia-sseu » 自闍婆遷於婆露伽斯城, mais je ne sais d'où provient l'indication sur l'époque du transfert.

(3) K. 10, p. 2 v°.

nord, est à 81 jours de route du Si-eul-ho en territoire des Man », c'est-à-dire de la région de Ta-li en pays nan-tchao. Selon un autre passage du même ouvrage (1), au sud-ouest de la vallée de Leang-chouei, qui devait se trouver du côté de Ning-tcheou au Yunnan, on arrivait au 龍河 Long-ho, puis plus au sud on rejoignait la route des Monts du 青木香 Ts'ing-mou-hiang, et droit au sud on arrivait au royaume de K'ouen-louen. Ces monts du Ts'ing-mou-hiang, qu'un autre passage met à trois jours au sud de Yong-tch'ang (2), devaient leur nom à ce qu'on y recueillait en grande abondance la racine parfumée appelée *ts'ing-mou-hiang* (3) ; mais c'est là aussi un produit que le *Man chou* nomme parmi ceux du royaume de K'ouen-louen (4), et les notices botaniques utilisées par Bretschneider font aussi venir du K'ouen-louen le meilleur *ts'ing-mou-hiang* (5). Enfin le *Man chou* (6) nous apprend que le Nan-tchao mena une campagne contre le K'ouen-louen ; les gens du K'ouen-louen laissèrent s'avancer l'armée ennemie, puis coupèrent une digue, et presque toutes les troupes du Nan-tchao furent noyées ; aux survivants on coupa le poing droit avant de les renvoyer dans leur pays (7).

Quel peuple pouvait alors habiter l'embouchure de la Salouen ? Il n'y a pas, je crois, à hésiter : le Tenasserim a toujours été par excellence le pays môn. C'est là que de nos jours encore, quand ils n'émigrent pas au Siam, les Môn, peu à peu expulsés du Pégou par les Birmans, se maintiennent en groupes suffisamment compacts. D'autre part, et bien plutôt que les Orang Semang, tribus sauvages sans culture et sans commerce auxquelles avait songé Schlegel (8), on comprendrait que le trafic d'Extrême-Orient empruntant alors volontiers la voie de l'isthme de Kra, ce fussent des Môn de l'isthme de Kra qui, venus des premiers au Tonkin et à Canton, eussent valu leur nom général aux pays k'ouen-louen, c'est-à-dire à la partie méridionale de l'Indochine et à l'Insulinde.

Malheureusement il y a à cette hypothèse une objection considérable et qui est bien près de la ruiner. Nous plaçons les K'ouen-louen au Tenasserim ; or

---

(1) K. 6, p. 3 r°. Voir ce texte à l'Appendice, § III. Cf. aussi *Man chou*, k. 6, p. 5 r°.

(2) *Ibid.*, k. 7, p. 3 v° ; cette distance semble beaucoup trop faible.

(3) Mot-à-mot le « parfum du bois bleu-vert ». Cf. *Fa yuan tchou lin*, k. 36 (*Tripit. jap.*, 雨, VII, p. 49 v°), et les notices rassemblées par Bretschneider (*Botanicon Sinicum*, III, *Materia medica of the ancient Chinese*, dans *J. Ch. Br. R. A. S.*, N. S., t. XXIX, pp. 111-114, n° 54). Le nom dans les ouvrages bouddhiques est 矩瑟侘 *kiu-chö-t'o, kuṣṭha*, le Costus.

(4) K. 10, p. 2 v°.

(5) Bretschneider, *loc. laud.*, p. 111.

(6) K. 10, p. 2 v°.

(7) Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 970, p. 19 r°) mentionne de son côté une ambassade du royaume de K'ouen-louen, venue en 709, au 3e mois chinois, mais il ne donne aucune indication qui permette de situer ce pays.

(8) *T'oung pao*, II, II, 119.

Yi-tsing, énumérant les principaux pays continentaux qui à l'est de l'Inde pratiquent le bouddhisme, a nommé le Lang-kia-chou au sud-est du Çrīkṣetra (Birmanie) et à l'ouest de Dvāravatī (bassin de la Menam); ce texte et d'autres passages dont il sera question plus loin (1) nous amènent à chercher le Lang-kia-chou au Tenasserim; comment Yi-tsing, ayant nommé le Tenasserim parmi les pays continentaux sous le nom de Lang-kia-chou, le rangerait-il ensuite parmi les « îles » en l'appelant Kiue-louen ? Je n'ai pas de réponse satisfaisante à cette objection. Devrons-nous admettre qu'Yi-tsing, n'ayant pas visité le pays k'ouen-louen, a confondu l'île de K'ouen-louen placée loin à l'est de Java avec le royaume de K'ouen-louen du Tenasserim que lui appelait Lang-kia-chou, et a ainsi attribué à l'un l'origine d'une appellation qu'il faudrait en réalité rapporter à l'autre ? Il est assez remarquable en effet qu'Yi-tsing ne connaît pas le nom du royaume de K'ouen-louen du *Man chou* et de la notice du P'iao, et d'autre part que la notice du P'iao ni le *Man chou* ne nomment le Lang-kia-chou. L'explication est, je le reconnais, bien fragile, mais il nous faut admettre l'une de ces trois solutions : ou bien Kiue-louen désigne Poulo Condore, et si ce n'est pas là la transcription qu'on trouve en d'autres textes de l'époque des T'ang, on pourrait prouver par de nombreux exemples qu'en pareille matière Yi-tsing ne se fait pas une loi de l'usage de ses compatriotes; de plus Poulo Condore est réellement à l'avancée du pays malais; mais d'autre part Poulo Condore est un archipel insignifiant, et quand Yi-tsing s'écarte des transcriptions usuelles, c'est généralement pour se rapprocher des formes indigènes : ce n'est pas le cas ici; enfin, si c'était de Poulo Condore que dérivait le nom des K'ouen-louen, on s'expliquerait mal que l'*Histoire des T'ang* et Kia Tan transcrivissent son nom différemment. Ou bien il faudra dire que le nom de Kiue-louen désigne chez Yi-tsing une île inconnue, peut-être ce pays de K'ouen-louen que la notice du *Song che* met à quinze jours à l'est de Java, et que ce sont les gens de ce pays qui ont valu à l'Indochine méridionale et aux îles le nom général de pays k'ouen-louen ; mais il paraît invraisemblable que le commerce de la Chine avec les mers du sud ait eu pour premiers intermédiaires les habitants d'une île dont on ne connaît d'ailleurs que le nom et qui se serait sans doute trouvée encore à l'est de Java. Ou bien, tout en admettant que le nom de Kiue-louen désigne probablement chez Yi-tsing une île des mers du sud, qui n'est pas Poulo Condore, mais est peut-être identique à l'île de K'ouen-louen de l'*Histoire des Song*, on supposera qu'Yi-tsing, sachant bien que le nom de Kouen-louen avait désigné un pays spécial, en fait le Tenasserim, avant de recevoir indûment une acception trop générale, mais appelant lui-même le Tenasserim du nom de Lang-kia-chou, aura faussement rapporté l'origine du nom général de K'ouen-louen au seul K'ouen-louen qu'il connût, c'est-à-dire à l'île de Kiue-louen ou K'ouen-louen dans les mers du sud (2).

(1) Voir *infra*, appendice § V.

(2) Peut-être y a-t-il ailleurs chez Yi-tsing un exemple d'une confusion de ce genre. Yi-tsing décrit les îles Nicobar ou les îles Andaman sous le nom de 裸人國 *lo-jen-kouo*, Pays des

En faveur de cette troisième hypothèse, on peut produire un dernier argument. Dans la seconde moitié du ve siècle ou tout au début du vi^e^, 竺芝 Tchou Tche dit dans son 扶南記 *Fou nan ki* que le roi du 頓遜 Touen-siun (sur la presqu'île malaise) était appelé k'ouen-louen [1]. La *Nouvelle histoire des T'ang* donne 古龍 *kou-long* pour nom de famille au souverain du Fou-nan [2], et, dans le pays de 盤盤 P'an-p'an, sur quatre titres de hauts fonctionnaires que citent les annales chinoises, trois débutent par *k'ouen-louen* [3] ; l'historien ajoute à ce propos qu'on peut remplacer *k'ouen-louen* par *kou-long* qui se prononce à peu près de même façon [4]. On est tenté de tirer de ce texte que les pays K'ouen-louen sont ceux où le mot *kou-long* ou *k'ouen-louen* entre dans les titres des rois ou des ministres, et que vraisemblablement, K'ouen-louen étant un nom familier aux Chinois, c'est plutôt

---

Hommes nus, et il ajoute : « On dit que ce pays constitue la limite sud-ouest de la province de Chou (Sseu-tch'ouan occidental » (Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 120-121 ; *Tripit. jap.*, 致, VII, p. 98 r°). Or il est bien évident qu'Yi-tsing se trompe, mais je me demande si son erreur n'a pas été amenée par une confusion entre ce pays des Hommes nus et celui des 裸蠻 *lo-man* ou 裸形蠻 *lo-hing-man*, Barbares nus, que des textes de l'époque des T'ang placent au sud-ouest du Sseu-tch'ouan et à l'ouest du Yunnan (cf. *supra*, p. 156, n. 5 ; *Man chou*, k. 4, p. 7 r° ; *T'ai p'ing yu lan*, k. 789, p. 19 v°).

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 263, 279.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r°. Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 64 ; *B. E. F. E.-O.*, III, 274. Ce même texte dit que les gens du Fou-nan ont les cheveux frisés, le corps noir et vont nus, mais ce dernier trait au moins est simplement reproduit des vieilles notices sur le Fou-nan de la reine Lieou-ye au début de notre ère (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 265,268). Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 84,120) a compris que *le roi* allait nu ; c'est un contresens.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r°. Je ne crois pas que le second titre soit à rendre par « empereur k'ouen-louen », comme l'a fait M. Chavannes (*Religieux éminents*, p. 64) ; les quatre caractères 崑崙帝也 *k'ouen-louen-ti-ye* me paraissent n'avoir ici qu'une valeur de transcription. M. Gerini (*Siâms's Intercourse with China*, p. 135) a proposé pour toutes ces charges du P'an-p'an des restitutions qui me paraissent inadmissibles ; tout ce qu'on peut dire de certain, c'est que le *po* ou *pu* cham, « Sa Seigneurie », n'a rien à voir avec le siamois *phrah*, contrairement à ce que croit M. Gerini. Je n'ai pu réussir à établir à quel moment ces titres du P'an-p'an apparaissent dans les textes chinois. Ils ne sont donnés à ma connaissance, dans les histoires canoniques, que par le *Sin t'ang chou*, mais on les trouve aussi dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 787, pp. 14-15), qui dit citer le *Leang chou*. Or ils ne se trouvent pas dans le *Leang chou* qui nous est parvenu ; d'autre part, on ne peut songer à corriger *leang* en *t'ang* puisque, lors de la compilation du *T'ai p'ing yu lan*, le *Sin t'ang chou* n'existait pas encore, et d'ailleurs les deux rédactions diffèrent sensiblement. Le *T'ai p'ing yu lan*, compilé à la fin du xe siècle, est aussi le seul texte ancien où j'aie rencontré le nom des deux rois connus du P'an-p'an ; les histoires canoniques, je crois, n'en nomment qu'un.

(4) Cette indication n'est donnée dans le *Sin t'ang chou* que pour les titres du P'an-p'an, mais on trouve dès le *T'ong tien* de Tou Yeou (735-812), au k. 188, p. 16 r°, la glose suivante sur le nom de Kou-long du roi du Fou-nan : « Au temps des Souei, le roi de ce royaume avait pour nom de famille Kou-long ; dans les divers royaumes, beaucoup (de gens) ont pour nom de famille Kou-long ; si on interroge les vieillards, ils disent que les K'ouen-louen n'ont pas de noms de famille ; (Kou-long) est donc une altération de K'ouen-louen. »

kou-long qui a dû s'altérer en *k'ouen-louen* que *k'ouen-louen* se transformer en *kou-long*. Au point de vue géographique, et sans doute au point de vue ethnique, le Fou-nan correspond au Cambodge actuel. Quant au P'an-p'an, nous pouvons assez bien le situer sur la carte : les textes nous disent qu'il est limitrophe du Lang-ya-sieou, qu'au sud-est on arrive à 哥羅 Ko-lo, enfin qu'il est séparé du Champa par une petite mer (1). Dans la suite de ce mémoire, je tenterai d'établir que le Lang-ya-sieou est le Tenasserim et que Ko-lo doit être Kedah ; le P'an-p'an serait ainsi sur la presqu'île de Malacca, entre le Tenasserim au nord et Kedah non pas tout à fait au sud-est, mais au sud. La petite mer, c'est le golfe de Siam (2) ; le récit de Marco Polo (3) nous montre que parfois, après avoir doublé la pointe de Camau, on venait reconnaître assez haut la côte de la presqu'île de Malacca avant de gagner au sud les Détroits. Le P'an-p'an devait donc se trouver à hauteur de Bandon ou de Ligor (4) et on comprend alors pourquoi, à la fin du IVe siècle ou au début du Ve, le brahmane hindou Kauṇḍinya, qui devait devenir roi du Fou-nan, arriva dans ce pays par le P'an-p'an (5).

Ainsi c'est au Tenasserim que le ***Man chou*** et la notice du P'iao dans l'***Histoire des T'ang*** amènent à placer le royaume de K'ouen-louen, et c'est peu à l'est du Tenasserim d'une part et immédiatement au sud de l'autre que l'existence du titre de *kou-long* ou *k'ouen-louen* est attestée. Dans ce titre,

---

(1) ***Kieou t'ang chou***, k. 197, p. 1 v° ; ***Sin t'ang chou***, k. 222 下, p. 2 r°.

(2) C'est exactement de la même façon que le golfe de Siam est désigné à la fin de l'itinéraire de Kia Tan à travers le Cambodge : du Cambodge d'eau, en traversant une « petite mer », on arrive au Lo-yue (cf. *supra*, p. 211).

(3) Yule, ***Marco Polo***, éd. Cordier, II, 276-280.

(4) M. Gerini, qui met le Lang-ya-sieou à Champhön sur la côte orientale de l'isthme de Kra, propose de situer le P'an-p'an tout à l'angle nord-ouest du golfe de Siam, entre la rivière de Suphanburī au nord-est et celle de Pechaburī au sud-ouest (***Siām's Intercourse with China***, *loc. laud.*, p. 133) ; je crois la solution que je propose plus vraisemblable, sans toutefois rien affirmer catégoriquement. Que l'une ou l'autre solution l'emporte, la question que nous examinons dans le texte n'en est d'ailleurs pas affectée.

(5) Cf. ***B. E. F. E.-O.***, III, 269. Il y a à cette situation du P'an-p'an sur la côte orientale de la péninsule malaise une petite difficulté non pas géographique, mais philologique. Les deux seuls noms de rois du P'an-p'an qui nous aient été transmis par les auteurs chinois commencent par 楊 Yang (***T'ai p'ing yu lan***, k. 787, p. 14 v° ; d'Hervey de St Denys, ***Ethn.***, ***Mérid.***, pp. 462-463), où on est bien tenté de retrouver le cham *yāṅ* ; c'est ce qui amenait naguère M. Aymonier à placer le P'an-p'an du côté de Phanthiêt sur la côte d'Annam (***Le Fou-nan***, dans ***J. A.***, janvier-février 1903, p. 131). M. Gerini (*loc. laud.*, p. 134) retrouve dans ce *yang* « ou le siamois *ong*, sanscrit *aṅga*, ou le khmèr *añ*, *aññā* », le *ong* siamois devenant *aung* en birman ; tout ceci est hautement hypothétique ; par exemple le *aung* birman, qui signifie « vaincre », n'a rien à voir avec le sanscrit *aṅga*. Quelque explication qu'on donne de *yang*, c'est en tout cas un argument trop faible pour empêcher de mettre le P'an-p'an sur la péninsule ; les textes paraissent formels sur ce point.

le colonel Gerini [1], puis M. Aymonier [2] ont eu, je crois, pleine raison de restituer le vieux khmèr *kuruṅ*, « roi », « régent », qui est peut-être aussi cham, et qui, devenu *kruṅ*, entre encore dans le protocole des rois du Cambodge tout comme dans celui des rois de Siam. Coïncidence ou archaïsme voulu, c'est par les deux mêmes caractères 古 龍 *kou-long* employés au temps des T'ang que le mot *kruṅ* est transcrit dans le titre d'un roi de Siam qui envoya une ambassade en Chine en 1673 [3]. Mais doit-on alors admettre que ce même mot de *kruṅ* existait au P'an-p'an, puisqu'il y entre dans la titulature ministérielle, et au Tenasserim, puisqu'il aurait soi-disant valu à ce pays le nom de K'ouen-louen [4]? La langue du Tenasserim actuel, qu'on parlait peut-être dans l'ancien P'an-pan, est le môn, et dans les maigres vocabulaires qui en ont été publiés jusqu'à présent, je n'ai pas retrouvé le titre de *kuruṅ* [5]; mais ce n'est pas à dire que les Môn ne le connaissent pas, ni surtout qu'ils ne l'aient pas connu. Le pays môn s'est considérablement réduit de nos jours, mais on sait combien le môn, tant comme grammaire que comme vocabulaire, est étroitement apparenté au khmèr, à ce point que les deux groupes n'ont sans doute perdu contact que dans les temps historiques. Si le Fou-nan au temps de sa grande puissance paraît avoir étendu sa domination des bouches du Mékong au golfe du Bengale, c'est peut-être que sur ce vaste territoire aucune race étrangère ne lui barrait la route. Il fallut, semble-t-il, l'arrivée des Siamois sur la basse Menam pour séparer les deux tronçons. Cet avènement des Thaï parmi les peuples nettement hindouisés dut être assez tardif, si on songe que l'écriture siamoise ne remonte

---

(1) *Siăm's Intercourse with China*, *loc. laud.*, p. 135.

(2) *Le Fou-nan*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1903, p. 146.

(3) *Kouang tong t'ong tche*, éd. de 1822, k. 330, p. 55 v°; *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Pien yi tien*, k. 101, art. du Siam, p. 12 r°.

(4) On a vu plus haut que Tou Yeou tenait le Kou-long du Fou-nan pour une altération de K'ouen-louen; pour nous qui savons que le titre de *kuruṅ* existait réellement en pays khmèr, nous devrions admettre le processus inverse, si l'un dérivait réellement de l'autre. Mais il ne me semble pas que cela soit suffisamment établi, et tout ce que je veux tirer des gloses de Tou Yeou et du *Sin t'ang chou*, c'est que dans les pays k'ouen-louen il y avait un titre de *kou-long*.

(5) Le vocabulaire anglais-pégouan de Stevens ne contient aucun mot pour régent ou ministre; pour roi il indique *ekarăt*, qui est d'origine hindoue (*ekarāja*). Dans le vocabulaire pégouan-anglais de Haswell, on trouve pour roi *ekarăt* et le mot môn *talati*; mais pour ministre ou autre terme approchant, je n'ai rencontré que *upparājā*, avec le sens de « premier ministre », « vice-roi », et c'est également un mot d'emprunt (*uparāja*). M. Gerini (*loc. laud.*, p. 135) dit que *krung* est môn-khmèr, mais est-ce à dire qu'il l'ait effectivement rencontré en môn ?

pas au-delà du XIIIe siècle ([1]). Le pays de Dvāravatī ([2]) était sans doute ou môn ou khmèr. C'est en ce groupe môn-khmèr, et plus spécialement dans les Môn de la péninsule malaise, que je propose sous réserves de reconnaître les vrais K'ouen-louen aux cheveux frisés ([3]) et au corps noir mentionnés par les auteurs chinois ([4]).

Nous avons vu que de Poulo Condore on arrivait au détroit de Malacca, auquel, selon Kia Tan, les indigènes donnent le nom de Tche ; cette transcription ne prête jusqu'ici à aucune restitution ([5]). Le détroit avait cent *li* de large, et au nord était le Lo-yue, au sud le Fo-che. Ce pays de Lo-yue n'est pas très

---

([1]) D'après l'inscription de Rāma Kamheng ; mais cf. aussi Aymonier, *Le Siam ancien*, dans *J. A.*, mars-avril 1903, p. 209.

([2]) Il semble que je devrais, avant le pays de Dvāravatī, mentionner l'état de 赤土 Tch'e-t'ou, la « Terre rouge », qui est toujours identifié au Siam ; mais sans m'élever contre cette opinion traditionnelle, elle prête à d'assez graves objections pour que je ne croie pas devoir l'accepter avant plus ample examen. On sait que M. Kern (*Over eenige oude sanskrit opschriften van't maleische schiereiland*, dans *Versl. en Meded. der K. Ak. van Wet.*, *Afd. Letterk.*, 3e série, partie I, pp. 8-9, et *Een sanskritopschrift te Bekasih*, dans *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde*, 4e série, part. X, pp. 527-528) a rapproché du Tch'e-t'ou des Chinois la ville de Raktamrttikā, « Terre rouge », où habitait un chef de navire Buddhagupta connu par une inscription sanscrite trouvée à Kedah et qui paraît remonter à environ 400 A. D.

([3]) Je traduis par « frisé » le mot 捲 *kiuan*, que M. Chavannes (*Religieux éminents*, p. 64) a rendu par « crépu » et M. Takakusu (*Record*, p. 12) par « woolly-haired ». Le mot a les deux sens, mais rien n'indique d'autre part que dans l'application ancienne du nom nous ayons affaire à des négritos.

([4]) On retrouve au XVIe siècle un pays de 崛龍 Kiue-long dans le 海語 *Hai yu* ; mais tout ce qu'on en peut dire jusqu'à présent est qu'il se trouvait dans les mers du sud (cf. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, p. 246 ; Schlegel, *T'oung pao*, II, II, 119). Enfin *K'ouen-louen*, qui désignait des gens aux cheveux frisés, non malais, a pris ultérieurement, semble-t-il, le sens de nègres, et on trouve à partir des Song (Xe siècle) le terme de 崑崙奴 *K'ouen-louen-nou*, « esclaves k'ouen-louen », employé à peu près de la même façon qu'on employait à l'époque des T'ang 僧祇奴 *seng-k'i-nou* ou 僧祗奴 *seng-tche-nou*, « esclaves *seng-k'i* » (cf. *Song che*, k. 489, p. 5 v° ; k. 490, p. 7 v° ; *Tong si yang k'ao*, k. 4, p. 9 v° ; Groeneveldt, *Notes*, pp. 188, 257 ; pour le terme *seng-k'i*, cf. *infra*, à propos du Chö-p'o). Dès le XIIe siècle enfin, on trouve dans le *Ling wai tai ta* (publié en 1178 ; k. 3, p. 6 r°), et on retrouve au XIIIe dans le *Tchou fan tche* (k. 上, p. 32 v°) le nom de royaume de 崑崙層期 K'ouen-louen-tseng-ki appliqué aux pays nègres de l'Afrique orientale, et où les deux appellations de *k'ouen-louen* et de *seng-k'i* sont fondues en une seule (cf. Hirth, *Die Laender des Islam nach chinesischen Quellen*, dans *T'oung pao*, VIII, Suppl., pp. 54-55 ; Tsuboi Kumazo, *Cheu Ch'ufe's Aufzeichnungen über die fremden Laender*, dans *Actes du XIe Congrès intern. des Orient.*, II, 120-121.

([5]) Le caractère 質 *tche* a une prononciation au *jou-cheng* (soit avec ancienne consonne finale, en fait avec dentale) et une autre au *k'iu-cheng*. C'est sans doute en tant que mot au *jou-cheng* qu'il est employé dans 質多跋摩 Tche-to-pa-mo pour transcrire la première syllabe de Cittavarman (Chavannes, *Religieux éminents*, p. 48) et dans 質多斯那 Tche-to-ssen-na pour transcrire la première syllabe de Citrasena (*B. E. F. E.-O.*, II, 123 ; III, 444).

connu par ailleurs. Nous avons rencontré son nom à la fin du premier itinéraire de Kia Tan : on y arrivait du Cambodge en traversant une « petite mer » (1). La *Nouvelle histoire des T'ang* (2) lui consacre une phrase peu claire et qui ne semble pas bien exacte : « Le Lo-yue vers le nord est à 5000 *li* de la mer ; au sud-ouest, il y a le 哥谷羅 Ko-kou-lo ; c'est un lieu de rendez-vous pour les marchands qui vont et qui viennent. Les coutumes sont les mêmes qu'à 墮羅鉢底 T'o-lo-pa-ti (Dvāravatī). Chaque année, (il y a des gens qui) montent en jonque et arrivent à Kouang-tcheou (Canton). A (Kouang-)tcheou, on a sûrement des renseignements à ce sujet. » C'est à Lo-yue que le prince japonais Shinnio Taka-oka mourut en 881, se rendant en pélerinage dans l'Inde (3). L'*Histoire des Song* (4) dit encore que le pays de 丹眉流 Tan-mei-lieou est à quinze étapes (程) par mer au nord de Lo-yue.

L'itinéraire de Kia Tan nous fournit une indication sûre : Lo-yue, quelle que fût son extension vers le nord, comprenait le Johore actuel. Quant à la note de l'*Histoire des T'ang*, elle est absurde dans les termes ; on pourrait bien songer à lire 十 *che*, « dix », au lieu de 千 *ts'ien*, « mille », mais si on met Lo-yue à 50 *li* de la mer, il faut rapporter à Ko-kou-lo la phrase « c'est un lieu de rendez-vous », qui ne peut guère s'appliquer qu'à un port de mer ; or le texte chinois ne me paraît pas se prêter facilement à cette interprétation. Nous verrons plus

---

C'est par contre à la prononciation au *k'in-cheng* que doit correspondre la valeur de transcription *ti* du mot 質 *tche*, quand il transcrit dans les versions chinoises du *Milindapañho* (*Tripit. jap.*, 藏, VIII, 48 v°, 51 v°, 61 v°, 64 r°) les noms du maître d'écriture que la version pâlie nomme Tissa, et du poisson gigantesque que la version pâlie qualifie seulement de *pañcayojanasatika maccha* et qui est certainement le *timi* (cf. Trenckner, *The Milindapañho*, pp. 71, 85 ; Rhys Davids, *The questions of king Milinda*, dans *S. B. E.*, XXXV, pp. 110, 130 ; on voit qu'il n'y a pas à tenir compte ici de la prononciation *tchat* que le caractère 質 *tche* a parfois en cantonais, et dont il a été fait état par M. Specht dans *Deux traductions chinoises du Milindapañho*, p. 15, n. 3). Peut-être pour le détroit de Tche pourrait-on penser au malais *selat*, « détroit », qui semble entrer dans le nom de mer de Shelaheth placée par les voyageurs arabes dans cette région (cf. Van Der Lith, *Le livre des Merveilles de l'Inde*, p. 260).

(1) Cf. *supra*, p. 211. Ce nom de « petite mer » appliqué au golfe de Siam se retrouve encore dans le passage du *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 2 r°) où il est dit que le Tchen-la d'eau « touche au sud à une petite mer ».

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°. Je ne suis pas sûr d'avoir bien traduit la dernière phrase : 州必以聞.

(3) Takakusu, *A Record*, p. XLV. Le même fait est rappelé dans le 佛領印度支那 *Futsuryô Indo-Shina* de MM. Takakusu et Nanjio (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 749), p. 34 ; mais le Lo-yue y est donné comme le nom ancien du Laos ; l'analogie phonétique a seule pu déterminer cette identification, que la discussion d'autres opinions montrera plus loin qui est fausse.

(4) *Song che*, k. 489, p. 10 r°.

loin que la position de Ko-kou-lo elle-même est incertaine. La communauté de coutumes entre Lo-yue et Dvāravatī, outre que c'est une indication assez vague, nous porte seulement à chercher Lo-yue dans la péninsule malaise, qui a été toute pénétrée par la domination môn-khmère; et de cela nous nous doutions déjà. Reste l'indication de l'*Histoire des Song*, mais elle est subordonnée elle-même à la situation de Tan-mei-lieou. Le pays de Tan-mei-lieou est très probablement le même que celui de 登流眉 Teng-lieou-mei nommé par le *Ling wai tai ta* (1) en 1178, par le *Tchou fan tche* (2) dans la première moitié du XIIIe siècle, et par un passage même du *Song che* (3), et qui se trouvait à l'angle sud-ouest du Cambodge ; dans Ma Touan-lin (4), la notice de l'*Histoire des Song* sur le Tan-mei-lieou est intégralement reproduite, mais le nom est altéré en 州眉流 Tcheou-mei-lieou. La forme de Ma Touan-lin, pour fautive qu'elle soit, nous garantit que l'ordre des caractères dans le *Song che*, Tan-mei-lieou, n'est pas isolé en face de Teng-lieou-mei, et les détails que le *Song che* donne seul sur ce royaume nous invitent à suivre ici son orthographe ; nous lirons donc Tan-mei-lieou.

De ce royaume de Tan-mei-lieou, l'*Histoire des Song* (5) connaît une ambassade de 1001 ; c'est peut-être à cette date que remontent les précieuses informations qu'elle nous a conservées sur la situation de ce pays : « Royaume de Tan-mei-lieou. A l'est, pour arriver au 占臘 Tchan-la, (il y a) 50 étapes (程) ; au sud, pour arriver au Lo-yue, (il y a) 15 étapes par voie d'eau ; à l'ouest, pour arriver au 西天 Si-t'ien, (il y a) 35 étapes ; au nord, pour arriver à 程良 Tch'eng-leang, (il y a) 60 étapes ; au nord-est, pour arriver au 羅斛 Lo-hou, (il y a) 25 étapes ; au sud-est, pour arriver au 闍婆 Chō-p'o, (il y a) 45 étapes ; au sud-ouest, pour arriver à 程若 Tch'eng-jo, (il y a) 15 étapes ; au nord-ouest, pour arriver au 落華 Lo-houa, (il y a) 25 étapes ; au nord-est, pour arriver à Canton, il y a 135 étapes (6). » Négligeant les noms pour lesquels il n'y a pas encore d'identification satisfaisante, le Tchan-la est le Cambodge, le Lo-yue doit désigner le sud de la péninsule malaise, le Si-t'ien devrait être l'Inde et en donne au moins la direction, je dirai plus loin les raisons qui me font mettre le Chō-p'o à Java, enfin Lo-hou doit désigner la région de la basse

---

(1) *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 11 r°.

(2) K. 上, pp. 4 v°, 5 r°.

(3) *Song che*, k. 489, p. 5 r°. Cette identité probable des deux pays résulte de la similitude de leur nom et des indications concordantes sur leur position. Cependant elle n'est pas certaine ; Schlegel (*T'oung pao*, x, 291) admet l'équivalence des deux noms, mais la conteste un peu plus loin (p. 294).

(4) *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, pp. 29 v°-30 r° ; d'Hervey de Sᵗ Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, pp. 583-585.

(5) *Song che*, k. 489, p. 10 r°.

(6) Ce texte a été traduit par Schlegel dans *T'oung pao*, x, 291-292.

Menam. Je propose donc de placer Tan-mei-lieou à Sri Dhammarāja, autrement dit Ligor [1], qui a effectivement l'Inde à l'ouest, l'extrémité de la péninsule au sud et sud-est, Java au sud-sud-est, le Cambodge à l'est et la basse Menam au nord et un peu au nord-est.

Ainsi nous aurions Lo-yue dans le sud de la péninsule, Tan-mei-lieou à Ligor, Lo-hou sur la basse Menam ; mais ces identifications sont loin d'être universellement acceptées. La question a été d'abord soulevée à propos du Locac de Marco Polo : cinq cents milles après avoir passé Poulo Condore, Marco Polo arrive au pays de Locac, et cinq cents milles plus loin à l'île de Pentam, qu'on est accord pour identifier avec l'île Bintang de nos cartes, à l'entrée des Détroits [2]. Selon Yule, ces distances amènent à chercher Locac du côté de Ligor, et, comme Ligor fit partie du royaume siamois, c'est le royaume de Lo-hou ou peut-être la forme abrégée 羅國 Lo-kouo, « royaume de Lo », prononcée Lo-kok au Fou-kien et à Canton, et où se retrouve le nom des Laotiens, qui aurait donné naissance au Locac de Marco Polo [3]. M. G. Phillips, selon une note de Yule [4], cherche dans Locac le nom même de Ligor ou Lakhon, mais d'autre part, et sans que j'arrive à voir comment il concilie ces deux opinions, il accepte pleinement l'identification proposée par Yule de Locac au Siam ou plus précisément au Lo-hou [5]. Il ajoute qu'à l'époque des T'ang le Lo-hou « semble avoir été connu sous le nom de Lo-yue, prononcé « Lo-gueh » » à cette date. Ce Lo-yue paraît avoir été situé sur le côté oriental de la » péninsule malaise, et s'être étendu jusqu'à l'entrée du détroit de Singapour, » dans la région connue aujourd'hui sous le nom de Johore ». M. Gerini [6] met bien Lo-hou au Siam, et je ne sais son opinion sur Lo-yue ou Locac, mais il place Tan-mei-lieou non pas à Ligor, mais à Diamond Island et au district de Bassein, à l'ouest des bouches de l'Iraouaddy, du côté du cap Negrais. Enfin Schlegel s'est prononcé comme suit [7] : « L'endroit appelé Lo-wak (羅越) est sans le moindre doute le siamois Lāvĕk, que Pallegoix dit être le nom d'une ancienne ville au Cambodge » ; et il cite à l'appui de son affirmation cette phrase du feu roi de Siam : « Notre ancienne capitale Ayuthia, avant 1350

---

(1) Ligor ou Lakhon sont des altérations de *nagara*, « ville ». Le nom officiel de Ligor, attesté par les inscriptions, est Muong Nakhon Si Thamarat (= Çri Dharmarāja). Cf. Aymonier, *Le Cambodge*, II, 76 ; *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 195.

(2) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 276-280.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 278.

(4) *Id.*, *ibid.*, p. 279.

(5) G. Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 34, note.

(6) *Siām's Intercourse with China*, dans *As. Quart. Review*, 1902, t. XIII, pp. 119-132. A la p. 131 de cet article, M. Gerini dit avoir donné « les véritables équivalents de ces toponymiques » dans l'*As. Quart. Review* de janvier 1898, que je regrette de n'avoir pu consulter.

(7) *T'oung pao*, X, 292.

A. D., n'était que les ruines d'une ancienne place appartenant au Cambodge, autrefois appelée Lawék, et dont les habitants possédaient alors le Siam méridional ou Cambodge occidental. » Par contre, Tan-mei-lieou serait à chercher sur la haute Menam à quinze jours en amont d'Ayuthia, et Lo-hou serait un état vassal du Siam, mais pour lequel Schlegel n'indique aucune position.

Pour très obscure que soit la question des origines siamoises, ces identifications ne font que la compliquer comme à plaisir. Laissant de côté le Kan-t'o-li de M. Aymonier, la Terre Rouge de l'époque des Souei, Tou-ho-lo (1) et même Dvāravatī du temps des T'ang (1), nous avons vu apparaître sous les Song le nom du royaume de Lo-hou, situé à 25 étapes au nord-est de Tan-mei-lieou. Dans la première moitié du XIIIe siècle, Tchao Jou-koua nomme le Lo-hou parmi les états vassaux du Cambodge (2). A la fin des Song et sous les Yuan, ce qui devint ensuite le 暹羅 Sien-lo ou Siam était partagé d'abord en deux régions, l'une accidentée et peu fertile, et qui formait le pays de 暹 Sien, l'autre plate et produisant beaucoup, et qui constituait le royaume de Lo-hou (3). Ces pays envoient des ambassades à la cour de Chine dans le dernier quart du XIIIe siècle et dans le premier quart du XIVe (4). Les textes postérieurs ajoutent que, durant la période 至正 *tche-tcheng* (1341-1368), l'état de Lo-hou s'empara de l'état de Sien, d'où le nom nouveau de 暹羅斛 Sien-lo-hou ou 暹羅 Sien-lo. Tout au début des Ming, en 1371, une première ambassade du Sien-lo-hou ou Sien-lo vient à la cour, et les relations continuent ensuite sans interruption jusqu'à nos jours (5).

Ces deux états de Sien et de Lo-hou, que la nature de leur sol nous pousse à chercher l'un sur la haute, l'autre sur la basse Menam, nous les retrouvons précisément dans les monuments de l'épigraphie cambodgienne. Ce n'est pas elle cependant qui fournit la première le nom même du Siam : dès le milieu du

---

(1) Schlegel (*T'oung pao*, X, 155) a ramené Tou-ho-lo à Takola, et comme il le place sur la péninsule malaise à peu près à la hauteur où M. Gerini a mis le Takola de Ptolémée, il déclare que cet accord dans les résultats de recherches poursuivies indépendamment « fixe définitivement » la position géographique de Takola et de Tou-ho-lo. Mais il se trouve précisément que si Schlegel met Tou-ho-lo là où M. Gerini place Takola, M. Gerini fait de Tou-ho-lo Dvārapurī ou Dvāravatī (*As. Quart. Rev.*, XIII, 133, 134). J'ai adopté plus haut (*supra*, p. 223, n. 5) l'opinion de M. Aymonier suivant laquelle Dvāravatī devait anciennement être Lopburī ; j'aurais dû cependant noter que le colonel Gerini met Dvāravatī sur une île de la Menam, à hauteur d'Ayuthia (cf. *As. Quart. Rev.*, 1902, t. XIII, pp. 124, 128).

(2) *Tchou fan tche*, k. 上, p. 4 v°.

(3) *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 10 r°; *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 35 r°; *Ming che*, k. 324, p. 6 v°.

(4) On trouvera plus loin les textes se rapportant à ces ambassades.

(5) *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 10 r°; *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 35 r°; *Ming che*, k. 324, pp. 6 v°-8 r°; *Ta ming houei tien*, k. 105, p. 9 v°.

xie siècle, puis en 1190 (?), en 1207, en 1233, on voit des esclaves « syam » figurer dans les inscriptions chames à côté d'esclaves chinois, annamites, cambodgiens et birmans [1] ; mais cette sèche nomenclature ne nous indique rien d'autre que l'existence même des Siamois. La galerie sud-ouest d'Angkor Vat permet de préciser davantage : parmi les courtes inscriptions qui en commentent les bas-reliefs, l'une nomme le « Vraḥ Kamrateñ añ çrī Jaya Siṃha Varman, dans les forêts, conduisant les troupes de Lvo », deux autres qualifient de Syāṃ Kut des guerriers à la coiffure et aux armes étranges tout autres d'aspect que les soldats cambodgiens. Ces inscriptions sont vraisemblablement du xiie siècle [2]. Sur la situation de Lvo, nous avons enfin une indication importante : un fragment de stèle inscrite trouvé à Lopburī au Siam, et dont, selon M. Aymonier, l'écriture est au plus tard de la fin de notre xe siècle, nomme le pays de Lvo [3]. Il est bien probable que ce pays de Lvo n'est autre que Lopburī même, dont le nom siamois ancien est Lavo, et que les anciens missionnaires ont décrite sous le nom de Louvo comme la résidence d'été des rois siamois d'Ayuthia [4]. Il y a donc parfait accord entre les textes chinois qui mettent au Siam un pays de Lo-hou sur la basse Menam et plus haut un pays de Sien, et les données de l'épigraphie qui nous indiquent à Lopburī un pays de Lvo, dont les soldats sont vêtus comme ceux du Cambodge et qui pouvait être principalement cambodgien, et un pays des Syām Kut, vassal du Cambodge puisqu'il lui fournit des troupes, mais dont les habitants par l'aspect et le costume différent des Cambodgiens.

Reprenant dès lors les opinions de Yule, de Phillips, du colonel Gerini et de Schlegel sur Lo-yue, Tan-mei-lieou, Locac et Lo-hou, on voit facilement quelles en sont les parts d'erreur et de vérité. Yule, qui dans la première édition de son *Marco Polo* avait songé pour Locac soit à Lavo (Lopburī), soit au Lawĕk que nous retrouverons bientôt avec Schlegel, a abandonné ensuite ces opinions pour rapprocher Locac de Lo-hou, où il retrouve le nom des Laotiens : mais les Laotiens sont hors de question, et on ne

---

[1] Aymonier, *Première étude sur les inscriptions tchames*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1891, pp. 29, 49-53; *Le Siam ancien*, dans *J. A.*, mars-avril 1903, pp. 194, 201.

[2] Aymonier, *Qqs notions sur les inscript. en vieux khmèr*, dans *J. A.*, août-sept. 1883, pp. 219-222. M. Aymonier lit dans un cas Syāṃ Kut et dans l'autre Syāṃ Kak. M. Gerini (*Siām's Intercourse with China*, dans *Asiat. Quart. Review*, 1902, t. xiii, p. 122) a restitué ces noms en un Çyamakūṭa qu'il met dans le sud-ouest du Siam, et un Çyamakaka qui serait au nord-ouest et correspondrait au royaume de Sukhotai. Mais M. Finot veut bien m'avertir que Syāṃ Kak est une mauvaise lecture, et que dans les deux cas la pierre originale porte nettement Syāṃ Kut. Le chef à cheval qui « conduit les Syāṃ Kut », et auquel M. Aymonier prête un costume étranger, est vêtu, me dit M. Finot, à peu près comme les autres chefs cambodgiens, et il semblerait plutôt que ce fût un chef cambodgien conduisant des contingents barbares.

[3] Aymonier, *Le Cambodge*, t. ii, pp. 82-83.

[4] Sur le nom de Lopburī, cf. les édits du roi Mahā Mongkut cités dans Frankfurter, *Elements of Siamese Grammar*, p. 15, et Gerini, *loc. laud.*, p. 128.

voit pas pourquoi Yule les faisait descendre sur les côtes du golfe de Siam [1] ; que Locac, qu'il ne faut pas oublier qui semble désigner dans Marco Polo la région de Ligor, soit ou ne soit pas identique à Lo-hou, il paraît impossible de séparer Lo-hou de Lvo ou Lavo. Le Lo-yue, pour lequel la prononciation « Lo-gueh » de Phillips est de pure fantaisie, ne peut avoir été au même endroit que le Lo-hou, puisque l'*Histoire des Song* met Tan-mei-lieou à quinze étapes par mer au nord du Lo-yue, et à vingt-cinq étapes au sud-ouest du Lo-hou. M. Gerini place Tan-mei-lieou au district de Bassein, sur la foi d'une analogie phonétique entre Tan-mei-lieou et « Ch'i-mi-hla, Tamila, ... le Temala de Ptolémée ». Mais si Tan-mei-lieou était du côté du cap Negrais, comme d'autre part M. Gerini place comme moi le Lo-hou à Lopburi, on voit mal comment il peut mettre Lo-yue au sud, le Cambodge à l'est et Lopburī au nord-est de Bassein. Reste l'opinion de Schlegel. Mais il est d'abord non seulement arbitraire, mais sûrement faux de restituer en Lo-wak l'ancienne prononciation de Lo-yue : 越 *yue* est un caractère à ancienne dentale finale ; la gutturale n'a été mise ici que pour les besoins de l'identification [2]. Quant à ce Lawěk, ancienne ville du Cambodge selon Pallegoix, ancien nom d'Ayuthia selon le feu roi de Siam, et qui serait « sans le moindre doute » Lo-yue, il y a là une étrange confusion. Lawěk, ou plutôt Lověk, est en effet le nom d'une ville cambodgienne dont les restes se retrouvent un peu au nord d'Oudong et qui, au XVe siècle, était devenue après Angkor et Babaur la capitale du Cambodge [3] ; mais on voit immédiatement que ce Lověk du Cambodge, en

---

[1] Yule, trompé par une théorie peu claire de Francis Garnier (*Voyage d'exploration*, I, 136-137), admet que les Thaï qui occupaient au XIIIe siècle les bords du golfe de Siam étaient des « grands Thaï », Thaï-ngai, et qu'au XIVe siècle, ils furent évincés lors de la descente des « petits Thaï », Thaï-noï, les Siamois actuels ; ces grands Thaï du XIIIe siècle auraient été établis à Sukhotaï et ils étaient de la branche laotienne ; c'est ce qui expliquerait le nom de « royaume de Lo » qui leur serait donné. Mais les Thaï de Sukhotaï étaient ceux du Sien et non du Lo-hou (il n'y a jamais eu de « royaume de Lo » dans les textes chinois), et quant à la « descente » des gens du Sien, ancêtres des Siamois actuels, nous verrons bientôt qu'elle résulte d'un contresens. Ajoutons que, dans la majorité des prononciations dialectales du Kouang-tong et du Fou-kien, 國 *kouo* est lu, non pas *kok*, comme le dit Yule, mais *kwok* ; ce détail n'a d'ailleurs pas grande importance ici.

[2] Dans le seul dialecte de Fou-tcheou, le mot 越 *yue* est aujourd'hui prononcé avec une gutturale finale. Mais il n'est pas admissible qu'on restitue au choix une ancienne prononciation tantôt sur le dialecte cantonais quand on veut l'ancienne finale correcte, tantôt sur la prononciation de Fou-tcheou quand on a besoin que de *t* cette finale devienne *k*, tantôt sur le dialecte d'Amoy quand on désire faire disparaître une nasale dentale ou gutturale à la fin d'un mot. La prononciation cantonaise, qui a le mieux conservé les anciennes finales, et d'autre part les transcriptions ne laissent aucun doute que l'ancienne finale de 越 *yue* était une dentale.

[3] Aymonier, *Le Cambodge*, I, 223. On sait que dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua, qui date de la première moitié du XIIIe siècle, c'est-à-dire d'un temps où la capitale cambodgienne était sûrement Angkor, cette capitale est appelée 祿兀 Lou-wou, avec deux

plein bassin du Mékong, ne peut avoir rien à faire avec le Lawék du feu roi de Siam sur la basse Menam. D'ailleurs ce nom de Lawék au Siam est douteux. D'après la tradition siamoise, Ayuthia fut fondé en 1350 ; M. Aymonier propose de faire descendre cette date d'environ cent ans ; rien n'indique en tout cas qu'il y ait eu là antérieurement une ville importante. D'autre part Ayuthia n'est pas très loin au sud de Lopburī, qui est selon toutes probabilités l'ancien Lvo ou Lavo, et, sans faire injure au roi lettré Mahā Mongkut, on peut se demander s'il n'y a pas dans les propos qu'on lui prête quelque confusion entre Lopburī et Ayuthia. Il faut se rappeler enfin que ses notes, avant de paraître dans le *Chinese Repository,* d'où elles ont été réimprimées dans l'ouvrage de Sir John Bowring [1], ont été « prepared for the press » par le docteur Dean, et nous ne savons pas quelle a été l'exacte mesure de cette « préparation ». La phrase en question prête en elle-même à une regrettable amphibologie [2] ; et de plus n'est-il pas possible que Mahā Mongkut ayant dit ou écrit qu'avant la fondation d'Ayuthia il n'y avait pas eu dans la région d'autre centre important que Lavo, centre cambodgien, le docteur Dean, ignorant peut-être l'ancienne domination cambodgienne au Siam, ait de sa propre autorité substitué à Lavo Lawék (Lovèk), qui lui du moins était bien au Cambodge [3]? Quoiqu'il en

---

mots à gutturales finales dans la prononciation foukienoise que Tchao Jou-koua, en fonctions à un port du Fou-kien, semble avoir suivie. Ce Luk-wok rappelle de bien près Lovèk, qui cependant ne devint la capitale qu'au XVe siècle, et ne fut même, dit-on, fondée qu'à cette date. La supposition que j'avais faite (*B. E. F. E.-O.*, II, 132) d'une interpolation ultérieure ne me paraît plus vraisemblable : en effet le *Tchou fan tche* est bien resté manuscrit jusqu'au XVIIIe siècle, mais c'est que dès le début du XVe siècle, avant le moment où Lovèk devint capitale, il avait été incorporé au *Yong lo ta tien*, dont il ne sortit que près de quatre siècles plus tard, pour être aussitôt imprimé dans une édition que nous avons. Il y a là une difficulté que je ne vois pas le moyen d'écarter.

(1) *The Kingdom and People of Siam*, t. II, pp. 341 ss.

(2) Le roi Mahā Mongkut écrivait un anglais déplorable (cf. Bowring, *op. laud.*, I, 43, note). Voici la phrase en question : « Our ancient capital Ayuthia, before the year A. D. 1350, was but the ruin of an ancient place belonging to Kambuja (now known as Cambodia), formerly called Lawék, whose inhabitants then possessed Southern Siam, or Western Kambuja. » Si on se rappelle que les Siamois ont désigné les rois du Cambodge sous le nom de rois de Lawék (cf. Bowring, *op. laud.*, I, 52) et que nous voyons effectivement au Cambodge même employer pour ces rois le titre de « Prah chau Longvek (= Lovèk) krung Kambujādhipati » (cf. A. Leclère, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres*, juillet-août 1903, p. 375), il ne faudrait pas beaucoup forcer la phrase de Mahā Mongkut pour en tirer que ce n'est pas la ville qu'a remplacée Ayuthia, mais le Cambodge, qui s'appelait autrefois Lawék. Je ne sais qui est le Phya Lavèk dont il est question dans une phrase de la grammaire de Frankfurter (p. 85).

(3) Qu'il s'agisse en tout cas de Lavo, c'est ce qui ne me paraît guère douteux ; mais il se peut à la rigueur qu'il y ait eu un doublet Lawék de Lavo. Sans tenir compte même de la forme douteuse Lawék des notes historiques du roi Mahā Mongkut, on doit rappeler que ce souverain s'est élevé contre une forme populaire Nokburī pour Lopburī (Gerini, *loc. laud.*, p. 128). De plus le nom chinois de Lo-hou apparaît sous les Song, à une époque où peut-être on peut encore tenir compte des consonnes finales : or *hou* répond à un ancien * *huk*.

soit, l'identification de Lo-yue à Lawék repose sur la seule affirmation de Schlegel, et elle est contredite par tous les faits connus ; pour le moment, nous devons continuer à mettre Lo-yue dans la péninsule malaise, Lo-hou à Lopburī et le pays de Sien sur la haute Menam.

Est-ce à dire cependant que cette solution ne prête plus à aucune objection ? Elle en soulève au contraire, et de fort graves. D'abord, il est certain que le pays de Lo-hou, le Lvo des inscriptions, avait fait longtemps partie de l'empire cambodgien, et les Cambodgiens devaient compter pour une large part dans sa population. Le vrai pays thaï, ce devait être l'état de Sien, la région demi-sauvage des Syām Kut du XIIe siècle. Ce sont donc les Syām Kut qui ont dû fonder l'empire siamois par la conquête de la basse Menam, et en effet quand les inscriptions nous montrent l'empire siamois constitué, ce n'est pas au Lo-hou, à Lopburī, qu'il a sa capitale, mais beaucoup plus au nord à Sukhotaï. De plus le nom de Sien-lo-hou ou Sien-lo, par l'ordre même de ses composants, semble accorder la primauté au Sien. Cependant les textes chinois sont formels : en dépit des traductions de Wade et de Summers [1], ils disent unanimement

---

Enfin les Chinois connaissent un parfum *lo-hou*, sorte d'aloès qui tirait son nom du pays de Lo-hou (cf. *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 10 v° ; 皇朝文獻通考 *Houang tch'ao wen hien t'ong k'ao*, k. 297, p. 3 v°), et on est très tenté d'y voir cet aloès *lawaki* qui, selon Yule (*Marco Polo*, éd. Cordier, II, 279), est mentionné dans les *Aïn-i-Akbari*. Il est seulement curieux, s'il y eut une forme à gutturale finale, qu'on ne la rencontre pas dans les inscriptions. Quant à la forme Lahôt mise en avant par M. Gerini (*loc. laud.*, p. 118), et qui est selon lui « évidemment une syncope de Lavakoṭa », elle ne paraît pas avoir grande autorité.

(1) Le pays, dit Wade (Bowring, *The Kingdom and People of Siam*, I, 72) était « divisé entre le Lo-fo et le Sien (ou Tsim), et ce dernier devenant suffisamment puissant pour absorber le premier, l'état formé par leur réunion fut appelé Sien Lo-lo » (le Lo-fo de Wade est notre Lo-hou ; Wade dit donner la prononciation cantonaise, mais je ne trouve, comme prononciation cantonaise de ce caractère *hou*, que *huk*). Le Siam, selon le professeur Summers (Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 277), « était occupé originairement par deux états, le Sien et le Lo-hou. Les gens du Sien sont les restes d'une tribu qui dans l'année 1341 commença à descendre (*come down*) sur le Lo-hou, et s'unit à lui en une seule nation. » Les textes sur cette réunion se répartissent en deux groupes dans les auteurs chinois : 1° La leçon du *Ming yi t'ong tche* (k. 90, p. 10 r°), du *Yuan che lei pien* (k. 42, p. 35 r°), etc. : 至正間暹始降於羅斛, « dans la période *tche-tcheng* (1341-1368), le Sien pour la première fois se soumit au Lo-hou » ; 2° le texte du 明史 *Ming che* (k. 324, p. 6 v°), qu'on retrouve également dans d'autres compilations : 其後羅斛强併有暹地, « ensuite le Lo-hou devint puissant, et s'annexa le sol du Sien ». Seul, le 皇明四夷考 *Houang ming sseu yi k'ao* de 鄭曉 Tcheng Hiao (k. 上, p. 44 r°), qui se rattache au premier groupe de textes, supprime 於 *yu* après 降 *hiang*, ce qui rend possible une traduction par « le Sien a soumis le Lo-hou » ; mais cette omission est vraisemblablement accidentelle dans ce texte très fautif. Il semble que Wade, d'après les termes qu'il emploie, ait utilisé un texte apparenté à celui du *Ming che* et ait renversé par inadvertance les rôles du Sien et du Lo-hou. Quant à la traduction du professeur Summers, elle est basée sur une confusion entre deux sens de 降 : prononcé *kiang*, ce caractère signifie en effet « descendre » ; prononcé *hiang*, il signifie « soumettre » au sens actif, « se soumettre » au sens neutre ; mais employé par rapport à deux pays, et suivi de la particule 於 *yu*, il n'y a pas de doute que le mot soit pris au sens de « se soumettre ». Cf. aussi Schlegel, dans *T'oung pao*, X, 293.

que c'est le Lo-hou qui a conquis le Sien, et que c'est à la suite de cette conquête que les deux états ont été fondus en un seul. Sur la date même de cette réunion, il n'y a aussi dans les auteurs chinois qu'une version : l'unité du Siam remonte à 1341-1368 [1]. Les Européens ajoutent généralement que le Siam envoya une première ambassade sous le nom de Sien-lo-hou en 1371 ; enfin le nom définitif de Sien-lo n'apparaîtrait qu'en 1403 [2]. Que ces données soient en conflit avec les annales siamoises, ces derniers documents offrent si peu de garanties qu'on en prendrait aisément son parti ; mais les Chinois paraissent avoir contre eux des documents aussi péremptoires que l'inscription de Rāma Kamheng, qui à la fin du XIIIe siècle montre l'empire siamois de Sukhotaï s'étendant de Vieng-chan sur le Mékong à Ligor dans la péninsule malaise [3]. Dans un récent mémoire sur l'histoire ancienne du Siam, M. Aymonier, sans rien dire de ces difficultés, attribuait au roi de Sukhotaï Rāma Kamheng la réunion du Sien et du Lo-hou [4]. Devrons-nous ainsi tenir pour non avenus les renseignements chinois ? Est-il possible au contraire de les concilier avec l'épigraphie et la tradition ? C'est ce que nous allons examiner.

Comme base de toute discussion, il me paraît nécessaire de compléter les informations très insuffisantes qu'on a données sur les mentions du Sien et du Lo-hou dans l'*Histoire des Yuan* [5]. Voici les textes que j'ai trouvés :

1° La 19e année 至元 *tche-yuan* (1282), le 6e mois, « où jour 已亥 *yi-hai*, on ordonna à 何子志 Ho Tseu-tche de se rendre en ambassade

---

(1) Le professeur Summers disait 1341, parce qu'il prenait arbitrairement la première année de la période. Cf. *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 10 r° ; *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 35 r° ; et implicitement *Ming che*, k. 324, p. 6 v°.

(2) G. Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 34, note ; reproduit dans Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 278.

(3) Cf. *Mission Pavie, Etudes diverses*, t. II, pp. 175-193.

(4) *Le Siam ancien*, dans *J. A.*, mars-avril 1903, p. 203.

(5) On suppose généralement que toutes les indications des annales principales sur les pays étrangers se retrouvent dans les notices spéciales consacrées à chaque pays ; il n'en est rien. J'y ai été trompé comme les autres quand, ne voyant à la fin du *Yuan che* aucune mention d'une ambassade du Cambodge sous la dynastie mongole, j'ai accepté l'opinion d'un écrivain indigène du temps des Ming disant qu'au temps des Yuan il n'était venu aucune ambassade du Cambodge ni de Java (*B. E. F. E.-O.*, II, 131). Mais Mayers, d'après qui je citais ce passage du *Si yang tch'ao kong tien lou* (je n'avais pas alors l'original à ma disposition), a mal lu le texte de Houang Sing-ts'eng : il y a Tchan-tch'eng (Champa), et non Tchan-la (Cambodge) (cf. l'éd. du *Yue ya t'ang ts'ong chou*, qui est celle dont s'est servi Mayers, préface, p. 1 v°) ; et d'ailleurs l'opinion de Houang Sing-ts'eng est aussi fausse pour le Champa que pour Java. Pour ce qui est du Cambodge, il apparaît peut-être en 1281 sous le nom de 干不昔 Kan-pou-si (*Yuan che*, k. 11, p. 7 r°). A la fin de 1282, quand les Chinois, débarqués au Champa, allaient engager la lutte, ils firent sept sommations aux Chams sans obtenir de réponse ; tout au début de 1283, 速魯蠻 Sou-lou-man (色埒默 Sö-lu-mo dans l'orthographe réformée de K'ien-long ; Soleyman),

au royaume de 暹 Sien avec le titre de 管軍萬戶 *kouan-kiun-wan-hou* (¹). »

2° La 19e année *tche-yuan* (1282), « le 萬戶 *wan-hou* Ho Tseu-tche et le 千戶 *ts'ien-hou* 皇甫傑 Houang-fou Kie, se rendant en mission au royaume de Sien, et le *siuan-wei-che* 尤永賢伊蘭 Yeou-yong-hien-yi-lan, se rendant en mission au royaume de 馬八兒 Ma-pa eul (Malabar), comme leurs navires traversaient la (mer du) Champa, furent tous saisis ; c'est pourquoi on envoya des troupes pour châtier (le Champa) (²). » Dans le premier trimestre de 1283, les Chinois notent encore que « ce jour-là, (les Chams) tuèrent encore plus de cent personnes, dont Ho Tseu-tche et Houang-fou Kie » (³).

3° La 26e année *tche-yuan* (1289), le 10e mois, « au jour 辛丑 *sin-tch'eou*, le Lo-hou et les deux royaumes des Femmes envoyèrent (chacun ?) une ambassade apporter en tribut des produits de leur pays (⁴). »

4° La 28e année *tche-yuan* (1291), le 10e mois, « au jour 癸未 *kouei-wei*, le roi du royaume de Lo-hou envoya une ambassade présenter une supplique écrite en lettres d'or (⁵) et offrir en tribut de l'or, de l'ivoire, des grues à crête

---

chargé de notifier un ordre impérial au Tchen-la (招眞臘國史), offrit de faire une dernière tentative auprès des Chams et obtint d'eux du moins une lettre (*Yuan che*, k. 210, p. 3 v°). C'est vraisemblablement à la mission de Soleyman que Tcheou Ta-kouan fait allusion 15 ans plus tard (*B. E. F. E.-O.*, II, 140). En 1285, le Cambodge (占臘 Tchan-la) envoya une ambassade (*Yuan che*, k. 13, p. 8 v°). En 1292, 阿里 A-li demanda à se rendre en mission, accompagné de 張存 Tchang Ts'ouen, au Champa et au 甘不察 Kan-pou-tch'a, qui ne peut guère être que le Cambodge (*Yuan che*, k. 17, p. 4 v°). En 1320, l'empereur fit demander des éléphants au 占臘 Tchan-la (*Yuan che*, k. 27, p. 5 r°). Enfin une dernière ambassade du Tchan-la vint à la Cour en 1330 (*Yuan che*, k. 33, p. 4 r°). Il est curieux qu'aucun texte de l'*Histoire des Yuan* ne mentionne, je crois, la mission de 1296-1297, dont fit partie Tcheou Ta-kouan.

(¹) *Yuan che*, k. 12, p. 3 r°. Sur les titres de *wan-hou* et plus loin de *ts'ien-hou*, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140.

(²) *Yuan che*, k. 210, p. 3 v°.

(³) *Yuan che*, k. 210, p. 4 r°.

(⁴) *Yuan che*, k. 15, p. 10 r°. Le texte présente une difficulté ; il porte : 羅斛二女人國遣使... ; j'ai traduit littéralement, mais il se pourrait que 二 *eul*, « deux », fût à supprimer. Le *Li tai ki che nien piao*, qui mentionne ces ambassades (k. 98, p. 16 v°), n'a pas tenu compte du mot *eul*. La situation de ce ou de ces royaumes des Femmes n'étant pas précisée, il est difficile de rien décider. L'ambassade du Lo-hou en 1289 est relevée également dans le *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 35 r°.

(⁵) Le texte dit : 以金書字 ; plus loin nous aurons 金冊 *kin-ts'eu*, « missive d'or » ; plus loin encore, 金字表 *kin-tseu-piao*, « supplique en lettres d'or ». Wade (dans Bowring, *op. laud.*, I, 71) suppose que ces documents étaient en lettres d'or sur soie. Le premier et le troisième passages sont en faveur de cette interprétation ; mais le second est douteux, et le texte des suppliques du temps des Ming conservées jadis en original et en traduction au Bureau des interprètes de Pékin, et dont je citerai plus loin un passage, parle de suppliques écrites sur feuilles d'or ; je ne crois pas que, même pour l'époque mongole, il faille écarter absolument cette interprétation, ou plutôt même cette correction.

rouge [1], des perroquets bigarrés, des plumes de martin-pêcheur, des cornes de rhinocéros, du parfum 篤耨 *tou-nou* [2] et du camphre [3]. »

5° La 29e année *tche-yuan* (1292), le 10e mois, au jour 甲辰 *kia-tch'en*, « le 宣慰司 *siuan-wei-sseu* de la région (道) du 廣東 Kouang-tong (Canton) envoya quelqu'un apporter à la capitale la missive d'or présentée par le maître du royaume de Sien [4]. »

6° La 30e année *tche-yuan* (1293), le 4e mois, « au jour *kia-yin*, un édit chargea un ambassadeur d'aller notifier au royaume de Sien les ordres impériaux [5]. »

7° La 31e année *tche-yuan* (1294), le 7e mois, au jour 甲戌 *kia-siu*, « un ordre impérial enjoignit au roi du royaume de Sien, 敢木丁 Kan-mou-ting, de venir à la cour; ou, s'il avait une excuse, de faire venir comme ôtages son fils, son frère et des envoyés [6]. »

8° « La 1re année 元貞 *yuan-tcheng* (1295) de 成宗 Tch'eng-tsong, le royaume de Sien présenta une supplique en lettres d'or, priant la cour d'envoyer une mission dans ce royaume. Or, avant que cette supplique n'arrivât, on avait déjà envoyé une mission; c'est sans doute que ceux-là (c'est-à-dire les gens du Sien) ne le savaient encore pas. On donna à l'envoyé une tablette en or uni pour qu'il la portât à la ceinture [7]. L'envoyé s'en retourna immédiatement; un ordre impérial envoya une mission pour partir avec lui [8]. Comme les gens du Sien s'entretuaient depuis longtemps avec les 麻里予兒 Ma-li-yu-eul [9], tous à ce moment se soumirent. Il y eut un ordre impérial disant aux gens du Sien : « Ne faites pas de mal aux Ma-li-yu-eul afin de tenir votre promesse [10]. »

9° La 2e année *yuan-tcheng* (1296), le 12e mois, au jour 癸亥 *kouei-hai*,

---

(1) 丹頂鶴; c'est un animal de bon augure.

(2) Sur ce parfum, cf. Watters, *Essays on the Chinese language*, p. 442.

(3) *Yuan che*, k. 16, p. 9 vo.

(4) *Yuan che*, k. 17, p. 5 vo.

(5) *Yuan-che*, k. 17, p. 8 ro.

(6) *Yuan che*, k. 18, p. 3 vo. On sait que c'est une prétention analogue qui amena la guerre des Mongols contre Java.

(7) Je pense qu'il faut bien prendre 佩 *p'ei* dans son sens étroit de « porter à la ceinture », et non au sens large de « faire honneur à ».

(8) Schlegel (*T'oung pao*, IX, 289) a donné de cette phrase une traduction toute différente; il est sûr du moins qu'il a mal ponctué.

(9) Les Ma-li-yu-eul sont probablement les gens du Malaiur de Marco Polo; nous les retrouverons plus loin.

(10) *Yuan che*, k. 210, p. 5 vo. Il est remarquable que cette mission de 1295 soit indiquée avec tant de détails au paragraphe spécial du Sien, alors qu'elle n'apparaît pas dans les annales principales. Le *Yuan che lei pien* (k. 42, p. 35 ro) parle de la venue d'une ambassade du Sien au début de la période *yuan-tcheng* (1295-1296); c'est vraisemblablement de l'ambassade de 1295 qu'il s'agit.

« on accorda des vêtements (officiels) aux envoyés des 金齒 Kin-tch'e [1] et du Lo-hou [2]. »

10° La 1re année 大德 *ta-tö* (1297), le 4e mois, au jour 壬寅 *jen-yin*, « on accorda des vêtements aux envoyés du royaume de Sien et du Lo-hou, selon le rang de chacun [3]. »

11° « La 3e année *ta-tö* (1299), au printemps, le premier mois, au premier jour qui était 癸未 *kouei-wei*, les royaumes des barbares Sien, des 沒剌由 Mo-la-yeou [4] et du Lo-hou vinrent chacun apporter en tribut des produits du pays. On accorda au prince héritier des barbares Sien une tablette au tigre [5]. »

12° « La 3e année *ta-tö* (1299), le chef du royaume de Sien présenta au trône (une supplique) disant qu'au temps où son père était sur le trône, la Cour avait accordé en don à celui-ci des chevaux blancs [6] avec selles et brides et des vêtements en fil d'or ; et il demandait que conformément à ce précédent on lui en accordât. L'empereur, s'appuyant sur les paroles du ministre le *tarkan* Wan-tsö 完澤荅剌罕 [7], qui disait que c'était là un petit royaume, et que si on lui accordait des chevaux, il était à craindre que ses voisins les 忻都 Hin-tou (Hindous) ne le tournassent en ridicule, mit la chose en délibération. On accorda à nouveau des vêtements en fil d'or, mais on n'accorda pas de chevaux [8]. »

13° La 4e année *ta-tö* (1300), le 6e mois, au jour 甲子 *kia-tseu*, « vingt-deux personnes des royaumes de 爪哇 Tchao-wa (Java), de Sien, de 蘸八 Tchan-pa [9] vinrent à la cour ; on leur donna des vêtements [10]. »

14° La 1re année 延祐 *yen-yeou* (1314), le 2e mois, « au jour 癸卯 *kouei-mao*, le roi du royaume de Sien envoya son sujet 愛耽 Ngai-tan apporter le tribut [11]. »

15° « La 6e année (*yen-yeou*) (1319), au printemps, le 1er mois, au 1er jour qui était 丁巳 *ting-sseu*, le royaume de Sien envoya une ambassade présenter une supplique et offrir en tribut des produits du pays [12]. »

---

(1) Les « Dents d'or », les Zardandan de Marco Polo.

(2) *Yuan che*, k. 19, p. 4 r°.

(3) *Yuan che*, k. 19, p. 5 v°.

(4) Les Mo-la-yeou sont, je crois, les mêmes que les Ma-li-yu-eul.

(5) *Yuan che*, k. 20, p. 1 r°. Sur la tablette au tigre, cf. *B. E. F. E.-O*, II, 140, n. 6.

(6) Le texte n'indique pas s'il faut le pluriel ou le singulier.

(7) La biographie de Wan-tsö se trouve au k. 130 du *Yuan che*. Le titre de *tarkan*, écrit ici *ta-la-han*, existait déjà chez les anciens Tou-kiue ; cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 239.

(8) *Yuan che*, k. 210, p. 5 r°.

(9) Je n'ai jamais rencontré ailleurs ce nom de Tchan-pa ; je ne pense pas qu'il s'agisse du Champa, dont le nom dans le *Yuan che* est généralement écrit 占城 Tchan-tch'eng ou 占八 Tchan-pa ; mais il y a de telles variations dans l'orthographe des noms géographiques à l'époque mongole que je me garderais bien de rien affirmer à ce sujet.

(10) *Yuan che*, k. 20, p. 3 v°.

(11) *Yuan che*, k. 25, p. 1 r°.

(12) *Yuan che*, k. 26, p. 5 v°.

16° « La 3e année (至治 *tche-tche*) (1323), au printemps, le 1er mois, au 1er jour qui était 癸巳 *kouei-sseu*, le royaume de Sien et les chefs des Man des tribus des 八番 Pa-fan (1) envoyèrent chacun une ambassade apporter le tribut (2). »

Avant d'avoir réuni ces passages de l'*Histoire des Yuan*, j'étais assez porté, vu l'incertitude de la nomenclature géographique de la dynastie mongole, à admettre que les Chinois avaient mis les ambassades du Siam tantôt au compte du Lo-hou, tantôt au compte du Sien, mais que toutes en fait venaient de la seule cour de Sukhotaï (3). Une telle solution me paraît aujourd'hui impossible. Le Sien doit bien répondre à la principauté suzeraine de Sukhotaï, car il était au nord du Lo-hou, au sud de Xieng-mai (4), et c'est en effet à Sukhotaï que la puissance siamoise nous est attestée par l'inscription de Rāma Kamheng à la fin du XIIIe siècle; mais les textes chinois, nommant côte à côte le Sien et le Lo-hou, établissent que postérieurement au règne de Rāma Kamheng il y avait encore à côté du Sien un état constitué, vassal sans doute, appelé le Lo-hou, et qui envoyait des ambassades en Chine. M. de Rosny (5) avait songé pour une époque très postérieure à l'envoi d'ambassades par des princes vassaux du Siam; je crois que dans l'espèce il avait tort; mais M. Aymonier (6) écarte son hypothèse en disant qu' « à la distance où ils [*les Chinois*] étaient placés, il ne pouvait guère être question que des rois suprêmes du Siam ». Cet argument, s'il était fondé, pourrait être opposé également à la venue d'ambassades du Lo-hou vassal du Sien; mais la question de distance ne me semble pas d'un tel poids que nous devions rejeter pour le Sien et le Lo-hou ce que les textes attestent pour le Champa et pour Pāṇḍuraṅga.

---

(1) Il est souvent question de ces Pa-fan dans les annales principales de l'*Histoire de Yuan*; ils devaient se trouver du côté du Yunnan, mais j'ignore leur véritable situation.

(2) *Yuan che*, k. 28, p. 4 v°. L'indication de cette ambassade est relevée dans le *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 35 r°.

(3) Le nom même de Sukhotaï apparaît peut-être dans le *Yuan che* (k. 20, p. 2 r°), quand il est parlé sous l'année 1290 des barbares de 速古臺速龍探奔奚里 Sou-kou-t'ai-sou-long-t'an-pen-hi-li du sud maritime qui viennent apporter des tigres et des éléphants. Mais on ne pourra rien dire tant que les noms qui accompagnent Sou-kou-t'ai n'auront pas été restitués.

(4) Je dis que le Sien devait être au sud de Xieng-mai parce que toutes les principautés des Thaï septentrionaux, jusqu'à Xieng-mai inclusivement, étaient plus ou moins soumises à l'administration chinoise du Yunnan, au lieu que les relations de la Chine et du Sien ne paraissent s'être établies que par voie de mer. La région de Xieng-mai et de Muong Yong formait aux yeux des Chinois le pays des 八百媳婦 Pa-pai-si-fou (cf. Devéria, *La Frontière sino-annamite*; Yule, *Marco Polo*, II, 117); dans le *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 43 v°, il est dit que le nom indigène du pays des Pa-pai-si-fou est 景邁 King-mai, Xieng-mai; dans les suppliques provenant de l'ancien Bureau des interprètes, et que le commandant de Lajonquière a bien voulu examiner pour moi, le Pa-pai-si-fou du chinois correspond au Xieng-mai du thaï; cf. aussi W. K. Müller, dans *T'oung pao*, III, 3.

(5) *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois*, p. 214.

(6) Aymonier, *Le Siam ancien*, p. 189.

Ces passages de l'*Histoire des Yuan* sont d'une assez grosse importance pour l'histoire même des princes de Sukhotaï. Pour faire l'histoire ancienne du Siam, les principales chroniques siamoises sont les *Annales du Nord* et les *Annales d'Ayuthia*. Malgré l'apparente précision de leur chronologie, ces documents méritent peu de créance. Dans son article récent intitulé *Le Siam Ancien*, M. Aymonier (p. 186) rejette entièrement les *Annales du Nord*, « ce dédale de notions confuses, de faits embrouillés, de récits merveilleux, de répétitions fastidieuses et de dates inadmissibles ». Les *Annales d'Ayuthia* même ne trouvent pas grâce devant lui (p. 188) : « A peu près apocryphes pour les deux premiers siècles, ces chroniques ont faussé l'histoire du pays. » Toutefois, si on s'interdit de recourir à ces sources, il devient à peu près impossible de faire l'histoire ancienne du Siam ; M. Aymonier, qui tenait à la faire, a donc senti le besoin de certains compromis, et il ne s'est pas fait faute de ramasser plus d'une donnée soi-disant historique dans ces traditions « remplies de niaiseries » qu'il avait d'abord repoussées du pied. Le premier document d'une réelle importance qui nous soit parvenu sur l'histoire du Siam est l'inscription de Rāma Kamheng, dont la dernière date est de 1292, mais qui remonte au plus tôt à 1296 (1). Nous y apprenons que le roi père de Rāma Kamheng s'appelait Çrī Indrāditya, qu'un frère aîné de Rāma Kamheng régna ensuite, enfin que Rāma Kamheng lui-même était déjà sur le trône en 1283 et que son royaume était appelé Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya (2). Ces renseignements sont maigres, mais ils sont sûrs ; M. Aymonier a essayé de les étoffer un peu en identifiant à Indrāditya et à Rāma Kamheng un certain nombre de

---

(1) Cette inscription, ramenée de Sukhotaï à Bangkok en 1834 par le futur roi Mahā Mongkut, a été signalée dans *The Kingdom and People of Siam* de Bowring (t. I, p. 278), puis traduite par M. Bastian dans *J. A. S. B.*, 1865, t. XXXIV, pp. 31-36. Garnier l'utilisa dans son *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, t. I, p. 136. Elle a été traduite à nouveau par le P. Schmitt dans les *Excursions et Reconnaissances*, t. VIII, nº 19, pp. 169-178, puis dans Fournereau, *Le Siam ancien*, pp. 225-241, et dans *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 175-193. M. Aymonier en a parlé dans *Le Cambodge*, II, 70-73. La dernière date donnée dans cette inscription est 1292 A. D., mais ce n'est pas une raison pour dire, comme le fait M. Aymonier (*Le Siam ancien*, p. 209), que l'inscription est de 1292 ; il y est en effet parlé (*Mission Pavie, Et. div.*, II, 192) d'un monument entrepris en 1287, et qui ne fut achevé qu'après six ans ; après quoi on éleva des colonnes en pierre autour de ce monument, et ce travail dura trois ans ; ceci met donc au moins en 1296.

(2) Le P. Schmitt (*Mission Pavie, Et. div.*, II, 176, 191) voyait dans Sajjanālaya la plus ancienne capitale, située près de Sangkalok, et qui serait restée seconde capitale après la fondation de Sukhodaya. M. Fournereau accepte cette vue, mais en mettant Sajjanālaya à Kampheng Pët (*Le Siam ancien*, p. 157). M. Aymonier (p. 208) estime que ces opinions « sont complètement fausses ». C'est possible, mais les deux seuls arguments qu'il invoque ne sont pas convaincants : on trouve, dit-il, Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya, au lieu que deux villes auraient été appelées Çrī Sajjanālaya et Çrī Sukhodaya ; mais Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya peut être un composé, formé des noms des deux capitales et désignant le royaume. Il n'y a enfin pas grand'chose à tirer de ce que les *Annales du Nord* nomment le royaume tantôt Sajjanālaya et tantôt Sukhodaya.

personnages de l'histoire ou de la légende siamoises ; on reconnaît là la méthode qui lui est chère, et qui lui faisait naguère identifier au Fou-nan le Kan-t'o-li, le Lang-ya-sieou, le Lo-tch'a, le P'o-li, le Ko-lo ; c'est ce que M. Aymonier appelle donner de la « consistance » à un individu ou à un pays. Les *Annales du Nord* parlent d'un « premier roi », Prathamarāja, qui régnait au IVe siècle avant Jésus-Christ et fonda Sangkalok ; mais le premier roi que nous fasse connaître l'épigraphie est Indrāditya, père de Rāma Kamheng ; Prathamarāja est donc Indrāditya [1] ; conséquence : Indrāditya régnait à Sangkalok. Par analogie de nom sans doute, Indrāditya est encore l'Ādityarāja que la tradition thaï fait régner à Lampun. Enfin le roi Phraḥ Ruang avait pour père Abhayagamuni ; mais nous allons voir que Phraḥ Ruang n'est autre que Rāma Kamheng ; Indrāditya, père de Rāma Kamheng, est donc aussi Abhayagamuni, père de Phraḥ Ruang.

Le libérateur des Thaï dans la tradition siamoise, c'est le roi Phraḥ Ruang. Les *Annales du Nord* le font vivre dans la 1000e année de l'ère bouddhique, soit vers le milieu du IVe siècle après Jésus-Christ, mais aussi au VIIe siècle, puisque c'est sous son règne que débuterait l'ère de 638 ; enfin c'est à lui que remonterait l'usage de l'alphabet thaï. Mais une inscription de Xieng-mai, remontant à 1581, mentionne une fondation à laquelle Phraḥ Ruang aurait assisté en 1296. Or, en 1296, Rāma Kamheng régnait à Sukhotaï ; d'autre part il gouvernait un royaume étendu ; il dit qu'avant lui il n'y avait pas d'écriture thaï [2] ; c'est donc lui qui est Phraḥ Ruang. Il dut naître entre

---

(1) J'ai peine à voir ce qui a amené M. Aymonier à identifier le Prathamarāja, le « premier roi », avec Indrāditya. Que le père de Rāma Kamheng soit le plus ancien prince connu par l'épigraphie, il ne s'ensuit pas qu'il soit le premier roi des tribus des Syāṃ Kut ; on ne peut non plus entendre qu'il fut le premier roi du Siam indépendant, puisque M. Aymonier n'attribue la libération des Thaï qu'à son fils Rāma Kamheng.

(2) Rāma Kamheng dit que c'est en 1283 qu'il fit créer par un maître l'écriture thaï. On sait que cette assertion est contredite par la présence à Xieng-mai d'une stèle datée de 1251 A. D. Le P. Schmitt (*Mission Pavie, Et. div.*, II, 248), s'appuyant sur des arguments paléographiques, croyait cette inscription antidatée. M. Aymonier (p. 203) ne partage pas cette opinion, mais ne dit pas pourquoi. Je ne comprends pas comment le P. Schmitt concilie la présence d'inscriptions anciennes à Xieng-mai avec la traduction qu'il donne (p. 432) d'une inscription qui fixerait à 1738-1741 la fondation de Xieng-mai ; M. Aymonier (*Le Cambodge*, II, 69) reproduit l'opinion du P. Schmitt sans observation. Il est bien certain par ailleurs que Xieng-mai existait avant cette date ; les relations européennes le connaissent dès le XVIe siècle (cf. Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Jangomay) ; il faut donc admettre ou que l'inscription en question ne dit pas ce qu'on lui fait dire, ou qu'elle n'est pas datée dans l'ère de 638. M. Aymonier fait sans doute allusion à l'inscription de Xieng-mai de 1251 quand il dit (p. 209), à propos de la prétendue création de l'écriture thaï en 1283, que, selon lui, « cette écriture existait déjà antérieurement, employée pas les Thaïs du Nord plus ou moins indianisés » ; en effet il qualifie cette stèle de Xieng-mai de « première inscription en langue thaï » (p. 203). Ceci semble d'ailleurs inconciliable avec le passage de son *Cambodge*, II, 145, où il est question de deux stèles thaï de Nongkhaï datées de 966 et 970, et dont il dit pour l'une que sa date doit être en ère çaka, et pour l'autre que l'ère non indiquée « ne peut être que celle de Çaka », ce qui donnerait par conséquent 1044 et 1048 A. D.

1250 et 1260, d'après M. Aymonier ; or les *Annales du Nord*, qui mettent Phraḥ Ruang vers le VII[e] siècle, le font naître dans l'année du porc du cycle duodénaire ; la première année du porc qui suit 1250 est 1251 ; M. Aymonier propose donc de placer en 1251 l'année de la naissance de Rāma Kamheng.

Rāma Kamheng fut précédé sur le trône par un frère plus âgé que lui, et que M. Aymonier croit être le Bān de son inscription ; l'inscription dit, il est vrai, que Bān mourut « quand il était encore tout petit » ; mais M. Aymonier croit qu'il faut entendre par là qu'il mourut non pas « en bas âge », mais « jeune encore », et en déduit qu' « il n'eut qu'un règne éphémère ».

Après lui, Rāma Kamheng lui-même arriva sur le trône, vers l'âge de 25 à 30 ans, entre 1275 et 1280. « Certains indices », mais on ne nous dit pas lesquels, permettent de croire qu'il fonda Sukhotaï vers 1278. C'est lui qui envoya une ambassade en Chine en 1295. Les *Annales de Martaban* disent qu'en 1313 le roi de Martaban « Fa Roua », gendre de Phraḥ Ruang, mourut et que son frère, qui lui succéda, s'empressa de demander les insignes royaux à Phraḥ Ruang. Phraḥ Ruang, *alias* Rāma Kamheng, vivait donc encore en 1313. Mais les *Annales du Nord* font mourir leur Phraḥ Ruang du VII[e] siècle dans l'année du rat ; la première année du rat qui suit 1313 est 1324 ; c'est donc en 1324 que, selon M. Aymonier, il faudrait placer, sous réserves d'ailleurs, la mort de Rāma Kamheng.

Enfin les *Annales du Nord* donnent pour frères cadets à Phraḥ Ruang Ṛddhi Kumāra, qui devint roi de Xieng-mai, et le Chao Suchak qui succéda à Phraḥ Ruang lui-même. M. Aymonier propose de voir dans Ṛddhi Kumāra le frère Mūong de Rāma Kamheng qui est mentionné dans l'inscription de Sukhotaï. Mais il ne reste plus de place pour le dernier frère le Chao Suchak, et l'inscription de Jum semble donner pour successeur à Rāma Kamheng son fils Phraḥ Sūa Thaï ; le récit des *Annales du Nord* serait à corriger en ce sens, et le Chao Suchak, autrement dit Phraḥ Sūa Thaï, serait non pas le frère, mais le fils de Phraḥ Ruang, c'est-à-dire de Rāma Kamheng.

Ce Phraḥ Sūa Thaï serait donc monté sur le trône en 1324 ; les *Annales du Nord* le font attaquer, sous le nom de Chao Suchak, frère de l'antique Phraḥ Ruang, par un roi de Xieng-sen qui aurait fondé Phitsenulok ; mais c'est inadmissible, car Phitsenulok est tout près de Sukhotaï, capitale de Phraḥ Sūa Thaï. La date de la mort de Phraḥ Sūa Thaï est fournie par les annales malaises, qui font périr le roi de Siam les armes à la main, dans une campagne contre Malacca, en 1340.

Telles sont les hypothèses émises par M. Aymonier dans la première partie de son mémoire, jusque vers 1350 qui était avant lui la date généralement admise pour l'érection d'Ayuthia comme capitale du Siam. On voit que M. Aymonier a dû construire avec de bien pauvres matériaux, et il ne se fait pas sans doute trop d'illusions sur la solidité de son édifice ; du moins a-t-il fait ici certaines réserves, qui auraient gagné, je crois, à être accentuées davantage.

La seule de ses identifications qui paraisse probable est celle de Phraḥ Ruang avec Rāma Kamheng, déjà proposée en 1865 par M. Bastian (1). Le VIIe siècle est une date bien lointaine pour un personnage aussi populaire que ce libérateur des Thaï. Il y a aussi la création de l'alphabet thaï, que Rāma Kamheng s'attribue dans son inscription, comme la légende en reporte l'honneur sur Phraḥ Ruang. Il y a le passage des *Annales de Martaban* qui fait vivre Phraḥ Ruang à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle. Il y a surtout l'inscription de Xieng-mai selon laquelle Phraḥ Ruang était sur le trône en 1296, c'est-à-dire précisément lorsque régnait Rāma Kamheng. Ces raisons avaient déjà été données par le P. Schmitt et on peut être étonné que le P. Schmitt ait dans ces conditions songé à retrouver Phraḥ Ruang non pas dans Rāma Kamheng, mais dans son fils (2). Mais si on peut dire que l'identité de Phraḥ Ruang et de Rāma Kamheng est vraisemblable, probable même si l'on veut, il ne faut pas aller plus loin. L'inscription de Xieng-mai, pierre angulaire de tout l'édifice, est de 1581 (3), c'est-à-dire qu'en mentionnant la présence de Phraḥ Ruang à une fondation de 1296, elle rapporte une tradition vieille de trois siècles, et les erreurs des *phongsavada* pour des dates qui ne remontent pas si haut et que nous pouvons contrôler, prouvent qu'il ne faut pas trop faire fond sur la chronologie siamoise. De plus, la façon même dont Phraḥ Ruang apparaît dans l'inscription de Xieng-mai ne laisse pas d'étonner un peu : ce libérateur des Thaï, *adhirāja* de Sukhotaï, est nommé sans aucun titre en troisième ligne, après un roi Phrayā Mangrāy et un roi Phrayā Ngām. Il est donc possible qu'il s'agisse du Phraḥ Ruang des *Annales du Nord*, mais ce n'est pas évident (4). Nous allons voir tout à l'heure que le passage des *Annales de Martaban* soulève également des difficultés.

Vraisemblables pour Phraḥ Ruang et Rāma Kamheng, les solutions de M. Aymonier me paraissent arbitraires ou inadmissibles pour leur famille. Que la légende ait conservé à un héros populaire quelques traits de l'histoire, rien de plus naturel ; mais il se crée vite autour de ce héros un cycle de personnages secondaires où il est vain de rechercher son véritable entourage. Aucun

---

(1) « Ce roi véritablement éclairé, disait M. Bastian en parlant de Rāma Kamheng, semble identique au fameux Phraḥ Ruang. » (*J. A. S. B.*, t. XXXIV, p. 36.) M. Bastian appuyait son opinion sur l' « histoire pégouane ».

(2) M. Aymonier dit que c'est là le « tort » du P. Schmitt ; mais le P. Schmitt, qui vit au Siam loin de toute bibliothèque, est excusable de n'avoir pas connu l'hypothèse de Bastian ; M. Aymonier aurait pu du moins rappeler que lui-même, en 1901 (*Le Cambodge*, II, 75), faisait encore régner Phraḥ Ruang à Sangkalok, vers le XIIe siècle.

(3) Cf. la traduction du P. Schmitt, dans *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 297-312.

(4) Le colonel Gerini (*Asiat. Quart. Rev.*, 1902, t. XIII, p. 126) distingue le Phraḥ Ruang légendaire, qui régnait à Sangkalok, d'un autre Phraḥ Ruang, qui aurait en 1256 affranchi les Thaï du joug cambodgien et serait devenu roi de Sukhotaï. Cette théorie n'est pas très séduisante, et il faudrait l'appuyer par des textes précis.

nom ne concorde, et si par exemple Abhayagamuni peut être dit le même qu'Indrāditya, c'est en tant que Rāma Kamheng, même devenu le Phraḥ Ruang de la légende, avait certainement eu un père; faute de le connaître, on l'eût au besoin inventé. Mais passons aux éléments moins nécessaires d'un groupe familial, aux frères des deux héros : ici c'est le désaccord absolu. Nous avons vu que M. Aymonier faisait régner avant Rāma Kamheng son frère aîné Bān, qu'il identifiait son autre frère Müong au Ṛddhi Kumāra des *Annales du Nord*, et que du troisième frère des *Annales du Nord*, le Chao Suchak, frère et successeur de Phraḥ Ruang, il faisait le Phraḥ Sūa Thaï, fils et successeur de Rāma Kamheng. Mais même avec ces corrections, il est impossible de concilier le récit des *Annales du Nord* avec l'inscription de Sukhotaï. Rāma Kamheng dit dans la traduction du P. Schmitt : « Mon père se nommait Çrī Indrāditya, ma mère Nang Sūong, mes frères s'appelaient Bān et Müong. Nous avons été cinq frères et sœurs de mêmes père et mère : trois garçons et deux filles. Le frère cadet m'est resté, l'aîné mourut quand il fut encore tout petit. Quand je fus devenu grand et que j'eus atteint mes dix-neuf ans, le gouverneur de Chod, mandarin de troisième rang, vint attaquer la ville de Tāk. Mon père, allant combattre ce mandarin de troisième rang, s'avança par la rive gauche. . . » ; et plus loin : « Mon père mort, il me resta mon frère plus âgé. Pleurant mon père, je continuai à mon frère la sollicitude que j'avais témoignée à mon père. A la mort de mon frère, le gouvernement me revint avec ses ressources.» M. Aymonier a lu cette traduction du P. Schmitt en faisant, assez naturellement d'ailleurs, de Bān l'aîné des trois frères, et de Müong un frère puîné de Rāma Kamheng. Mais alors on se heurte à une contradiction : l'inscription établit que Rāma Kamheng avait certainement plus de dix-neuf ans à la mort de son père, d'autre part son frère plus âgé succéda à son père ; comment ce frère plus âgé, si c'est l'aîné des trois frères, pouvait-il donc être mort « tout petit » ? M. Aymonier pense s'en tirer en disant que Bān mourut « encore jeune », mais non pas « en bas âge » ; mais le mot *lĕk* de l'inscription est formel ; il signifie « petit », et ne peut s'employer que pour un enfant. En réalité, le texte siamois, que le commandant de Lajonquière a bien voulu m'expliquer, ne prête à aucune amphibologie : Rāma Kamheng a deux frères, mais tous deux plus âgés que lui ; l'aîné meurt en bas âge, et le second monte sur le trône avant Rāma Kamheng à la mort de leur père. Le mot « cadet », les dictionnaires en témoignent, s'emploie soit de façon relative par rapport à un membre quelconque de la famille, soit de façon absolue pour le second fils ; c'est dans ce second sens, moins usuel, que le P. Schmitt a dû, je pense, l'adopter : le mot qu'il traduit ici par « cadet » est en siamois *phì*, qui signifie « frère aîné », « frère plus âgé », employé de façon relative par un frère plus jeune (1). Il résulte

(1) Si c'est bien là ce qu'a voulu dire le P. Schmitt, il s'est d'ailleurs quarante pages plus loin (p. 226) mépris lui-même sur sa propre traduction, et fait régner Bān, et non Müong, avant

de là d'une part que la date proposée par M. Aymonier pour le début du règne de Rāma Kamheng, en s'appuyant sur le règne éphémère de son frère, perd toute base, puisque nous ne savons pas combien de temps régna le prince Mūong, et d'autre part qu'il n'y a plus aucun frère de Rāma Kamheng qu'on puisse identifier au Ṛddhi Kumāra du cycle de Phraḥ Ruang (1).

Si la date de 1275-1280 que M. Aymonier propose pour l'avènement de Rāma Kamheng nous paraît plus que jamais douteuse, peut-on faire fond du moins sur celle de 1324 qu'il déduit pour sa mort? Je ne le crois pas. D'abord, il me paraît étrange que, ne se faisant pas faute de corriger de 650 ans la chronologie des *Annales du Nord,* il accorde créance à ses années cycliques : Phraḥ Ruang passe du VIIe siècle au XIIIe, mais continue à mourir dans l'année du rat (2). De plus, M. Aymonier se base sur les *Annales de Martaban* qui font mourir en 1313 « Fa Roua », c'est-à-dire le Wareru des Birmans, gendre de Phraḥ Ruang, et lui donnent pour successeur un de ses frères qui envoie

Rāma Kamheng. Mais c'est peut-être qu'il oubliait alors le texte même de l'inscription, car à ne pas même tenir compte de l'impossibilité où on est de faire régner Bān, mort en bas âge, il avait son frère cadet Rāma Kamheng qui avait plus de dix-neuf ans à la mort du roi leur père. me paraît inadmissible que le P. Schmitt ait traduit *phi*, « frère plus âgé », par « frère cadet », s'il n'entendait pas par « frère cadet » le second fils de la famille, cadet par rapport au premier, mais aîné encore par rapport au troisième. Quoi qu'il en soit, le texte n'est pas douteux, et, au moins sur ce point, l'ancienne traduction de M. Bastian (p. 31) est plus satisfaisante que celles du P. Schmitt.

(1) Pour ne pas embrouiller outre mesure la discussion, j'ai admis, avec le P. Schmitt et M. Aymonier, que les deux frères de Rāma Kamheng étaient nommés au début de l'inscription, et par ordre de primogéniture; le premier point entraîne, je crois, le second, mais c'est ce premier point lui-même qui est douteux. On peut aussi bien comprendre : « Mon frère aîné s'appelait Bān-mūong », et on devrait alors admettre que le premier des trois frères étant mort en bas âge et n'ayant par suite joué aucun rôle, Rāma Kamheng ne donne le nom que du second, celui qui le précéda sur le trône. C'est là la traduction de M. Bastian, et, s'il est exact que le facsimilé partiel reproduit par Bowring (*loc. laud.*, t. I, p. 278) lui fut envoyé par le roi Mahā Mongkut (cf. Bastian, *loc. laud.*, p. 30), les quelques notes manuscrites qu'il porte indiquent que Mahā Mongkut adoptait la même interprétation. Les siamologues auront à décider si un nom Bān-mūong est moins vraisemblable que deux noms Bān et Mūong.

(2) Lorsqu'il s'agit de peuples qui ne datent fréquemment que par cycles, on peut avoir à reporter un fait d'un nombre déterminé de ces cycles : c'est ce qui a été établi avec succès pour certains évènements de l'histoire japonaise (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 582). Le cas est ici tout différent. Les Siamois, qui se servent usuellement d'une ère suivie, *çaka* ou *cūlaçaka*, ont transporté des évènements aux dates les plus fantaisistes ; or ces dates sont toujours en accord avec l'année cyclique qui leur est adjointe; ainsi, dans la pensée de M. Aymonier, ces dates fausses dans les ères continues auraient été obtenues en antidatant les évènements d'un nombre entier de cycles duodénaires. Mais lorsque, pour les dates que nous pouvons vérifier, nous voyons les Siamois faire dans leurs annales des erreurs chronologiques de deux, trois, cinq ans, c'est-à-dire de portions de cycles, sans que la date cyclique manque jamais d'être celle qu'appelle en effet l'année de l'ère continue, il est évident que ce ne sont pas les années de l'ère continue qui dérivent d'une indication antérieure d'année cyclique, mais qu'au contraire ce sont ces années cycliques qui ont été obtenues par calcul rétrospectif d'après une date admise de l'ère continue, et la valeur des unes donne exactement la mesure de la valeur des autres.

demander les insignes royaux à Phraḥ Ruang. Mais il n'aurait pas été mauvais d'instituer une petite discussion à propos de ce témoignage. M. Aymonier cite les *Annales de Martaban* d'après une traduction française faite par un Cambodgien sur une version siamoise ; il y a déjà là quelques chances d'erreur. Dans la *History of Burma* de Phayre (p. 66), c'est un neveu du frère de Wareru qui devient gendre du roi de Siam ; les versions données par le P. Schmitt ([1]) et récemment par M. Hardouin ([2]) sont au contraire d'accord avec M. Aymonier pour faire épouser à Wareru lui-même une fille de Phraḥ Ruang, et je crois volontiers que c'est à ce récit qu'on doit s'en tenir. Mais il y a entre les informations de M. Aymonier et celles de Phayre et du P. Schmitt un dissentiment plus grave, c'est que M. Aymonier et M. Hardouin donnent 1313 pour la date de la mort de Wareru, alors que Phayre et le P. Schmitt indiquent 1306. Il est surprenant que M. Aymonier n'ait rien dit d'une divergence qui ferait remonter de douze ans l'année du rat. Les *yazavin* birmans présentent d'ailleurs, à partir au moins du XIIIe siècle ([3]), une chronologie bien autrement sûre que les annales siamoises, et la date de Phayre me paraît avoir toutes chances d'être la bonne. Ce désaccord enfin permet de se demander si c'est bien à Phraḥ Ruang que le successeur de Wareru envoie une ambassade, car si Phraḥ Ruang est bien Rāma Kamheng, cette information est en contradiction avec les textes chinois. On a pu voir, en lisant plus haut les passages de l'*Histoire des Yuan*, que c'est seulement en 1295 qu'une ambassade du roi de Sien avait paru à la cour. En 1295, c'est certainement Rāma Kamheng qui régnait à Sukhotaï, et c'est lui à n'en pas douter qui est mentionné dans l'ordre impérial de 1294 sous le nom de Kan-mou-ting ([4]). Mais, en 1299, le roi de Siam rappelle que la cour a fait don à son père de chevaux blancs avec selles et brides et demande qu'on lui accorde la même faveur : il s'ensuit donc qu'entre 1295 et 1299, un changement de règne s'était produit au Sien. Comme l'inscription de Rāma Kamheng

---

([1]) *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 299.

([2]) *Légendes historiques siamoises, Légende de Makkatho, roi de Martaban*, dans *Revue Indo-Chinoise*, 7e année, no 3, 15 février 1904, pp. 121-128.

([3]) M. Huber, qui prépare un travail sur les expéditions mongoles en Birmanie, me dit que pour cette époque la chronologie birmane cadre exactement avec celle des textes chinois ; nous retrouverons plus loin un autre exemple du même genre pour la date de la prise d'Ayuthia par les armées birmano-pégouanes au XVIe siècle ; or les chronologies de la Chine et de la Birmanie sont indépendantes l'une de l'autre ; leur accord prouve en faveur de leur exactitude.

([4]) Je ne veux pas dire par là que Kan-mou-ting soit sûrement une transcription de Kamheng ; l'écart est trop considérable phonétiquement pour qu'une telle conclusion aille de soi et Kan-mou-ting suggérerait plutôt le titre cambodgien de *kamrateṅ*, qui se trouve dans la titulature khmère des rois de Sukhotaï (cf. Aymonier, *Le Cambodge*, II, 90), et qui aurait été pris ici pour le nom du souverain. Mais une fois admis que le Sien est le royaume de Sukhotaï, comme il est certain que le roi de Sukhotaï en 1294 était Rāma Kamheng, il en résulte que c'est lui qui est visé dans l'ordre impérial. Avant 1295, il y avait seulement eu en 1292 une lettre du roi de Sien transmise par les autorités du Kouang-tong ; même en prenant cette date de 1292, on arrive à la même conclusion.

est de 1296 au plus tôt, il faut placer la mort de ce prince entre 1296 et 1299; l'ambassade de son fils dut avoir lieu peu après son avènement et peut-être même à cette occasion. Mais alors, que Wareru soit mort en 1306 ou en 1313, il est impossible que son frère et successeur ait envoyé une ambassade à Phraḥ Ruang, si Phraḥ Ruang est bien Rāma Kamheng; c'est pourquoi jusqu'à nouvel ordre je crois bon de révoquer en doute l'assertion des *Annales de Martaban*, telle du moins qu'elle se trouve dans la traduction utilisée par M. Aymonier.

Sur ce successeur de Rāma Kamheng, les textes chinois ne donnent aucune information, et les inscriptions siamoises ne font connaître que son nom. M. Aymonier (p. 212) pense du moins trouver ailleurs un renseignement certain: « Les luttes de ce « Lion des Thaïs » contre les Malais de Malacca ont un caractère plus authentique et c'est par les chroniques malaises que l'on sait la mort du roi de Siam, qui aurait péri les armes à la main, en 1340. » Malheureusement, ici encore, cette apparente précision n'est qu'un leurre: en 1340, Malacca n'était vraisemblablement pas fondé. M. Aymonier ne cite aucune référence, mais directement ou indirectement [1], et bien que Valentijn ne dise pas que le roi de Siam mourut les armes à la main, ni que ce fut exactement en 1340, c'est sans doute au *Oud en Nieuw Oost-Indiën* que remonte cette information [2]. « Un prince très puissant, dit Valentijn, appelé Boobatnja, gouvernait en 1340 le royaume de Siam (alors appelé *Sjaharnouw* ou *Sornau)* [3]. Ce prince qui avait soumis tous les pays autour de son empire, ayant aussi reçu avis de la célébrité commerciale de la ville de Malacca, fut jaloux de son essor, lui enjoignit de se soumettre et comme le roi Modafar ne voulait pas lui rendre hommage, il envoya son général Awi Isjakar pour l'attaquer. Une bataille terrible s'ensuivit entre ces deux princes, ou plutôt entre leurs généraux, mais Siri Nara Dirâja, le général de Malacca, se conduisit si vaillamment qu'il força les Siamois à se retirer avec grande perte et honte. Ce roi de Siam mourut peu après, et eut pour successeur un certain Chupandan, qui n'abandonna pas l'entreprise, mais attaquant à nouveau le roi de Malacca, assiégea la ville pour la seconde fois; mais il fut aussi malheureux que son prédécesseur, et fut aussi défait par le même général de Malacca, qui lui porta un coup si terrible en le

---

(1) M. Aymonier s'est vraisemblablement inspiré de Francis Garnier (*Voyage d'exploration*, I, 138), qui lui-même cite Crawfurd (*History of the Indian Archipelago*, II, 484); or les données de Crawfurd sur l'histoire de Malacca (cf. *loc. laud.*, II, 373) sont empruntées à Valentijn et aussi aux auteurs qui ont puisé dans Valentijn et dans les chroniques dont Valentijn s'était servi.

(2) Notre bibliothèque ne possède que l'abrégé de Valentijn publié par M. Keijzer, et le chapitre sur Malacca ne se trouve que dans l'édition complète in-folio; je cite donc d'après la traduction anglaise parue en 1884 dans le *J. Str. Br. R. A. S.*, n° 13, p. 68.

(3) Le texte que je cite écrit Sjaharnan et Sornan, mais ce sont certainement des fautes d'impression; j'ai rétabli l'orthographe d'après Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Sarnau.

chassant de la ville, que lui aussi mourut de chagrin peu de temps après (1). »

J'ai traduit ce récit en entier pour deux raisons : d'abord parce qu'il nous montre deux rois de Siam mourant vers 1340 à un très court intervalle, et que ce n'est pas d'accord, nous le verrons, avec la chronologie proposée par M. Aymonier, qui accorde cependant toute créance à ce récit ; et il m'a semblé surtout utile d'établir que la date de 1340 provenait de la chronologie malaise traditionnelle pour l'histoire de Malacca. Or cette chronologie place la fondation de Malacca en 1252 ou 1253 (2), mais on a depuis longtemps reconnu qu'il fallait faire descendre cette date d'au moins un siècle. « Il semble, disait Yule (3), que nous ayons le droit de conclure avec confiance que Malacca fut fondé par un prince dont le fils régnait, et vint à la cour de Chine, en 1411. » De même Tiele parlait en 1874 (4) de « la ville de Malacca, qui doit avoir été fondée vers 1400 par des émigrants javanais de Palembang ». C'est à la même conclusion, définitive cette fois, qu'a abouti M. Blagden (5) en comparant les chroniques malaises, les commentaires d'Albuquerque et les textes chinois : Malacca fut fondé dans le dernier quart du XIVe siècle. Pour la guerre de Siam contre Malacca que Valentijn raconte d'après les chroniques malaises, le nom de Modafar nous fournit une indication suffisamment précise : ce roi de Malacca a envoyé une ambassade en Chine en 1455 (6). Rien ne prouve d'ailleurs que la guerre ait bien eu lieu sous son règne, mais nous sommes loin, on le voit, de pouvoir tirer des chroniques malaises que le fils de Rāma Kamheng est mort en 1340.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la date à laquelle mourut Phraḥ Sūa Thaï, nous arrivons maintenant au milieu du XIVe siècle, c'est-à-dire au temps même où les Chinois placent l'absorption du Sien par le Lo-hou. Nous avons mis le Sien dans la région de Sukhotaï, le Lo-hou à Lopburī sur la basse Menam ; or c'est précisément à cette époque, en 1350, que les annales siamoises placent la fondation d'Ayuthia, située un peu au sud de Lopburī (7), et qui devient à ce moment, après Sukhotaï, la capitale du Siam. On pourrait donc admettre

---

(1) Pour des récits analogues, cf. Leyden, *Malay Annals*, p. 208 ; Braddell, *Abstract of the Sijara Malayu*, p. 454.

(2) Le texte de Valentijn paraît formel en faveur de 1253 (*loc. laud.*, p. 66) ; je ne sais pourquoi Yule, qui dit suivre la chronologie de Valentijn, indique 1252 (*Marco Polo*, éd. Cordier, II, 282) ; M. Blagden, *The mediæval chronology of Malacca*, p. 253, donne aussi 1252.

(3) *Marco Polo*, II, 282.

(4) *Het Oosten vóór de komst der Portugeezen*, dans *De Gids*, 1874, nº 8, p. 220.

(5) *The mediæval chronology of Malacca*, dans *Actes du 11e Congr. Int. des Orient.*, *Paris 1897*, t. II, pp. 239-253.

(6) *Ming che*, k. 325, p. 4 rº ; Blagden, *loc. laud.*, p. 247 ; Schlegel, *Geographical Notes*, dans *T'oung pao*, X, 475.

(7) A une douzaine de lieues selon M. Aymonier (*Le Siam ancien*, p. 229).

qu'il s'agit dans les deux cas d'un même évènement, et supposer que la principauté vassale de Lo-hou prit alors la suprématie sur l'ancien état souverain de Sien, et la garda jusqu'à nos jours. Mais cette hypothèse prête à certaines objections ; nous allons les examiner.

En premier lieu, si c'est, comme le veulent les Chinois, le Lo-hou qui au milieu du XIV[e] siècle s'est emparé du Sien, comment se fait-il que dans le nom composé Sien-lo-hou qui apparaît en 1370, puis Sien-lo qu'on trouve en 1403, entre comme premier élément le nom du Sien vaincu et non celui du Lo-hou victorieux? Mais il faut faire remarquer tout d'abord que le nom de Sien-lo est plus ancien qu'on ne le croit généralement (1). Lorsque le roi de Siam reçoit en 1376 un sceau octroyé par le premier souverain de la dynastie Ming, ce sceau porte « sceau du roi du royaume de Sien-lo » (2). Certaines œuvres comme le *Ming yi t'ong tche* ou le *Kouang tong t'ong tche* disent que cette ambassade était venue au nom du Sien-lo-hou (3) ; mais si l'*Histoire des Ming* dit qu'après la réunion des deux états le pays prit le nom de Sien-lo-hou, elle ne précise pas dans la notice du Siam le nom sous lequel est venue l'ambassade de 1371, et, dans les Annales principales qui sont rédigées année par année,

---

(1) Je laisse de côté le passage du *Đọi việt sử kí* annamite, sect. *bổn kỉ toàn thơ*, k. 4, p. 4 r°, selon lequel en 1149 des navires marchands des trois royaumes de 瓜哇 Koua-wa, 路絡 Lou-lo et 暹羅 Sien-lo demandent à faire du commerce à 海東 Hải-dông (l'actuel Quảng-yên, selon le *Cang mục*, IV, 43 r°), et on leur assigne comme une sorte de concession la région de 雲屯 Vân-đồn (auj. 雲海 Vân-hải, dans l'île de Vân-hải, à l'est de l'île de la Table, selon le *Cang mục*, *ibid.*). Le Lou-lo est inconnu ; mais comme le nom de Koua-wa pour Java n'apparaît que dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, il est bien probable que les anciens noms employés ont été modernisés par les historiens annamites.

(2) 暹羅國王之印. Ce sont là les termes du *Ming che* (k. 324, p. 7 r°), d'accord avec le 明外史 *Ming wai che* (cité dans le *T'ou chou tsi tch'eng*, sect. *Pien yi tien*, k. 101, art. du Siam, p. 4 v°) ; le texte des suppliques siamoises de la seconde moitié du XVI[e] siècle parle de ce sceau donné par Hong-wou comme d'un « sceau du royaume de Sien-lo », mais sans que rien indique que ce sont là les mots mêmes qui étaient gravés sur le sceau. Le *Kouang tong t'ong tche*, tel qu'il est cité dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (*loc. laud.*, p. 1 v°), disait « sceau du royaume de Sien » ; mais dans l'édition de 1731 (k. 58, p. 7 v°), dont la rédaction diffère d'ailleurs sensiblement de celle du *T'ou chou tsi tch'eng*, il y a « sceau du Sien-lo », *lo* étant toujours, dans les anciennes éditions du *Kouang tong t'ong tche*, écrit 邏 et non 羅 ; il n'y a pas à tenir compte de la nouvelle édition de 1822 : Yuan Yuan (k. 330, p. 41 v°) a simplement remplacé les paragraphes des anciennes éditions par ceux de l'*Histoire des Ming*. Nous pouvons donc admettre le texte du *Ming che* en ce qui concerne les termes mêmes gravés sur le sceau. Quant à la date à laquelle ce sceau fut octroyé, le *Ming che* donne 1377, et dans les annales principales n'indique pas d'ambassade du Siam en 1376 ; cependant le *Kouang tong t'ong tche*, aussi bien dans l'ancien texte cité par le *T'ou chou tsi tch'eng* que dans l'édition de 1731, place l'évènement en 1376 ; et c'est aussi la date indiquée dans une supplique du roi de Siam remontant au XVI[e] siècle et dont il sera question plus loin. Comme les compilateurs du *Kouang tong t'ong tche* n'ont pu être influencés par une supplique qu'ils ignoraient certainement, j'ai cru devoir adopter 1376 au lieu de 1377 ; mais c'est une question de probabilités ; la preuve n'est pas faite.

(3) *Ming yi t'ong tche*, k. 90, p. 10 ; *Kouang tong t'ong tche*, éd. de 1731, k. 58, p. 7 r°.

le Siam est appelé en 1371 et dans les années suivantes Sien-lo, non Sien-lo-hou ([1]). C'est déjà sous le nom de Sien-lo que le Siam est désigné dans le 島夷志畧 *Tao yi tche lio* de 汪大淵 Wang Ta-yuan, qui date de la dynastie mongole et remonte vraisemblablement au milieu du XIVe siècle ([2]). On trouve enfin le nom du Sien-lo à la fin du siècle précédent dans les ***Mémoires sur les coutumes du Cambodge*** de Tcheou Ta-kouan ([3]). A moins de supposer une altération, d'ailleurs possible ([4]), dans le texte de Tcheou Ta-kouan, nous devons donc admettre, contrairement aux dires de l'histoire officielle, que

---

([1]) *Ming che*, k. 324, p. 6 v°; k. 2, pp. 4-7.

([2]) L'ouvrage de Wang Ta-yuan est rare et je n'ai jamais pu me le procurer; le paragraphe sur le Sien-lo est reproduit dans le *T'ou chou tsi tch'eng*, sect. *Pien yi tien*, k. 101, chap. du Siam, p. 3 r°-v°. Sur le *Tao yi tche lio*, cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 47; *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 71, pp. 12-14; 讀書敏求記 *Tou chou min k'ieou ki*, éd. du *Hai chan sien kouan ts'ong chou*, k. 2, p. 57. Le titre de *Tao yi tche* adopté dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (cf. encore ibid., k. 97, section de Java, I, 5 r°) est également celui que donne le *Tou chou min k'ieou ki*. D'après le 佛領印度支那 *Futsuryō Indo-Shina* de MM. Takakusu et Bunyu Nanjio, p. 176, le *Tao yi tche lio* est incorporé à un 知服齋叢書 *Tche fou tchai ts'ong chou*, que je ne connais pas. Dans ses *Notes on Chinese mediæval travellers to the West*, Changhai, 1875, p. 85, Bretschneider fait allusion à un paragraphe du *Tao yi tche lio* sur la Mecque et renvoie à son mémoire *On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabian colonies*, que notre bibliothèque ne possède pas; comme cette notice sur la Mecque n'est pas reproduite dans le *T'ou chou tsi tch'eng*, Bretschneider a peut-être eu entre les mains l'ouvrage lui-même. Wang Ta-yuan avait longtemps voyagé dans les pays qu'il décrit, et l'une des préfaces étant de 1349, le livre ne peut être postérieur à cette date; dans un passage que cite le *Tou chou min k'ieou ki*, il est question d'un fait dont Wang Ta-yuan fut témoin en 1330; l'ouvrage semble donc porter sur le deuxième quart du XIVe siècle. Je regrette d'autant plus de ne pas avoir pu consulter le *Tao yi tche lio* que, d'après la notice du *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, Wang Ta-yuan y parle du Lo-hou; peut-être trouvera-t-on là la clef d'un problème pour lequel on ne peut proposer actuellement que des solutions provisoires.

([3]) Cf. *Tchen la fong t'ou ki*, éd. du *Kou kin chouo hai*, pp. 2, 6; *B. E. F. E.-O.*, II, 140, 146. On trouve également une fois Sien seul pour le Siam (*Tchen la fong t'ou ki*, p. 30 v°; *B. E. F. E.-O.*, p. 171). Dans plusieurs autres cas (*Tchen la fong t'ou ki*, pp. 15, 30, 33, 35; *B. E. F. E.-O.*, pp. 156, 171, 173, 176), Tcheou Ta-kouan parle non pas du Siam, mais des Siamois, et alors il leur donne le nom de 暹人 *sien jen*, « hommes du Sien », qui ne préjuge pas du nom du royaume: ce peut être aussi bien un nom pour les habitants du Sien proprement dit qu'une abréviation pour « hommes du Sien-lo » amenée par la tendance chinoise à former les expressions avec un nombre pair de caractères. Ce que dit Tcheou Ta-kouan de la récente invasion siamoise (p. 173) et du mal que le Cambodge eut à la repousser (p. 176) nous confirme d'ailleurs la puissance de l'empire siamois à la fin du XIIIe siècle.

([4]) Toutes les éditions modernes du *Tchen la fong t'ou ki* dérivent de celle publiée sous les Ming dans le *Kou kin chouo hai* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 133-134). Mais 錢曾 Ts'ien Ts'eng, l'auteur du *Tou chou min k'ieou ki*, qui avait en sa possession une copie manuscrite remontant aux Yuan, dit (k. 2, p. 55 v°) que l'édition du *Kou kin chouo hai* « a omis six ou sept dixièmes » du texte original. Nous ne pouvons malheureusement vérifier cette assertion, le texte que possédait Ts'ien Ts'eng semblant définitivement perdu.

dès la fin du XIIIe siècle les Chinois, sachant le Lo-hou vassal du Sien, avaient donné à l'empire siamois entier le nom de Sien-lo-hou ou Sien-lo, où le nom du souverain était légitimement placé le premier. Ce nom dut se répandre dans la première moitié du XIVe siècle, et quand en 1341-1368 le Lo-hou, devenu puissant, réduisit à son tour le Sien en vasselage, l'ordre consacré ne changea pas ; l'empire siamois resta le Sien-lo. C'est là une simple hypothèse, mais qui du moins ôte beaucoup de sa force à l'objection qu'on peut tirer du nom de Sien-lo contre la victoire du Lo-hou sur le Sien (1).

Il semblerait donc qu'il fût facile de concilier les textes chinois et la tradition siamoise en rapprochant d'une part l'absorption du Sien par le Lo-hou vers le milieu du XIVe siècle et de l'autre le transfert de la capitale de Sukhotaï à Ayuthia en 1350 ; mais nous nous heurtons ici à une théorie nouvelle, dont la démonstration est le point capital du mémoire de M. Aymonier (2) : il faudrait faire descendre de plus de cent ans la date traditionnelle de la fondation d'Ayuthia. A la date de 1350 donnée par les annales, M. Aymonier oppose la série d'inscriptions royales qui se succèdent à Sukhotaï depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'en 1426, tandis qu'il ne s'en trouve point à Ayuthia. La véritable date de la fondation d'Ayuthia serait 1459 ou 1460 ; voici les éléments de la

---

(1) Dans l'*Asiatic Quarterly Review* de 1902 (t. XIII, p. 130), le colonel Gerini accepte l'explication de Sien-lo-hou ou Sien-lo par Sien, Syām, et Lo-hou, Lavo, mais s'étonne à juste titre de ce que ce soit le nom de l'état vaincu qui figure avant celui de son vainqueur ; il propose de voir dans l'ordre du nom une sorte d'attraction de Sarnau, nom longtemps donné au Siam par les Malais, et à leur suite par certains auteurs européens de la première moitié du XVIe siècle ; cette hypothèse ne me paraît pas nécessaire. Sarnau est généralement interprété par la forme qu'on lui trouve chez certains auteurs musulmans, Shahr-i-nao, la « Ville neuve », et Yule en rapprochait la forme hypothétique Navapurī pour Lopburī. M. Gerini fait observer, avec raison je crois, que rien n'atteste cette forme Navapurī et que Lopburī, l'ancien Lvo ou Lavo, est au contraire une cité très ancienne ; il propose d'interpréter Sarnau par Sano ou Nong Sano, « le marais de la plante *sano* », nom que porta la région d'Ayuthia ; ici encore il faudrait des témoignages décisifs. Selon M. Gerini, les annales malaises connaissent le Siam sous le nom de Shaher al Nawi à la fin du XIIe siècle et au milieu du XIVe elles disent que le Siam était autrefois appelé Shaher al Nawi ; mais ces dates doivent être modifiées avec toute la chronologie malaise et descendues sans doute de quelque cent cinquante ans ; encore les divers noms d'un même royaume ont-ils pu être employés avec quelque confusion dans ces annales. Qu'on adopte l'explication de Sarnau par la « Ville neuve », qui serait Ayuthia, ou par Nong Sano, désignant la région d'Ayuthia, il me semble d'ailleurs que ce nom n'a pu se répandre que lorsque Ayuthia eut détrôné Sukhotaï comme capitale ; si cette manière de voir prévalait, la théorie de M. Aymonier sur la fondation d'Ayuthia en 1459-1460 deviendrait insoutenable, car Sarnau apparaît peut-être dans Nicolo Conti dès 1430, et on trouve en tout cas Shahr-i-nao dans Abdurrasâk en 1442 (cf. Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Sarnau).

(2) Je résume ici l'argumentation développée par M. Aymonier dans son article *Le Siam ancien*, pp. 213-234. J'ai seulement négligé le témoignage de Gervaise qui dit à la fin du XVIIe siècle qu'Ayuthia fut fondé « il n'y a guère plus de deux cents ans » ; cette indication imprécise est contredite par le témoignage formel de son contemporain La Loubère, également cité par M. Aymonier (p. 230), et qui place déjà la fondation d'Ayuthia en 1894 de l'ère bouddhique siamoise, soit en 1351 A. D.

démonstration. Suivant les annales, Ayuthia fut fondé en 1350 par Rāmādhipati; nous avons vu que la date était beaucoup trop reculée, mais le nom du fondateur peut être exact. Or un siècle plus tard nous trouvons un autre Rāmādhipati, qui règne de 1470 à 1509, à une époque où la création d'Ayuthia n'a plus rien que de vraisemblable ; les dates de son règne ne sont pas absolument exactes, mais nous pouvons les rectifier à l'aide de la chronologie chinoise : il régna de 1453 à 1482. Ces mêmes annales, qui se trompent d'un siècle en disant que Rāmādhipati fonda sa nouvelle capitale en 1350, peuvent néanmoins être crues quand elles disent qu'il la fonda après six ans de règne ; 1453 + 6 = 1459 ; c'est donc à 1459 ou 1460 que remonte la fondation d'Ayuthia.

On aperçoit de suite les points faibles de cette argumentation où les données suspectes des annales se mêlent d'une manière inquiétante à celles des inscriptions de Sukhotaï. A vrai dire, ce témoignage de l'épigraphie a seul quelque valeur. M. Aymonier le juge décisif (p. 233) : « Ainsi réveillées de leur long sommeil, ces stèles se dressent pour clamer la vérité historique. Il faudrait, pour s'inscrire en faux contre leur témoignage si net, si probant, autre chose que des manuscrits apocryphes, compilés au bout de quatre siècles, remaniés à plaisir par des princes vaniteux ou des historiographes dénués de scrupules. » Ces stèles ont le réveil bruyant, mais étudions d'un peu plus près ce qu'elles disent.

Au point de vue historique, les deux documents les plus importants sont l'inscription khmère de Sukhotaï (1) et l'inscription thaï de Jum (2) ; l'inscription de Jum est de 1357, celle de Sukhotaï est vraisemblablement de

(1) Cette inscription a été, dit-on, rapportée en 1834 de Sukhotaï à Bangkok par le futur roi Mahā Mongkut. Gravée sur les quatre faces, la stèle a aujourd'hui deux faces, la 1re et la 3e, à peu près frustes. M. Aymonier a traduit ce qu'on peut encore déchiffrer de l'inscription dans son *Cambodge* (II, 86-90), mais sans facsimilé ni transcription. Le P. Schmitt avait publié auparavant, dans *Le Siam ancien* de M. Fournereau (pp. 159-179) et dans la *Mission Pavie* (*Etudes diverses*, II, 203-223), une transcription de tout ce qu'il avait pu déchiffrer et des facsimilés de la seconde et de la quatrième face. Mais, comme traduction, le P. Schmitt n'a pas donné une version de sa transcription, mais bien une traduction française d'une traduction thaï qui aurait été exécutée avant la détérioration de la pierre et est aujourd'hui déposée au palais royal de Bangkok. M. Aymonier a, je crois, pleine raison de suspecter l'authenticité de cette version thaï; il n'y a guère de doute qu'elle soit l'œuvre récente d'un lettré siamois qui a comblé à sa fantaisie les parties dégradées de l'inscription originale. Dans les notes de sa traduction, le P. Schmitt parle de Cannapura, qui aurait été visité par Hiuan-tsang au VIIe siècle, et d'où il aurait gagné Campapura, probablement Chambassak. M. Aymonier a reproduit la traduction et les notes du P. Schmitt, en y ajoutant ses propres observations (*Le Cambodge*, II, 90 ss.); il aurait pu faire remarquer que Hiuan-tsang ne nomme pas Cannapura, mais le royaume d'Içānapura, c'est-à-dire le Cambodge, qu'il ne nomme pas Campapura, mais Mahācampa, qui lui-même n'est pas Chambassak, mais le Champa, enfin et surtout que Hiuan-tsang n'a jamais mis les pieds en Indochine.

(2) Cette inscription a été publiée par le P. Schmitt en transcription, traduction et facsimilé dans *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 225-245. Elle est gravée sur une stèle en grès, aujourd'hui déposée au musée de Bangkok, où M. Pavie la fit estamper en 1883. Il n'en est

1361 ; toutes deux nomment un prince Hṛdaya ou Ṛdayarāja, que l'inscription de Jum dit positivement fils de Phraḥ Süa Thaï. La première face de l'inscription khmère de Sukhotaï est très endommagée ; voici ce qu'on peut y lire, d'après M. Aymonier (*Le Cambodge*, II, 86) : « En 1269 çaka, Kur (année du sanglier) S. M. Hṛi (? ou Çrī, le mot est effacé) daya... qui était l'auguste petit-fils de S. M. Çrī Dharmma (?) rāja conduisit (?) les troupes... royal ondoiement... il fit grâce de la vie... il fonda des villages... S. M. Çrī Sūryavaṃçarāma... dharmma rājadhi... (1) ». « On voit, ajoutait M. Aymonier, que le roi y est nommé au moins deux fois, dont l'une à la dernière ligne de cette face. Il est donc, selon toute vraisemblance, le sujet des phrases qui se continuent sur la seconde face. » Or parmi ces phrases se trouve celle-ci : « Jouissant de la royale Toute-puissance, S.M. résida 22 ans à Çrī Sajjanālaya Sukhodaya jusqu'en 1283 çaka. » Ainsi donc, à ce moment, c'est-à-dire en 1901, M. Aymonier considérait comme l'auteur de l'inscription un roi nommé d'abord Hṛdaya, ensuite Sūryavaṃça etc., qui était monté sur le trône en 1261 çaka = 1339 A. D., et qui régnait encore en 1283 çaka = 1361 A. D. En 1903, M. Aymonier entend ce texte tout autrement, n'ayant pu apparemment concilier sa première interprétation avec les termes formels de l'inscription de Jum (traduction du P. Schmitt) : « En çaka 1279 (1357 A. D.)... fut faite cette fondation. Le Phrayā Ṛdayarāja, fils du Phrayā Süa Thaï et petit-fils du Phrayā Rāmarāja, ne régnait plus sur le trône de Sajjanālaya-Sukhodaya. Les Thao phrayā... avaient déjà sacré roi (son successeur) (2), qui prit le titre de Çrī Sūrya Phraḥ Mahā Dharmarājādhirāja. » Il est évident en effet qui si Hṛdaya avait cessé de régner en 1357,

---

pas question, je crois, dans *Le Cambodge* de M. Aymonier, parmi les inscriptions thaï de Bangkok, à moins que ce ne soit là, en dépit d'indications peu concordantes, la stèle à seconde face très effacée qu'on dit à M. Aymonier venir de Kamphêng Pĕt. Il résulte en effet des indications du P. Schmitt qu'on ne sait pas en réalité d'où vient la stèle ; la localité, « aujourd'hui inconnue », de « Nagara Jum », qu'il donne comme lieu d'origine, est indiquée par l'inscription elle-même comme le lieu où elle fut érigée ; mais on ne sait pas où était ce « Nagara Jum ». J'admets d'ailleurs que selon toute vraisemblance l'inscription provient de la région de Sukhotaï. Je qualifie l'inscription d'inscription de Jum, au lieu de Nagara Jum du P. Schmitt, Nagara Jum et Nokor Jum de M. Aymonier. En effet il me semble d'abord inutile de restituer un nom thaï ou cambodgien moderne Nokor Jum que rien ne paraît attester ; de plus, dans le corps même de l'inscription, il est parlé une fois du « mŭong çrī Jum » et une fois du « nagara Jum » ; *mŭong* est l'exact équivalent de *nagara*, et il n'y a aucune raison pour faire de ces mots signifiant « ville », « principauté », une partie intégrante du nom.

(1) Il n'y a pas de facsimilé pour cette face, et M. Aymonier ne donne pas de transcription. La transcription du P. Schmitt porte : *hṛdaya jaya jeta jā... braḥ pād kamrateṅ añ çrī dharmmarāja*. La traduction de M. Aymonier montre qu'il a lu différemment ; les mots *braḥ čau*, qui sont certains, dit-il, et qu'il traduit par « auguste petit-fils », ne se trouvent pas dans le texte du P. Schmitt, soit qu'on doive les placer dans la lacune qui précède *braḥ pād*, soit qu'ils soient les mots mêmes que le P. Schmitt a lus *braḥ pād*. La traduction de *braḥ čau* par son sens thaï ordinaire d' « auguste seigneur » me paraît, en pays thaï, moins inadmissible qu'à M. Aymonier.

(2) Notez l'addition du traducteur.

Sūryavaṃça ne peut plus être un autre nom du même roi, mais est forcément celui de son successeur. Précisément, une inscription mentionne en 1357, dit M. Aymonier (1), « une de ces cérémonies ou retraites « en forêt » qui semblent avoir coïncidé, sous cette première dynastie siamoise, avec les changements de règne, avec le deuil des princes qui succédaient à leur père défunt ». M. Aymonier a donc abandonné tacitement sa première opinion pour celle du P. Schmitt ; mais, plus clairvoyant, il n'a pas manqué d'apercevoir la nouvelle difficulté soulevée par cette interprétation. Si Sūryavaṃça monta sur le trône en 1357, il régnait en 1361 depuis quatre ans seulement : comment donc peut-il dire à cette date qu'il règne depuis vingt-deux ans ? M. Aymonier se tire d'affaire en supposant que Sūryavaṃça a pu être associé au trône du vivant de son père et compter depuis cette date ses années de règne ; mais son règne véritable n'aurait commencé qu'en 1357, pour se terminer en 1388, date sous laquelle les annales chinoises annoncent la mort d'un roi de Siam, alors que l'épigraphie thaï nous fait connaître, en cette même année 1388, une de ces retraites religieuses de la cour qui semblent suivre la mort d'un souverain.

Avant de nous résoudre à l'expédient proposé par M. Aymonier, examinons si sa première version ne serait pas la bonne, en dépit de l'inscription de Jum ou du moins de la traduction qu'on en donne. Que dit celle-ci ? « *Ṛdaiy rāja mūa dai svey rāja nai mūong Çrī Sajjanālaiy Sukhodaiy... dai rājābhisek* », c'est-à-dire: [au moment de la fondation,] « le roi Hṛdaya avait déjà régné dans le pays de Çrī Sajjanālaya-Sukhodaya... avait déjà été sacré ». Toute la question roule sur la valeur du mot *dâi* : s'il implique une action révolue, la traduction du P. Schmitt va de soi ; mais s'il exprime simplement le passé, toute contradiction s'évanouit, et nous n'avons plus devant nous qu'un seul roi, nommé Hṛdayarāja, de son nom de sacre Sūryavaṃça etc., qui monte sur le trône en 1339, célèbre en 1357 la fondation religieuse de Jum et règne encore en 1361. C'est là le sens qui me paraît le plus probable, mais le dernier mot revient naturellement aux siamologues (2). Quant à la date de 1388 à laquelle, selon M. Aymonier, « différents auteurs, Bowring entre autres, relatent d'après les historiographes chinois » la mort d'un roi de Siam (3), on la trouve en effet indiquée dans Bowring (I, 73), mais on aimerait, en dehors de lui, à connaître les « différents auteurs » sur lesquels s'appuie M. Aymonier, car il y a tout lieu de croire que cette date de 1388 est dûe à une inadvertance de l'informateur

(1) *Le Siam ancien*, p. 214.

(2) Le commandant de Lajonquière me signale une phrase assez semblable des *Annales d'Ayuthia* (*Phŏngsâvâdan krŭng kâo*,, éd. de Bangkok, 1863, 2 vol., t. I, p. 5) : *chœ̆ng sŏmdĕt pra : chăo ramâ raxâbŭtr dâi savŏi raxâsŏmbăt sœ̆b ma dâi sib hâ pi*, « alors le somdet phraḥ chao Rāma, fils du roi, régna par succession naturelle pendant 15 années » ; ici *dâi* exprime bien un simple passé.

(3) *Le Siam ancien*, p. 222.

de Bowring, Sir Thomas Wade. Wade a confondu deux paragraphes, l'un, celui qu'il rapporte à 1388 et qui est d'ailleurs de 1389, et qui mentionne la venue du prince héritier de Siam à la cour de Chine, et l'autre qui dit qu'en 1395 le prince héritier de Siam fit connaître à la cour de Chine le décès de son père ([1]). En même temps tombe le rapprochement entre la date de 1388 des auteurs chinois et la retraite religieuse de la cour siamoise ([2]), comme disparaît le rapprochement analogue fait par M. Aymonier pour 1357, si on renonce à faire dire à l'inscription de Jum qu'un roi de Siam est mort cette année-là.

Mais faut-il alors simplement abaisser de sept ans la date proposée par M. Aymonier et admettre que Hṛdaya, monté sur le trône en 1339, y resta cinquante-six ans ? Une telle conclusion ne s'impose pas, car d'abord les Chinois ne disent rien du Siam entre 1361, date approximative de l'inscription khmère de Sukhotaï, et 1371, date de la première ambassade siamoise à la cour des Ming : un roi siamois a pu mourir pendant ces dix ans. De plus les textes chinois nous apprennent qu'en 1373 le roi de Siam fut détrôné et remplacé par son oncle paternel, et c'est cet oncle paternel qui meurt en 1393 ([3]). Enfin il me paraît beaucoup moins certain qu'à M. Aymonier que dans les textes chinois de la fin du XIVe siècle et de la première moitié du XVe il s'agisse encore des princes de Sukhotaï.

Que résulte-t-il en effet de la stèle khmère de Sukhotaï et de la stèle de Jum? Ceci seulement qu'il y avait encore en 1361 à Sukhotaï un prince descendant de Rāma Kamheng. Et quels sont les autres documents sur lesquels s'appuie M. Aymonier pour établir qu'Ayuthia ne fut fondé que dans la seconde moitié du XVe siècle ? Une ou deux stèles de Sukhotaï qui parlent de Dharmarājādhirājas dans la seconde moitié du XIVe siècle, et un Phraḥ Bat rapporté de

---

([1]) Il y a eu une ambassade du Siam en 1388, mais c'est celle que Wade place en 1387 ; elle offrit trente éléphants selon Wade, et c'est en effet ce que dit le *Ming che* (k. 324, p. 7 r°) ; mais dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (sect. *Pien yi tien*, k. 101, art. du Siam, p. 5) il est question de trente défenses d'éléphant. Sur ces ambassades, cf. principalement le *Ming che*, k. 324, p. 7.

([2]) L'inscription est d'ailleurs beaucoup moins claire que ne paraît le croire M. Aymonier. Il se pourrait qu'il y fût question non pas de la retraite qu'un roi Mahādharmarājādhirāja aurait faite en 1388, mais de la mort même de ce roi ; tout dépend du sens qu'on donnera à *kṣaya* que le P. Schmitt (Fournereau, *Le Siam ancien*, p. 280), je ne sais sur quelle autorité, rend une fois par « départ » et l'autre par « retraite ». Si un prince de Sukhotaï était réellement mort en 1388, cela ne ferait d'ailleurs que créer à la théorie de M. Aymonier une difficulté nouvelle : en effet, nous allons voir qu'un même roi de Siam envoie des ambassades en Chine de 1373 à 1395 ; comment ce roi de Siam serait-il encore un prince de Sukhotaï, si à Sukhotaï il s'est produit un changement de règne en 1388 ? Je ne vois pas enfin ce que M. Aymonier peut tirer de la mention d'une reine-mère en 1388 et en 1406 ou peu après : « L'existence d'une reine-mère, dit-il (p. 223), suppose nécessairement un roi défunt ». Voilà une vérité qu'on est peu porté à contester ; mais en quoi la simple mention d'une reine-mère indique-t-elle quel était son défunt époux et à quelle époque il est mort ?

([3]) Cf. *Ming che*, k. 324, pp. 6-7.

Sukhotaï et qui porte une inscription de 1426 A. D. mentionnant également le Dharmarājādhirāja. Dharmarājādhirāja, dit M. Aymonier, c'est « le grand « roi suprême des rois de la loi », le maître des hommes, c'est-à-dire le souverain du Siam », de même que le titre de Braḥ Pāda employé dans l'inscription khmère de Sukhotaï vers 1361 met « hors de contestation » qu'il s'agissait là du « roi suprême du Siam » (1). Mais peut-être pourrait-on d'abord écarter l'inscription de 1361 : la date de 1350 pour la fondation d'Ayuthia n'est pas absolument impérative ; les textes chinois, dans l'explication que nous en donnons, laissent encore une marge de sept ans, de 1361 à 1368, pour la victoire du Lo-hou sur le Sien, c'est-à-dire de la principauté de la basse Menam sur l'ancien royaume suzerain de Sukhotaï. D'autre part, et même sans toucher à la date traditionnelle, le roi Hṛdaya, d'après l'interprétation que j'adopte pour la stèle de Jum, régnait à Sukhotaï avant la victoire du Lo-hou ; n'a-t-il pas pu conserver dans son propre royaume, même après sa mise en tutelle, ses anciens titres ne correspondant plus à un pouvoir réel ? Enfin est-il bien sûr qu'il ne fût jamais venu à l'idée d'un prince vassal de prendre le titre de Braḥ Pāda ? Cette inscription khmère de Sukhotaï ne prouve donc pas grand'chose ; il y a encore moins à tirer de celles où on rencontre le nom ou titre de Dharmarājādhirāja. Dans le cas du Praḥ Bat de 1426 (2), rien n'établit en premier lieu qu'il s'agisse des princes mêmes de Sukhotaï ; on pourrait à la rigueur supposer que le Dharmarājādhirāja est le prince d'Ayuthia. Mais d'ailleurs je crois une telle hypothèse peu vraisemblable, et en tout cas inutile : car ce titre de Dhamarājādhirāja qui, selon M. Aymonier, ne peut s'appliquer qu'aux princes souverains du Siam, c'est encore de nos jours, M. Fournereau nous l'apprend, celui que porte le simple gouverneur de la province de Sukhotaï (3).

Le témoignage des inscriptions me semble donc beaucoup moins net, beaucoup moins probant qu'à M. Aymonier. Quelques autres indices me paraissent en outre en faveur de la date traditionnelle de la fondation d'Ayuthia. Peut-être serait-il possible d'invoquer en premier lieu les suppliques bilingues provenant de l'ancien Bureau des interprètes. En 1567-1572, un roi de Siam écrit à l'empereur de Chine pour lui dire que le sceau de roi du Sien-lo octroyé à ses prédécesseurs par l'empereur Hong-wou en 1376 a été détruit en 1570 dans un incendie, et il en demande un nouveau (4). Or, dans le texte siamois de la

(1) Aymonier, *Le Siam ancien*, pp. 220, 225.

(2) Cf. Fournereau, *Le Siam ancien*, pp. 249-254.

(3) *Ibid.*, p. 274.

(4) Ce que fut cet incendie, nous le voyons assez bien par l'*Histoire des Ming* (k. 324, p. 8 r°) qui dit qu'à cette époque le sceau fut perdu dans une campagne victorieuse qu'un royaume ennemi mena contre le Siam. Il suffit dès lors de rapprocher cette donnée de celle des *yazawin* birmans pour voir qu'il s'agit du sac d'Ayuthia par les armées birmano-pégouanes.

supplique [1], ce roi de Siam non seulement prend lui-même le titre de roi d'Ayuthia, mais dit qu'en 1376 l'empereur de Chine avait donné un sceau de roi d'Ayuthia à son prédécesseur. Il ne résulterait pas de là de façon nécessaire qu'en 1376 le roi du Sien-lo avait sa capitale à Ayuthia, mais, si le texte était d'une absolue authenticité, il faudrait admettre que telle était en 1570 l'opinion du roi de Siam, et il serait assez étrange que ce roi s'y fût trompé si Ayuthia n'avait alors été fondé, comme le croit M. Aymonier, que depuis cent ans. Malheureusement les textes indigènes de ces suppliques paraissent sujets à caution. M. Grube a reconnu que les suppliques jou-tchen avaient été refaites, à l'aide de vocabulaires chinois-joutchen, par des interprètes chinois [2] ; les suppliques pa-yi sont du pur chinois transcrit en lettres pa-yi [3] ; dans les suppliques siamoises, la phrase citée ici en note est mal construite à la siamoise, mais par contre suit terme pour terme le texte chinois. Si donc c'était le Bureau des Interprètes qui, après s'être fait expliquer le but de chaque mission étrangère, rédigeait sa supplique en chinois selon les règles du protocole impérial, puis faisait une version étrangère de la supplique chinoise, il résulterait seulement du texte de la supplique où le roi de Siam demande un nouveau sceau que, dans la seconde moitié du XVIe siècle, le nom du Siam était traduit par Ayuthia dans les vocabulaires des interprètes chinois, et nous ne gagnons rien de neuf à cette constatation. Il vaut donc mieux ne pas faire état de cet argument douteux.

Mais les textes chinois me semblent du moins établir que, malgré leurs indéniables erreurs chronologiques, les *Annales d'Ayuthia*, même pour les deux premiers siècles, ne sont pas de pure fantaisie. Les textes chinois nomment un

---

Ce sac d'Ayuthia est placé par les Siamois en 1556 (cf. Aymonier, *Le Cambodge*, II, 54 ; *Le Siam ancien*, p. 236), mais les Birmans donnent plus justement 1569 (cf. Phayre, *History of Burma*, p. 114).

(1) Ces suppliques étaient conservées jadis au Bureau des interprètes ; on en trouve en Chine un certain nombre de copies. Le texte chinois des suppliques siamoises a été traduit librement par Amyot dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. XIV, pp. 266-271. Un recueil de ces suppliques a été prêté à l'Ecole française par la mission lazariste de Pékin, et le commandant de Lajonquière a bien voulu me donner l'explication de celle dont il est ici question. Voici le texte : *Si jütthaja mưăng luộng* (évidemment = *luông*, « supérieur », « vaste », « royal ») *phla : ja* (= *phra : ja*) *năkhon* (sans doute = *năkhŏn*, « ville ») *hòng vu kào pi khũn fa fạngti lãng văn* (sans doute pour *rangvăn*, « récompenser ») *si jutthaja mưâng luộng ngơn tla* (= *tra*, « sceau ») *ning* (= *nưng*) *duâng thưng* (= *thŭng*, « arriver à ») *lŭng khĭng sư* (= *sĭ*, « quatre ») *pi phuai fãi mãi* (= *fãi mãi*, « incendie »), c'est-à-dire, à la condition de construire à la chinoise, « le Phrayā Nakhon (le texte chinois en fait le nom du roi) du grand royaume de Si Ayuthia (fait savoir que), la 9e année *hong-wou* (1376), l'Empereur céleste avait accordé un sceau d'argent du grand royaume d'Ayuthia, mais qu'arrivé à la 4e année *long-k'ing* (1570), (ce sceau) a été détruit par un incendie. »

(2) Cf. W. Grube, *Note préliminaire sur la langue et l'écriture jou-tchen*, dans *T'oung pao*, V, 336 ; *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. VII-VIII.

(3) Cf. W. K. Müller, *Ein Brief in Pa-Yi Schrift*, dans *T'oung pao*, V, 330.

prince héritier 昭祿群膺哆囉諦剌 Tchao-lou-k'iun-ying-to-lo-ti-la, qui était avant son avènement roi vassal de 蘇門 Sou-men, et qui succède à son père en 1395 ; il meurt en 1415 selon le *Kouang tong t'ong tche* (1), et en tout cas la Chine donne en 1416 l'investiture à son fils 三賴波羅摩剌劄的賴 San-lai-po-lo-mo-la-tcha-ti-lai (2). Déjà M. de Rosny (3) avait retrouvé dans le premier de ces princes Intharaxa (Indrarāja), roi de Suphannaburī, qui usurpe le trône d'Ayuthia en 1401, et dans le second le fils d'Intharaxa, Borommaraxathirat (Paramarājādhirāja), que les annales siamoises font succéder à son père en 1416 ou 1418 (4). Dans *san-lai*, M. Aymonier a reconnu le titre de *somdet* (5) ; les deux noms complets sont sans doute à lire Chau Lokhon Indrādhirāja (6) et Somdet Paramarājādhirāja. M. Aymonier a accepté la restitution de M. de Rosny et le rapprochement avec les *Annales d'Ayuthia* pour le second de ces princes, tout en le transportant d'Ayuthia à Sukhotaï. Mais pour son prédécesseur, comme il avait déjà à caser vers cette date un Mahādharmarājādhirāja de Sukhotaï, qui était selon lui le roi suprême du Siam, il mentionne seulement en passant la restitution Indrarāja de M. de Rosny et ne dit rien de l'appui que cette restitution trouve dans les *Annales d'Ayuthia*. Il me semble au contraire que, pour ces deux règnes du moins, les renseignements chinois contemporains donnent aux *Annales d'Ayuthia* une suffisante garantie d'authenticité pour qu'on ne soit pas tenté, alors que les chroniques siamoises font règner Indrarāja et Paramarājādhirāja à Ayuthia, de transporter leur capitale à Sukhotaï (7).

---

(1) Edition ancienne (sans doute de 1683) citée dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (sect. *Pien yi tien*, k. 105, art. du Siam, p. 6 v°) ; éd. de 1731, k. 58, p. 7 v°.

(2) Cf. surtout le *Ming che*, k. 324, p. 7.

(3) *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois*, p. 218.

(4) Pallegoix, *Description du royaume thaï*, II, 76, donne 1418 ; M. Aymonier (*Le Siam ancien*, p. 238) indique 1416.

(5) *Le Siam ancien*, p. 224.

(6) On trouve aussi dans le *Ming che* la forme abrégée Tchao-lou-k'iun-ying ; on peut l'expliquer grâce aux *Annales d'Ayuthia*, où se trouve, me dit le commandant de Lajonquière, à côté de Intharaxa, la forme Inthr, avec *virāma*, ce qui doit donner une prononciation In.

(7) Il y a peut-être un autre cas d'accord remarquable entre les chroniques siamoises et les renseignements qui nous viennent par d'autres sources. Nous connaissons par les *Commentaires d'Albuquerque* et par le *Sejarah malāyu* un souverain de Malacca appelé Iskandar Shah. M. Blagden l'a très justement identifié au 母斡撒干的兒沙 Mu-kan-sa-kan-ti-eul-cha (Muhammad Iskandar Shah) ou 亦思罕答兒沙 Yi-ssen-han-ta-eul-cha (Iskandar Shah) qui d'après les textes chinois monte sur le trône de Malacca en 1414 (cf. Blagden, *The mediæval chronology of Malacca*, pp. 245-246 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, x, 472-474 ; les lectures 于 *yu* et 幹 *kan* de M. Groeneveldt ne sont pas des inadvertances, comme le croit Schlegel ; on les trouve dans certains textes ; et si 于 *yu* est sûrement fautif pour 干 *kan*, comme l'avait conjecturé M. Blagden, la leçon 幹 *kan* au lieu de 斡 *wo* suffit à justifier la restitution de M. Blagden, plus vraisemblable que le Abu Iskander Shah de

En définitive, il est évidemment étrange qu'on trouve des inscriptions à Sukhotaï alors que cette ville n'est plus capitale, tandis qu'on n'en trouve pas encore à Ayuthia (¹). Mais on voit d'autre part qu'on ne peut accepter la théorie de M. Aymonier sans rejeter toutes les informations des Chinois sur les rapports du Sien et du Lo-hou. Il résulte de notre examen que ce bouleversement ne s'impose pas. Aussi pouvons-nous, à mon sens, nous en tenir, provisoirement du moins, aux termes mêmes des textes chinois : le Sien et le Lo-hou, la région de Sukhotaï et celle de Lopburī, ont d'abord coexisté sous la suzeraineté cambodgienne ; dans la seconde moitié du XIIIe siècle, le royaume siamois se rendit indépendant, et eut sa capitale à Sukhotaï, mais des principautés vassales subsistèrent, et entre autres celle du Lo-hou ; vers le milieu du XIVe siècle, la suprématie passa du Sien au Lo-hou, de Sukhotaï à Ayuthia (²) ; enfin, si ces solutions sont admises, rien ne gêne plus les identifications qui ont amené cette longue digression : le Sien étant à Sukhotaï, le Lo-hou à Lopburī, nous pouvons laisser Tan-mei-lieou à Ligor et garantir que Lo-yue fut toujours dans la partie méridionale de la péninsule malaise.

Lo-yue étant sur la côte nord du détroit de Malacca, Kia Tan dit que la côte sud était occupée par le pays de 佛逝 Fo-che. Ce pays de Fo-che ou de 室利佛逝 Che-li-fo-che nous est surtout connu par Yi-tsing et par la *Nouvelle histoire des T'ang*. Sa localisation précise, la détermination du véritable centre de sa puissance prêtent à des controverses sur lesquelles je reviendrai

---

Schlegel). D'autre part, dans son ouvrage *Die Völker des östlischen Asien*, t. I, p. 365, M. Bastian, après avoir mentionné un édit chinois de 1418 sur les rapports du Siam et de Malacca, dit que vers cette époque un roi de Malacca Sakanadhara était en mauvais termes avec les Siamois. Si M. Bastian devait son information aux *Commentaires d'Albuquerque* ou au *Sejarah Malāyu*, on ne comprendrait pas qu'il eût changé Iskandar Shah en Sakanadhara. Pour les textes chinois sur les rapports du Siam et de la Chine, la source de M. Bastian est, comme il nous le dit lui-même (p. VIII), l'ouvrage de Sir John Bowring sur le Siam ; or dans l'ouvrage de Sir John Bowring (I, 74), on trouve bien en effet mention de l'édit de 1418, mais il n'est pas question d'Iskandar Shah. Il semblerait donc que M. Bastian, comme le suppose M. Blagden, dût à des sources siamoises ce nom de Sakanadhara ; ce serait une nouvelle preuve que tout dans ces chroniques siamoises n'est pas à rejeter. Les siamologues devraient bien nous fixer à ce sujet.

(¹) On pourrait accorder plus de valeur à cet argument si, à partir de la date de 1460 que M. Aymonier assigne à la fondation d'Ayuthia, on trouvait dans cette ville des inscriptions. Mais il n'en est rien. Ni dans le *Siam ancien* de M. Fournereau, ni dans les volumes de la *Mission Pavie*, je n'ai trouvé l'indication d'une seule inscription, d'une date quelconque, provenant d'Ayuthia. Dans son *Cambodge* (II, 75-76), M. Aymonier en mentionne une qui, à en juger par ce qu'il en dit, ne doit pas être de première importance ; elle ne se trouve pas d'ailleurs à Ayuthia même, et surtout elle est au plus tôt de 1717 A. D. Si l'argument de M. Aymonier avait toute la valeur qu'il lui prête, on voit donc qu'il faudrait abaisser encore fortement la date qu'il propose ; heureusement la mention du nom d'Ayuthia dans Pigafetta en 1522 (cf. Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Judea) est là pour nous en empêcher.

(²) Tel est aussi l'avis du colonel Gerini (cf. *Asiatic Quarterly Review*, 1902, t. XIII, p. 131).

plus loin. Qu'il nous suffise pour l'instant de constater que si Fo-che ne fut peut-être pas toujours ou seulement ou tout Sumatra, les indications de Kia Tan à la fin du VIIIe siècle se rapportent nécessairement à la côte orientale de cette île. « A l'est du royaume de Fo-che, ajoute Kia Tan, en allant par eau pendant quatre ou cinq jours, on arrive au royaume de 訶陵 Ho-ling ; c'est la plus grande des îles du sud ». Le Ho-ling, à l'est de Sumatra, est forcément soit Bornéo, au cas où des Détroits on a mis le cap droit à l'est, soit Java, si le voyageur chinois, longeant la côte de Sumatra, a considéré cette côte comme orientée d'ouest en est, bien que sa direction véritable fut du nord-ouest au sud-est. Il n'y a pas doute pour moi que le Ho-ling est Java, mais pour l'établir il nous faut reprendre cette question des relations de la Chine avec Java qui a donné lieu depuis quelques années à de si étranges méprises. En dehors du Ho-ling dont il n'est question qu'au temps des T'ang, on était à peu près d'accord pour reconnaître encore Java dans le pays de 闍婆 Chö-p'o dont la première ambassade en Chine est de 433 et dont le nom fut remplacé dans la seconde moitié du XIIIe siècle par celui de 爪哇 Tchao-wa ou 瓜哇 Koua-wa. Schlegel au contraire a tenté de prouver que le Ho-ling et le Chö-p'o devaient être placés sur la péninsule malaise, que Tchao-wa (ou Koua-wa) répondait seul à Java, et que les anciens Chinois n'avaient jamais dépassé au sud Palembang ; si Fa-hien donne une première mention accidentelle du nom de Java, il faudrait ensuite arriver dans la première moitié du XIIIe siècle pour trouver chez Tchao Jou-koua des indications sur Java mélangées à d'autres sur le Chö-p'o de la péninsule malaise ; il n'y aurait pas eu de rapports officiels entre la Chine et Java avant l'expédition de Koubilaï Khan à la fin du XIIIe siècle ; enfin « Java proprement dit n'envoya jamais aucun tribut à la Chine avant la dynastie Ming (A. D. 1369) » [1]. S'il en était ainsi, on pourrait se demander comment le nom de Java, si familier aux voyageurs arabes, resta inconnu si longtemps du commerce chinois ; mais bien au contraire je crois et je vais essayer de montrer que la théorie de Schlegel est fausse d'un bout à l'autre ; je commencerai par étudier les plus anciens textes chinois qui me paraissent pouvoir se rapporter à Java ; j'admettrai provisoirement qu'à l'époque des premiers Song Chö-p'o désigne Java, et je discuterai cette interprétation à propos des textes de l'époque des T'ang et des Song postérieurs, qui seuls ont une précision suffisante pour assurer l'identification.

Le nom de Java (avec chuintante sonore) correspond, on le sait, à une forme indigène Java (avec palatale sonore, prononcez *djava*), qui est elle-même

(1) Schlegel avait d'abord mis le Chö-p'o à Sumatra (*T'oung pao*, IX, 273). Ses dernières théories sur le Ho-ling, le Chö-p'o et Java sont exposées dans *T'oung pao*, IX, 90-92, 273-287, 373 ; X, 247-306 ; II, IV, 228-250.

dérivée du nom sanscrit de Java, Yavadvīpa, l' « île du millet » (1). On trouve Yavadvīpa dans le Rāmāyaṇa (2), mais c'est Ptolémée qui à la fin du IIe siècle de notre ère fournit avec son Iabadiu la première mention du nom qu'on puisse dater. Peut-être les textes chinois permettent-ils de remonter encore un peu plus haut. Dans le *Heou han chou*, qui porte sur les années 25-220, se trouve au k. 6, p. 3 v°, le passage suivant : La 6e année 永建 *yong-kien* (131), « au 12e mois (ce qui met tout au début de 132), le royaume de 葉調 Ye-tiao d'au-delà des frontières du Je-nan et le royaume de 撣 Chan envoyèrent une ambassade pour offrir le tribut (3). » Le commentaire, composé sous les T'ang, cite à ce propos un passage du 東觀記 *Tong kouan ki* : « Le roi du Ye-tiao envoya en ambassade 師會 Che-houei pour se rendre à la Cour et offrir le tribut. De Che-houei on fit un « maître de la ville de Ye-tiao, soumis aux Han » ; et on accorda à son prince un ruban violet (4). » Au chapitre du *Ts'ien han chou* consacré aux barbares du sud (k. 116, p. 3 v°-4 r°), on retrouve en termes un peu différents la mention de cette même ambassade : « La sixième année *yong-kien* de l'empereur 順 Chouen, le roi du Ye-tiao d'au-delà des frontières du Je-nan, 便 Pien, envoya une ambassade offrir le tribut. L'empereur accorda à Pien un sceau d'or et un ruban violet (5). » Je n'ai pas rencontré ailleurs ce nom de Ye-tiao.

---

(1) Cf. Kern, *Java en het Goudeiland volgens de oudste berichten*, dans *Bijdr. t. d. Ind. Taal-, Land- en Volkenk.*, 3e série, t. IV, pp. 638 ss. ; Veth, *Java*, 2e éd. t. I, pp. 1-6. D'après Veth (*loc. laud.*, p. 6), cette explication se retrouverait dans les textes chinois ; je ne l'ai pas rencontrée ; Veth s'appuie sur une note de Lassen (*Indische Alterthumskunde*, 2e éd., II, 1062, n. 1), et Lassen renvoie à Raffles, *History of Java*, appendice, p. CVI ; mais cette dernière référence est fausse et je n'ai pas retrouvé le passage.

(2) Cf. Kern, *loc. laud.*, p. 640.

(3) 十二月日南徼外葉調國撣國遣使貢獻. D'après ce texte, on pourrait également comprendre que les royaumes de Ye-tiao et de Chan étaient tous deux au-delà des frontières du Je-nan ; mais nous savons qu'il n'en est rien : nous avons vu plus haut (cf. *supra*, p. 142) que les ambassades du roi de Chan arrivaient par le sud-ouest du Yunnan. Dans les chapitres du *Heou han chou* sur les pays étrangers, la mention du Ye-tiao apparaît dans la notice des barbares du sud, tandis que les missions du royaume de Chan sont indiquées dans la notice sur les barbares du sud-ouest (k. 116, p. 8 v°).

(4) 葉調王遣使師會詣闕貢獻以師會爲漢歸義葉調邑君賜其君紫綬. On voit que j'ai donné deux valeurs différentes au mot 君 *kiun* ; je n'aperçois pas d'autre moyen de traduire. Le *Tong kouan ki* ou 東觀漢記 *Tong kouan han ki* était une œuvre considérable rédigée successivement par divers auteurs au temps même de la seconde dynastie Han (25-220 A. D.) ; l'ouvrage en son entier est depuis longtemps perdu, mais les fragments subsistants ont été réunis et publiés au Wou-ying-tien dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Le passage sur le Ye-tiao se trouve au k. 3, p. 4 v° ; au lieu de 漢歸義 *han-kouei-yi*, cette édition donne 漢辨義 *han-pien-yi*.

(5) 順帝永建六年日南徼外葉調王便遣使貢獻帝賜調便金印紫綬. Dans ma traduction, conformément à une remarque de 劉攽 Lieou Pin que 李賢 Li Hien reproduit dans son commentaire, j'ai supprimé devant le second *pien* le mot *tiao* qui est manifestement interpolé.

Le premier caractère, 葉, a aujourd'hui une prononciation régulière *ye* et une prononciation exceptionnelle *chö*; c'est dans les deux cas un mot à ancienne labiale finale (1). Aux premiers siècles de notre ère, ce caractère 葉 *ye* (ou *chö*) se rencontre surtout en transcription dans le nom de 迦葉 Kia-ye (ou plutôt Kia-chö), Kāçyapa; c'est avec la même valeur qu'il entre dans 伊葉波羅 Yi-chö-po-lo, Īçvara (2), ou dans 阿葉波竭那 A-chö-po-kie-na, Açvakarṇa (3). Au VIe siècle, ce caractère apparait encore dans le titre turc de 葉護 *chö-hou* (4), *jabgu*. Dans tous ces cas, il apparaît clairement que *ye* ou *chö* représente un phonème à voyelle *a* suivie d'une implosive labiale. La valeur de la consonne initiale est moins évidente. Dans Kia-chö = Kāçyapa, on voit que l'initiale de *chö* répond à la sifflante palatale *ç* suivie de la semi-voyelle *y*; dans les transcriptions d'*açva* et d'*īçvara*, l'initiale répond à la seule sifflante palatale (5). Le mot *jabgu* semble s'être prononcé avec une palatale initiale, soit explosive, soit chuintante sonore: du moins, et même sans retenir les formes arménienne Djebou, géorgienne Djibghou, arabe Djabghouya, dont M. Marquart explique autrement la palatale initiale, c'est ce qui semble résulter de la forme grecque Ziebel (6). D'autre part toutes les prononciations dialectales chinoises se rapportent pour le caractère 葉 à une forme à semi-voyelle *y* initiale; telle devait donc être la prononciation usuelle au temps où ces prononciations dialectales se sont constituées. Je suis assez porté à croire d'ailleurs que la double prononciation *chö* et *ye* de 葉 ne répond pas à une origine essentiellement différente de deux mots qui se seraient écrits avec le même caractère, mais plutôt à une évolution de plus en plus divergente de deux

---

(1) C'est ce que prouvent la rime, les prononciations dialectales et l'emploi du caractère dans les transcriptions.

(2) Cf. Julien, *Méthode*, nº 87. Cette transcription est employée pour le nom du bonze Īçvara qui vivait au Ve siècle; cf. Nanjio, *Catalogue*, appendice II, 78.

(3) Cf. *Tripiṭ. jap.*, 地, IV, p. 66 vº. Dans ces deux exemples, il faut considérer *chö-po* (* *çap-pa*) = *çva* comme une transcription du même type que *tan-lo* (* *tan-la*) ou *ta-lo* (* *tat-la*) = *tra* (cf. Julien, *Méthode*, nºs 1675, 1682, 1710).

(4) Sur cette prononciation de *chö-hou*, spécifiée ici par un commentateur chinois, cf. Hirth, *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*, pp. 45-46, dans Radloff, *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 2e série; Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 24. M. Chavannes écrit *che-hou*, de même qu'il transcrit *che* les caractères 射 et 攝; mais je ne crois pas que cette orthographe soit bonne; les trois caractères en question sont homophones non de 石 *che*, mais de 舍 *chö*.

(5) Dans *T'oung pao*, VII, 185, Schegel a soutenu que la prononciation *chö* correspond à une ancienne prononciation à sifflante dentale initiale; c'est aller contre tous les faits connus.

(6) Cf. Hirth, *loc. laud.*; Marquart, *Erānšahr*, pp. 246-247; Chavannes, *loc. laud.*, pp. 228, 321. La force principale de l'hypothèse vient d'ailleurs de ce que l'auteur du *T'ang chou che yin* indique formellement la lecture *chö-hou*; seulement il ne faut pas oublier que cet auteur vivait sous la dynastie Song.

prononciations d'un même mot. Malheureusement l'incertitude où nous sommes de l'époque à laquelle il faut faire remonter les diverses prononciations dialectales ne permet de rien préciser. Ce qu'on peut dire, c'est que, dans les premiers siècles de notre ère, nous avons des exemples de l'emploi de 葉 pour transcrire une syllabe à sifflante palatale initiale ; cette valeur s'accorde bien avec la prononciation exceptionnelle 葉 *chö* de *ye*. Si c'est aussi, comme on l'admet généralement, à cette prononciation *chö* que répond l'emploi de 葉 dans la transcription du titre du *jabgu*, il faut supposer que cette chuintante initiale sourde peut représenter une chuintante sonore, et peut-être même l'explosive palatale sonore. Les restitutions possibles seraient donc **çap* ou **jap* (avec *j* français), peut-être **jap* (pron. **djap*) ; la valeur **yap*, qui serait indiquée par la prononciation usuelle *ye*, est possible en théorie, mais on ne connait pas d'exemple sûr qui en fait y réponde. Le caractère 調 *tiao* entre dans 調達 Tiao-ta, Devadatta [1]; sa valeur est donc explosive dentale + voyelle *i* ou *e* + semi-voyelle labiale, soit **tiv* ou **tev*, **div* ou **dev*.

Si nous cherchons dans les mers du sud quel nom peut s'accorder avec ces valeurs de transcription des caractères *ye* et *tiao*, il semble assez naturel de retrouver dans Ye-tiao Yavadvīpa, le Iabadiou de Ptolémée, qui serait rendu en chinois par *Jap-div [2]. La seule difficulté vient de l'initiale ; la forme de Ptolémée, celle de Fa-hien qu'on trouvera tout à l'heure pour le début du ve siècle, semblent répondre à une prononciation où la semi-voyelle initiale *y* n'était pas encore devenue la palatale sonore *j*. M. Kern, selon Schlegel [3], croirait que ce passage de *y* à *j* n'est pas antérieur au XIIIe siècle ; mais si Chö-p'o, comme j'essaierai de le montrer plus loin, est bien Java, comme *chö*

---

(1) Le *ta* de Tiao-ta est un ancien **tat*. Tiao-ta est une de ces transcriptions chinoises anciennes où un mot hindou formé de deux dissyllabes est seulement rendu en chinois par deux caractères transcrivant chacun la première syllabe d'un des dissyllabes : cf. 那先 Na-sien = Nāgasena, 菩薩 *p'ou-sa* (* *p'u-sat*) = *bodhisattva*. Pour la valeur de 調 *tiao* (ou *t'iao*) en transcription, cf. le 佛 圖 調 Fo-t'ou-tiao souvent cité dans le 1er chapitre du *Chouei king tchou* et qui répond vraisemblablement à Buddhadeva. Le *Chouei king tchou* (k. 1, pp. 5 r°, 16 v°) nomme d'après le 扶 南 記 *Fou nan ki* de Tchou Tche et le 扶 南 土 俗 傳 *Fou nan t'ou sou tchouan* de K'ang T'ai un pays de 伽 那 調 御 Kia-na-tiao-yu (?) aussi appelé île 洲 de 迦 那 調 Kia-na-tiao, mais je n'ai pas réussi à rétablir le nom. Comme exemple d'un mot *tiao* ou *t'iao* transcrivant *dvīpa*, cf. 私 訶 條 Sseu-ho-t'iao, Siṃhadvīpa, Sihadīpa, Ceylan, dans le *Chouei king tchou* (k. 2, p. 3 v°), qui cite le *Fou nan ki* de Tchou Tche.

(2) Ici, comme souvent, il faut admettre que la transcription chinoise a été faite sur une forme prâcrite ; c'est aussi le cas pour les transcriptions du nom de Java fournies par Ptolémée et par Fa-hien. En proposant de retrouver Yavadvīpa dans Ye-tiao, je ne veux naturellement pas dire qu'il faille y voir Java même plutôt que Sumatra ; c'est pour moi le pendant du nom donné par Ptolémée, et rien de plus.

(3) *T'oung pao*, x, 289. Schegel n'indique pas de référence, et je ne sais malheureusement pas où M. Kern s'est exprimé à ce sujet. Cf. aussi Veth, *Java*, 2e éd., t. I, p. 11.

répond en principe à *ca* ou *ja* (1), il faudra bien admettre qu'il y avait pour Java une prononciation à palatale initiale dès le temps où ce nom de Chö-p'o apparaît, c'est-à-dire dès la première moitié du ve siècle ; et serait-il impossible qu'il y eût eu, entre Yava et Java (avec explosive palatale), une prononciation intermédiaire chuintante que représenterait le Ye-tiao, *Jap-div, des Chinois (2) ?

La mission de K'ang T'ai et Tchou Ying au Fou-nan vers 245-250 entendit-elle parler de Java (3) ? Sans qu'on puisse l'affirmer, c'est possible. Dans les

---

(1) On trouve encore ce caractère 闍 *chö* employé pour transcrire *jya*, *jña*, *dya*, *dhya*, etc., mais, à ma connaissance, jamais *ya* (cf. Julien, *Méthode*, nos 96-123).

(2) Il va sans dire que l'hypothèse serait beaucoup plus solide, et elle pourrait être admise sans conteste, s'il y avait des cas où 葉 est employé en transcription avec une valeur * *yap* répondant à sa prononciation usuelle actuelle *ye* ; il suffirait pour qu'il en fût ainsi que la glose du *T'ang chou che yin* sur la prononciation *chö-hou* et non *ye-hou* pour le titre de *jabgu* fût erronée ; or cela ne me paraît pas impossible. Schlegel (*T'oung pao*, VII, 185) dit que Ma Touan-lin écrit dans deux passages (k. 336, p. 16 vo et k. 344, p. 1 vo) 葉護 *ye-hou* et non 葉護 *chö-hou* ; or 葉 *ye* n'a pas comme 葉 *ye* une prononciation subsidiaire *chö* ; malheureusement je n'ose faire état de ces passages, car, dans l'édition publiée en 1859 par M. 謝 Sie et qui est seule à ma disposition, on trouve dans les deux cas l'orthographe ordinaire 葉護 *chö-hou*. Mais on aboutirait au même résultat si on devait admettre que le nom de 葉波羅 Ye-po-lo, que portait le Gandhâra avant d'avoir été conquis par les Ephthalites, cache le titre de *jabgu*, comme le croit M. Marquart (*Erānšahr*, pp. 246-247) ; or les raisons de M. Marquart sont très acceptables. En tout cas il semble bien que ce soit ce même pays de Ye-po-lo, abrégé parfois en Ye-po, dont on retrouve ailleurs le nom écrit 葉波 Ye (ou Chö)-po (cf. *infra*) ; puisque 葉 *ye* ne se prononce jamais *chö*, devrons-nous admettre ici cette prononciation subsidiaire de *chö* pour 葉 *ye* ? Je ne le crois pas. Ajoutons que M. Marquart rapproche encore de Ye-po-lo la forme 閻浮謁 Yen-feou-ye, et que *yen* non plus n'a jamais de prononciation à chuintante initiale. Et enfin même si la forme grecque Ziebel exige pour *jabgu* une prononciation qui ne soit pas *yabgou*, mais *jabgou* ou *djabgou*, il n'est pas sans exemple qu'un même caractère chinois à *y* initial, tout en gardant la même prononciation, transcrive tantôt l'*y* et tantôt la palatale sonore *j* : il suffit de rappeler que 閻摩 Yen-mo est Yama, tandis que 閻浮 Yen-feou est Jambu ; point n'est besoin en ce cas de recourir pour *jabgu* à la prononciation *chö* de 葉 *ye*. J'arrive à la même conclusion pour le nom de la rivière 碎葉 que M. Chavannes lit Soei-che (soit dans notre transcription Souei-chö) et qu'il restitue en Soûj ou Soûj-âb (*Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 359) ; si cette orthographe française Soûj-âb était bonne, elle rendrait à peu près compte de la transcription Souei-chö, en cherchant la chuintante sourde initiale de *chö* dans la chuintante sonore finale de Soûj. Mais Soûj-âb se justifie-t-il ? C'est le nom que M. Marquart (*Erānšahr*, p. 82) écrit Sûjâb (M. Chavannes, *loc. laud.*, p. 10, transcrivait Sûj-âb) ; or le *j* de M. Marquart est toujours notre *i* ou *y* (cf. à l'index de son livre, pp. 333-334) ; la transcription française de Sûj-âb serait donc Soûy-âb, et en laissant à 葉 sa valeur ordinaire *ye* (ancien * *yap*), Souei-ye est une transcription beaucoup plus correcte de Soûy-âb que Souei-chö. Si ces arguments paraissaient suffisants pour rendre à 葉, même malgré un auteur du temps des Song, sa prononciation *ye* dans la transcription du titre du *jabgu*, il serait possible de restituer pour Ye-tiao non plus * Jap-div, mais * Yap-div, et l'identification du Ye-tiao et de Java ne prêterait plus, je crois, à aucune objection.

(3) Sur cette mission, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 251, 268, 292-293, 303.

fragments subsistants du 扶南土俗傳 *Fou nan t'ou sou tchouan* publié à son retour par K'ang T'ai ([1]), il est question à plusieurs reprises du pays de 諸薄 Tchou-po, à l'est duquel on arrivait à l'île de 馬五 Ma-wou ([2]). Selon le 外國傳 *Wai kouo tchouan* ([3]), les femmes du Tchou-po savent tisser des cotonnades à ramages. Ce pays de Tchou-po, est-il dit dans d'autres textes qui remontent indirectement à la mission de K'ang T'ai ([4]), se trouvait à l'est du Fou-nan, dans le 漲海 Tchang-hai, qui est notre mer de Chine de Hai-nan au détroit de Malacca. Or Java n'est certes pas à l'est du Fou-nan, autrement dit du Cambodge, mais à peine au sud-est. Seulement il semble que dans aucun cas l'indication des Chinois ne puisse être rigoureusement exacte, puisqu'on ne peut guère, en dehors de Java, songer qu'à Bornéo ; or Bornéo n'est pas franchement à l'est du Cambodge. De plus, une information remontant au plus tard au temps des Souei (589-618) nous dit également que le pays de 杜薄 Tou-po se trouve dans le Tchang-hai, à l'est du Fou-nan ; et on verra que cette fois-là on peut aussi songer à Java. Si le Tchou-po était Java, peut-être devrait-on chercher Bali dans l'île de Ma-wou qui est à l'est du Tchou-po ; en ce cas, il faudrait sans doute corriger 馬五 Ma-wou en 馬立 Ma-li ou 馬里 Ma-li ([5]) ; 馬禮 Ma-li est précisément donné dans la *Nouvelle histoire des T'ang* comme une autre forme du nom du 婆利 P'o-li que nous verrons qu'il y a quelque raison d'identifier à Bali ([6]). Mais je ne donne ces interprétations qu'avec toutes sortes de réserves ; elles perdent beaucoup de leur vraisemblance

---

([1]) Cf. à ce sujet *B. E. F. E.-O.*, III, 275.

([2]) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 264 ; *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, p. 13.

([3]) Ce *Wai kouo tchouan* doit être le même que le 吳時外國傳 *Wou che wai kouo tchouan* cité dans le *Fa yuan tchou lin* (k. 36 ; *Tripit. jap.*, 雨, VII, p. 49 r° et v°), et remonter par suite au IIIe siècle ; il serait fort tentant de l'identifier à l'ouvrage même de K'ang T'ai qu'un des commentateurs de Sseu-ma Ts'ien cite sous le nom de 康氏外國傳 *K'ang che wai kouo tchouan* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 275). La seule objection me paraît être qu'à côté de citations du *Wou che wai kouo tchouan*, le *Fa yuan tchou lin* en reproduit d'autres du *Fou nan tchouan* ; mais peut-être celles du *Fou nan tchouan* sont-elles tirées de l'ouvrage de Tchou Tche (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 277) ; en tout cas une courte citation du *Wou che wai kouo tchouan* sur l'île de 五馬 Wou-ma (fautif pour 馬五 Ma-wou) se retrouve mot pour mot dans le *T'ai p'ing yu lan* comme tirée de l'ouvrage de K'ang T'ai ; cf. *infra*, n. 5.

([4]) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 264-265.

([5]) Le *Fa yuan tchou lin* (k. 36, p. 49 r°) cite ce passage du *Wou che wai kouo tchouan* : « L'île de Wou-ma (五馬州) produit du parfum 鷄舌 *ki-chö* », qui se retrouve exactement, tirée de l'ouvrage de K'ang T'ai, dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 787, p. 13 r°), moins naturellement la forme fautive Wou-ma pour Ma-wou. Le parfum *ki-chö*, « langue de coq », est un des produits caractéristiques du Tou-po dans les notices du *T'ong tien* et du *T'ai p'ing yu lan*. Sur le parfum *ki-chö*, cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, III, n° 308.

([6]) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v°. Cf. Schlegel, *T'oung pao*, IX, 290-291, dont je crois l'explication par Malāyu inadmissible ; je dirai plus loin pourquoi. Bali est appelé au

par ce fait que le *po* de Tchou-po et Tou-po était anciennement un mot à gutturale finale.

Ce n'est qu'au ve siècle qu'une nouvelle mention de Java, certaine celle-là, se rencontre dans les textes chinois : Fa-hien, revenant d'Inde en 414, passa quelques mois à 耶婆提 Ye-p'o-ti (1) ; tout le monde s'accorde à lire ce nom Yavadvīpa ; je n'y insiste donc pas.

Quelques années plus tard, le nom de Chō-p'o fait son apparition. Le *T'ou chou tsi tch'eng*, qui identifie le Chō-p'o à Java, cite dans son chapitre sur Koua-wa (Java) deux ambassades du Chō-p'o venues en Chine en 433 et 435 (2). Schlegel (3) dit qu'il y a là une double erreur, vu que la première ambassade n'est pas du tout mentionnée dans l'*Histoire des premiers Song* et que la seconde vient non pas du Chō-p'o, mais du 闍婆婆達 Chō-p'o-p'o-ta. Mais, dans un cas au moins, c'est jouer sur les mots ; car s'il n'est pas question dans les annales principales d'une ambassade du Chō-p'o en 433, il y est dit que cette année-là, au 6e mois, « le royaume de Ho-lo-tan de l'île de Chō-p'o (闍婆州訶羅單國) envoya une ambassade offrir des produits du pays » (4). En effet, dans les notices spéciales consacrées aux pays étrangers, le *Song chou* dit que le pays de Ho-lo-tan (ici écrit 呵羅單 Ho-lo-tan) est établi (治) sur l'île de Chō-p'o (5). Le Ho-lo-tan n'en était pas en 433 à sa première ambassade ; déjà en 430 il avait offert des bagues en 金剛 *kin-kang* (6), des perroquets rouges, des cotonnades grossières et fines (7) de l'Inde (8), des cotonnades

---

XIIIe siècle 麻籬 Ma-li et 琶離 Pa-li par Tchao Jou-koua (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 13 v°), et on trouve au XVIIe siècle 磨里 Mo-li dans le *Tong si yang k'ao* (k. 9, p. 7 v°) ; cf. Schlegel, dans *T'oung p'ao*, II, IV, 238-239, où, d'après une autre édition peut-être, le nom de Mo-li est écrit 麻里 Ma-li.

(1) Cf. Legge, *Fa-hien*, p. 113, et p. 42 du texte chinois donné en appendice ; Schlegel, *T'oung pao*, II, IV, 228.

(2) *T'ou chou tsi tch'eng*, sect. *Pien yi tien*, k. 97, art. du Koua-wa, I, 1 r°.

(3) *T'oung pao*, X, 251.

(4) *Song chou*, k. 5, p. 5 r°. Schlegel s'est servi d'une édition publiée à Nankin en 1873 et que je n'ai pas, mais il y a toutes chances pour que son texte soit celui des autres éditions.

(5) *Song chou*, k. 97, p. 2 v°. Le *Nan che*, qui donne à peu près la même notice (k. 78, p. 5 v°), écrit 都 *tou*, au lieu de 治 *tche*.

(6) Le *kin-kang* est au propre le diamant, mais cette traduction ne convient évidemment pas ici. D'après la notice du San-fo-ts'i dans l'*Histoire des Song* (k. 489, p. 5 v°), ce pays offrit en 974 des bagues en cristal de roche (水晶指環). Je pense qu'il faut adopter ici la même interprétation.

(7) Sur la distinction du 古貝 *kou-pei* (= 吉貝 *ki-pei*, *karpāsa*) qui désigne des cotonnades grossières, et du 白氎 *po-tie* ou cotonnade fine, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 269, n. 3. La première mention connue du *po-tie* se trouve dans le *Heou han chou* (k. 116, p. 8 r°), à propos des populations indigènes du Yunnan méridional et occidental ; le nom y est écrit 帛氎 *po-tie*. On trouve la forme qui a prévalu, 白氎 *po-tie*, dès le *Wai kouo tchouan* du IIIe siècle cité plus haut (p. 270), et précisément dans le passage sur le Tchou-po.

(8) Le nom de l'Inde est écrit 天竹 T'ien-tchou dans le *Song chou*, mais correctement 天竺 T'ien-tchou dans le *Nan che*.

du 葉波 Ye-po (1). Il est encore question de lui en 436, en 449, en 452 (2). Si Chö-p'o est Java, il résulte des textes du *Song chou* que le Ho-lo-tan était à Java; on se trouve ainsi en contradiction avec Schlegel qui l'identifie à Kelantan (3). Mais cette identification est problématique; phonétiquement elle est possible, voilà tout. Schlegel prétend l'appuyer par l'ordre des notices du *Song chou* qui, dit-il, met le paragraphe sur le Ho-lo-tan entre le Lin-yi et le Fou-nan d'un part et d'autre part les pays de « Po-houang (Pahang), Po-ta (Padar ?), Chö-p'o (Djavâ sur la péninsule malaise), Ceylan et 迦毘黎 Kia-p'i-li (Kapilavastu) (4) ». Mais il faut faire remarquer que l'identification de Pahang est incertaine, et que naturellement une notice sur Java se placerait entre celle sur le Fou-nan et celles sur l'Inde. Mais, dira-t-on, puisque Chö-p'o est pour vous Java, comment avez-vous une notice sur Java et une autre sur le Ho-lo-tan que vous placez aussi à Java? C'est que Schlegel, infidèle à sa propre théorie, a mis ici au compte du Chö-p'o la notice sur le 闍婆婆達 Chö-p'o-p'o-ta que nous avons vu plus haut qu'il en distinguait expressément. Reste, il est vrai, un passage du *Souei chou* (5) où il est dit qu'au sud du 赤土 Tch'e-t'ou il y a le royaume de 訶羅旦 Ho-lo-tan qui, malgré l'orthographe

(1) Schlegel (*T'oung pao*, x, 159) a proposé de restituer « Çyapa rachṭra » mais il n'y a pas de mot *çyapa*. Ce nom de Ye-po se retrouve dans le *Leang chou* (k. 54, p. 8 r°) comme celui d'un des seize grands royaumes qui, selon la mission de K'ang T'ai au IIIe siècle, entouraient l'Inde centrale. Dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 968, p. 10 r°), le nom du Ye-po est écrit 葉婆 Ye-p'o. J'ai lu le nom Ye-po et Ye-p'o, et non Chö-po ou Chö-p'o, bien que je ne connaisse pas de transcription ancienne qui réponde sûrement à la lecture usuelle *ye* de 葉; c'est que ce Ye-po est assez vraisemblablement le pays de 業波羅 Ye-po-lo ou 業波 Ye-po, qui devint dans la deuxième moitié du Ve siècle le royaume des Hephthalites, et n'est autre que le Gandhāra. Or le caractère 業 *ye* n'a pas comme 葉 *ye* une prononciation subsidiaire *chö*. M. Marquart (*Erānšahr*, pp. 246-247) a proposé de restituer Ye-po-lo en *jabgu*; ses raisons sont plausibles, mais pas absolument décisives. M. Chavannes a rapproché des textes des histoires canoniques un passage du *Sūtra du prince Sudaṃṣtra*, où il est dit que ce prince était fils du roi du 葉波 Ye-po; or Sudaṃṣtra est le Viçvantara de la *Jātakamālā*, qui le dit fils du roi des Çibis; M. Chavannes, qui lit Chö-po et non Ye-po, a donc proposé de restituer Chö-po en Çibi (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, pp. 225, 314, 322; *Voyage de Song Yun*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 416). Mais il me paraît difficile que Ye-po-lo, ou même Chö-po, réponde à Çibi; la valeur vocalique de *chö* en transcription est *a*, non pas *i*, et il en est de même pour *po*. Cf. également *supra*, p. 269, n. 2.

(2) Cf. *Song chou*, k. 97, p. 2 v°; *Nan che*, k. 78, p. 5 v°. Dans les annales principales du *Song chou* (k. 5, pp. 5, 6, 11), on retrouve ces mêmes ambassades, moins celle de 436, mais avec en plus une de 434 et une de 437. Il en est de même dans le *Nan che* (k. 2, pp. 2, 3, 5).

(3) *T'oung pao*, x, 159-161.

(4) Cette dernière équivalence est fausse. Kia-p'i-li est pour les Chinois un nom du Gange (*T'ong t'ien*, k. 193, p. 6 v°) et c'est subsidiairement qu'il est devenu un nom de royaume; cf. Lévi, *Les missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, dans *J. A.*, mars-avril 1900, p. 307. Le *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, p. 14 r°, écrit faussement 毘伽黎 P'i-kia-li.

(5) K. 82, p. 2 r°; le même texte se retrouve dans le *Pei che*, k. 95, p. 5 v°. Cf. *T'oung pao*, x, 161.

un peu différente, doit bien être le Ho-lo-tan du temps des premiers Song ; or le Tch'e-t'ou est, dit-on, le Siam, et au sud du Siam on doit songer à la péninsule malaise. Mais d'abord je ne suis pas sûr que le Tch'e-t'ou soit le Siam ; en tout cas, si c'est le Siam, les limites qu'on lui assigne sont étranges ; les pays qui le bornent à l'est et à l'ouest ont des noms que nous ne connaissons pas par ailleurs, quand nous attendrions par exemple ceux du Fou-nan ou du Tchen-la ; et surtout il est dit qu'au nord le Tch'e-t'ou touche à la « grande mer ». Schlegel glose simplement ces mots par « la mer de Chine », sans faire d'observation, mais quand on est amené à mettre la mer de Chine au nord du Siam, il faut ou que le texte mérite peu de créance, ou que l'identification soit mauvaise. Admettons enfin que le Tch'e-t'ou soit le Siam, et qu'on dise qu'il a au sud le Ho-lo-tan ; il en résultera seulement que Java est au sud du Siam, ce qui n'est pour surprendre personne. C'est de la même façon que nous verrons l'*Ancienne histoire des T'ang* dire que le Ho-ling arrive au nord au Tchen-la (Cambodge) [1] ; Schlegel, il est vrai, trouve cette phrase ridicule si le Ho-ling est Java, situé très loin au sud du Cambodge ; « le plus ignorant géographe européen, ajoute-t-il par voie de comparaison, ne dirait pas que l'Italie est au sud du Danemark [2] » ; mais s'il y avait la mer seulement entre l'Italie et le Danemark, je ne sens pas ce qu'une telle façon de s'exprimer aurait de choquant, et j'admets parfaitement qu'on dise que l'Algérie est au sud de la France. Dans un cas d'ailleurs qui n'est pas douteux, le *Ming yi t'ong tche* [3] dit de même que « le 瓜哇 Koua-wa arrive (抵) au nord au Tchan-tch'eng (Champa) » ; or personne ne doute que le Koua-wa soit Java. Où que soit le Tch'e-t'ou, il suffit donc que ce pays se trouve sensiblement au nord de Java pour qu'on puisse mettre à Java le Ho-lo-tan, qui est sur l'île de Chö-p'o.

Le cas de l'ambassade du Chö-p'o-p'o-ta en 435 est beaucoup plus obscur ; c'est à ce seul propos, je crois, que ce pays est nommé dans les histoires canoniques ; encore le nom est-il incertain. Dans ses annales principales, le *Song chou*, tel du moins qu'il a été imprimé lithographiquement par la librairie du *T'ou chou tsi tch'eng*, écrit 闍婆娑達 Chö-p'o-so-ta ; dans les notices des pays étrangers, le même ouvrage donne 闍婆婆達 Chö-p'o-p'o-ta, et à la table on trouve 闍婆達 Chö-p'o-ta [4]. Le *Nan che* orthographie Chö-p'o-ta à la table et dans les notices sur les pays étrangers, mais aux annales principales, il a, comme le *Song chou*, Chö-p'o-so-ta. Bien plus, cette forme a contaminé la mention du Chö-po en 433, et sous cette année-là le *Nan che*, aux annales principales, mentionne le « royaume de Ho-lo-tan de l'île de Chö-

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 v°; cf. *infra*, p. 280.

(2) *T'oung pao*, IX, 276.

(3) K. 90, p. 10 v°.

(4) *Song chou*, table, p. 13 v°; k. 5, p. 5 v°; k. 97, p. 3 v°.

p'o-so » (1). S'il y a bien réellement eu un pays de Chö-p'o-ta, Chö-p'o-p'o-ta ou Chö-p'o-so-ta, il est difficile, pour un nom qui n'apparaît qu'en une occasion et sans indication de position, de déterminer quelle forme est la bonne. Je ne crois pas qu'on puisse, comme l'a fait M. Groeneveldt (2), restituer Chö-p'o-ta en Yavadvīpa; la vocalisation et la finale de 達 *ta* (ancien **tat*) s'y opposent; et de plus nous avons déjà un Chö-p'o sur lequel est situé le Ho-lo-tan, et dans ce Chö-p'o, M. Groeneveldt retrouve comme moi le nom de Java. Mais écarter comme Schlegel ce Chö-p'o-ta sous prétexte qu'il répondrait à Djapâda « qui ne donne aucun sens », et lui préférer Chö-p'o-p'o-ta pour en tirer « Djapâvâṭa, Jardin des Hibiscus » (3), c'est remplacer une forme peu probable par une restitution impossible. Pour moi, je croirais plus volontiers qu'une erreur initiale d'annaliste a fait un seul pays nommé Chö-p'o-p'o-ta avec le nom du Chö-p'o et du P'o-ta qui apparaissent tous les deux dans l'*Histoire des Song antérieurs*, et qui ont pu, en cette même année 435, envoyer tous deux une ambassade. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

L'*Histoire des Song* est donc la première à nous fournir en 433 une mention sûre du nom du Chö-p'o; il y apparaît comme une île formant le royaume de Ho-lo-tan ; mais c'est la littérature religieuse qui nous montre que dès cette époque le royaume lui-même était aussi désigné par les Chinois sous le nom de Chö-p'o. Dans le 高 僧 傳 *Kao seng tchouan* ou *Biographies des religieux éminents* (4), compilé en 519, se trouve entre autres la biographie de 求 那 跋 摩 K'ieou-na-pa-mo, Guṇavarman. Guṇavarman, petit-fils de 呵 梨 跋 陀 Ho-li-pa-t'o, Haribhadra, et fils de 僧 伽 阿 難 Seng-kia-a-nan, Saṅghānanda, appartenait à la famille royale du Ki-pin (Cachemire). Il se consacra de bonne heure à la vie religieuse. Quand il eut trente ans, le roi du Cachemire étant mort sans enfants (5), on voulut le mettre sur le trône, mais il refusa et partit pour Ceylan, où il habita un village appelé 劫 波 利 Kie-po-li. Ensuite il se rendit dans le royaume de Chö-p'o. La nuit qui précéda son arrivée, la mère du roi vit en songe un religieux qui entrait dans le royaume sur une jonque volante. Au matin, Guṇavarman arrivait, et la reine-mère, convaincue par son rêve, se convertit au bouddhisme. Elle usa de son influence sur son fils pour qu'il l'imitât ; elle parvint à le persuader. Des ennemis ayant envahi le royaume, le roi demanda à Guṇavarman s'il n'était pas contraire à la loi

---

(1) *Nan che*, table, p. 15 r°; k. 2, p. 3 r°; k. 78, p. 6 r°.

(2) Groeneveldt, *Notes*, dans *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I, pp. 135, 138.

(3) *T'oung pao*, x, 252.

(4) *Tripit. jap.*, 致, II, k. 3, pp. 15-16; cf. aussi Nanjio, *Catalogue*, appendice II, n° 79.

(5) Guṇavarman, on le verra plus loin, est mort à l'âge de 65 ans à la chinoise, et probablement en 431; ceci mettrait la mort du roi du Cachemire vers 396. Je tiens pour certain que le Ki-pin au Ve siècle est encore le Cachemire; cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 336; *B. E. F. E.-O.*, III, 340, note.

religieuse de lutter contre eux ; Guṇavarman répondit qu'on devait châtier les brigands ; le roi partit alors en guerre et remporta la victoire. Peu à peu le bouddhisme se répandit dans tout le royaume, et le roi, qui voulait entrer en religion, ne renonça à ce projet sur les instances de ses ministres qu'à la condition que dans le royaume entier on cesserait de mettre à mort des êtres vivants. La renommée de Guṇavarman s'était répandue au loin ; en 424, des bonzes chinois demandèrent à l'empereur d'inviter Guṇavarman à se rendre en Chine ; des messagers furent dépêchés à cet effet à Guṇavarman et au roi du Chö-p'o, 婆多伽 P'o-to-kia. A ce moment Guṇavarman s'embarqua ou s'était embarqué pour aller au Lin-yi (Champa) sur le navire du marchand 竺難提 Tchou Nan-t'i (l'Hindou Nandin) ; quand le vent fut favorable, il gagna Canton. Il arriva à Nankin en 431, et dut mourir quelques mois après, âgé à la chinoise de 65 ans (1). Voilà la version de l'hagiographie, et sans doute elle a quelque peu déformé pour le bon motif la vérité historique. Il n'en reste pas moins, si le Chö-p'o est bien Java, qu'entre la visite de Fa-hien qui en 414 trouve dans l'île si peu de bouddhistes que « ce n'est pas la peine d'en parler » (2) et l'arrivée de Guṇavarman à Nankin en 431, une active propagande avait dû s'exercer à Java en faveur de la Loi.

Ce n'est qu'au temps des Souei (589-618) que les textes attribuent une nouvelle mention d'un pays qui pourrait être Java. Dans le *T'ong tien* (3) et le *T'ai p'ing yu lan* (4), il y a des notices, à peu près semblables d'ailleurs, sur le pays de 杜薄 Tou-po, qui se trouvait dans le Tchang-hai, à l'est du Fou-nan. On y arrive après avoir voyagé sur mer plusieurs dizaines de jours. Les femmes y tissent des cotonnades à ramages. Sur l'île de Tou-po, il y a plus de dix villes royales, ou du moins dont les chefs prennent le titre de rois. On aurait entendu parler de ce pays au temps des Souei. Le nom du pays, Tou-po, rappelle celui du 闍婆 Chö-p'o, d'autant que 杜 *tou* se confond fréquemment avec 社 *chö* : ainsi 社婆 Chö-p'o, variante indiquée dans la *Nouvelle histoire des T'ang* pour 闍婆 Chö-p'o, est orthographié 杜婆 Tou-p'o dans

---

(1) Il est un peu surprenant, si Guṇavarman est mort l'année même de son arrivée à Nankin, qu'il ait pu faire toutes les traductions qui lui sont attribuées. Cependant il faut remarquer que celles de ces traductions pour lesquelles les catalogues nous ont conservé des indications exactes remontent bien à 431 (cf. *K'ai yuan che kiao lou*, dans *Tripiț. jap.*, 結, IV, p. 43 r°). M. Nanjio interprète le texte comme moi. Il n'y aurait donc pas à tenir compte de l'indication portée au tardif *Fo tsou t'ong ki* (*Tripiț. jap.*, 致, IX, p. 34 r°), selon laquelle Guṇavarman aurait procédé à des ordinations en 434. Dans le 僧史畧 *Seng che lio* qui date des Song (éd. jap. de 1883, k. 上, pp. 12 r°), il est question de cette cérémonie de 434, à laquelle des nonnes furent ordonnées en Chine pour la première fois, mais Guṇavarman n'est pas nommé.

(2) Legge, *Fa-hien*, p. 113.

(3) K. 188, pp. 24 v°-25 r°.

(4) K. 788, p. 17 r°.

Ma Touan-lin et dans l'édition lithographique du *T'ou chou tsi tch'eng* (1) ; le nom même de 杜薄 Tou-po est écrit 社薄 Chö-po dans l'une des éditions du *Tripiṭaka* et dans le *T'ai p'ing kouan yu ki* (2). D'ailleurs, que 杜薄 Tou-po soit ou ne soit pas une altération de 社薄 Chö-po, comme on ne peut guère identifier cette île de Tou-po qu'à Bornéo ou à Java (3), il est assez naturel, si le Chö-p'o est Java, d'y placer également le Tou-po. Mais, dira-t-on, comment se fait-il que la forme Chö-p'o, déjà connue au ve siècle et qu'on retrouve du viie au xiiie, ait été remplacée à la fin du vie par Tou-po (ou même Chö-po, écrit différemment) ? On pourrait répondre que cette orthographe nouvelle remonte peut-être à cette ambassade de 常駿 Tch'ang Tsiun en 607 qui nous a laissé une onomastique si particulière pour les mers du sud (4). Mais plutôt je crois que le nom du Tou-po est bien antérieur aux Souei. Selon le *T'ong tien*, le pays fut connu au temps des Souei ; d'autre part le *T'ai p'ing yu lan* dit emprunter au *T'ang chou* sa notice sur le Tou-po. Mais la notice du *T'ai p'ing yu lan* ne se retrouve ni dans le *Kieou t'ang chou* ni dans le *Sin t'ang chou*. Le passage du *T'ong tien* laisse d'ailleurs supposer que, puisqu'il prête la première connaissance de ce pays au temps des Souei, la notice qu'il a copiée devrait être empruntée au *Souei chou* ; il faudrait donc dans le *T'ai p'ing yu lan* lire *souei* au lieu de *t'ang* ; mais même dans cette hypothèse nous ne gagnons pas grand'chose, puisque dans le *Souei chou* il n'y a pas de notice sur le Tou-po. Seulement ici nous pouvons rapprocher le cas du Tou-po de celui du Pien-teou, du Tou-k'ouen, du Kiu-li, du Pi-song, tous royaumes dont le *T'ong tien* dit qu'ils furent connus au temps des Souei, et auxquels le *T'ai p'ing yu lan* consacre une notice qu'il emprunte, dit-il, au *Souei chou*, mais qui ne se retrouve pas dans le *Souei chou* actuel. Or nous savons de façon sûre que certains au moins de ces pays furent connus dès le iiie siècle, et très probablement par l'am-

---

(1) *Sing t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v° ; *Wen hien t'ong k'ao*, éd. de 1859, k. 332, p. 13 r° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 525 ; *T'ou chou tsi tch'eng*, éd. lith., sect. *Pien yi tien*, k. 97, art. du Koua-wa (Java), i, 1 v° (je n'ai pas actuellement à ma disposition l'édition princeps). Il semble que ce soit d'après le *T'ou chou tsi tch'eng* que Schlegel (*T'oung pao*, ix, 274) cite le *Sin t'ang chou*.

(2) Cf. *Tripiṭ. jap.*, 雨, vii, p. 49 r° ; *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 177, pp. 8 r°, 9 r°.

(3) D'Hervey de Saint-Denys (*loc. laud.*, p. 514) dit que le Chinois Yang Wen-houei, attaché à la Légation de Chine, mettait le Tou-po à l'île Panay des Philippines. C'est évidemment la direction à l'est du Fou-nan qui a seule motivé cette identification. Mais il me semble que les Chinois ne nommaient par rapport au Fou-nan que les pays où on se rendait par le Fou-nan, et ce n'a jamais été le cas des Philippines.

(4) Cette mission avait laissé une relation de son voyage au Tch'e-t'ou, le 赤土國記 *Tch'e t'ou kouo ki*, en 2 k. (*Sin t'ang chou*, k. 58, p. 13 v°) ; mais cet ouvrage a disparu, et je n'ai même jamais rencontré de citation qui en fût expressément tirée.

bassade de K'ang T'ai et Tchou Ying (1). Le nom de Tou-po nous est d'ailleurs encore fourni par une citation du 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche*, qui remonte probablement au IIIe siècle (2). Il me semble donc vraisemblable que la notice sur le pays de Tou-po est faussement rapportée au temps des Souei, et que Tou-po (ou Chö-po) n'est qu'un doublet de Tchou-po, facilitant d'ailleurs l'identification du Tchou-po au Chö-p'o, c'est-à-dire à Java ; toutefois cette hypothèse ne m'a pas paru offrir des garanties suffisantes pour bouleverser les données du *T'ong tien* et du *T'ai p'ing yu lan*, et c'est pourquoi, tout en proposant d'y retrouver le Tchou-po du IIIe siècle et en songeant à le placer à Java, j'ai laissé provisoirement à son rang traditionnel la notice sur le Tou-po. Ici encore je tiens à faire remarquer que si le Tou-po est sans doute

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 266, n. 2, en y ajoutant les citations du *Fa yuan tchou lin* (k. 36, dans *Tripit. jap.*, 雨, VII, p. 49).

(2) Cf. *Fa yuan tchou lin* (*loc. laud.*, p. 49 r°). J'avais admis (*B. E. F. E.-O.*, III, 266), à propos d'une citation du *Nan tcheou yi wou tche* que le *T'ai p'ing yu lan* donne sur le pays de 歌營 Ko-ying, qu'il s'agissait du *Nan tcheou yi wou tche* de 萬震 Wan Tchen ; or Wan Tchen vivait au IIIe siècle (cf. *Souei chou*, k. 33, p. 10). M. Chavannes (*J. A.*, nov-déc. 1903, p. 530) a signalé un texte curieux du *Lo yang kia lan ki*, d'où il semble résulter que ce pays de Ko-ying ne fut connu qu'à la venue en Chine de Bodhibhadra en 509 ; il doute donc que le pays de Ko-ying ait été cité dans le *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen. En effet, le *T'ai p'ing yu lan* (k. 780, p. 22 r°), dans sa citation empruntée au *Nan tcheou yi wou tche* sur ce pays de Ko-ying, ne dit pas que cet ouvrage soit de Wan Tchen; mon attribution était basée sur le passage du *Souei chou*. Dans un autre passage, en parlant du pays de 斯調 Sseu-tiao, le *T'ai p'ing yu lan* (k. 787, p. 13 v°) donne successivement un extrait du *Nan tcheou yi wou tche*, sans nom d'auteur, et un extrait du « *Nan fang yi wou tche* de Wan Tchen » (萬震南方異物志). Il semblerait donc bien qu'il s'agit de deux ouvrages différents, et cependant le doute subsiste. En effet le *Souei chou* (k. 33, p. 10), comme le *Sin t'ang chou* (k. 58, p. 13 v°), donnent à l'ouvrage de Wan Tchen le titre de *Nan tcheou yi wou tche*; de plus un passage sur les 烏滸 Wou-hou que le *T'ai p'ing yu lan* (k. 786, p. 10 v°) cite d'après le *Nan tcheou yi wou tche* se trouve antérieurement dans le commentaire de Li Hien au *Heou han chou* (k. 116, p. 3 r°) comme tiré du « *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen » ; diverses autres citations anciennes du « *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen » sont indiquées par 章宗源 Tchang Tsong-yuan au k. 6, p. 21 v° de son 隋書經籍志考證 *Souei chou king tsi tche k'ao tcheng*. Je n'ai d'ailleurs pas trouvé avant les T'ang d'indication sur un autre *Nan tcheou yi wou tche* que celui de Wan Tchen, ni même sur un *Nan fang yi wou tche*. A vrai dire, Bretschneider (*Botanicon Sinicum*, I, n° 544) parle d'un *Nan fang yi wou tche* de 房千里 Fang Ts'ien-li qui, cité dans le 齊民要術 *Ts'i min yao chou*, serait au plus tard du Ve siècle. Ceci d'ailleurs ne nous aiderait pas pour le cas du Ko-ying, puisque le Ko-ying n'aurait été connu qu'au VIe. Mais Bretschneider a dû faire erreur ; le *Ts'i min yao chou* est plein d'interpolations (cf. *Botanicon Sinicum*, I, p. 77) ; or l'ouvrage de Fang Ts'ien-li n'est mentionné ni dans les chapitres bibliographiques du *Souei chou*, ni dans le consciencieux supplément de Tchang Tsong-yuan ; il n'apparaît que dans l'*Histoire des T'ang* (*Sin t'ang chou*, k. 58, p. 14 r°), et Ma Touan-lin, qui le cite (k. 328, p. 28 v°), dit expressément que Fang Ts'ien-li vivait au temps des T'ang ; d'autre part l'époque des T'ang est trop tardive pour la notice sur le Ko-ying du *T'ai p'ing yu lan*. Enfin les pays qui apparaissent à côté du Ko-ying dans la notice de Bodhibhadra, ceux de Keou-tche (pour Kiu-li), de Souen-tien (pour Tien-souen), de Nou-tiao ou Sseu-tiao nous sont

le même que le Tchou-po, leur commune identification à Java est gênée par l'ancienne prononciation de 薄 *po*, avec gutturale finale.

Au VII[e] siècle, sous les T'ang, les informations se précisent. Mais avant d'examiner les notices de l'histoire officielle, je rappelle que le nom de Java se trouve très probablement dans Hiuan-tsang. Hiuan-tsang, qui n'est jamais venu en Indochine ni dans l'Insulinde, avait entendu parler dans l'Inde des pays de civilisation hindoue qui, à l'est de l'Inde, pratiquaient le bouddhisme. Il a été plusieurs fois question ici même de la liste qu'il en donnait : Çrīkṣetra, Kāmalaṅka, Dvāravatī, Içānapura, Mahācampa. Après le Champa, Hiuan-tsang indique un dernier nom, celui du royaume de l'île (洲) de 閻 摩 那 Yen-mo-na, au sud-ouest du Champa. Yen-mo-na, comme l'a déjà vu Julien, ne peut guère représenter qu'un mot sanscrit *yavana* (1). Il y a des Yavanas en Indochine ; les Laotiens et principalement les Younes sont des Yavanas pour les Siamois et les Birmans, ce qui amène ces derniers à placer au Laos la scène du *Milindapañho* ; dans les inscriptions chames, les Annamites sont appelés des Yavanas (2). Mais il n'y a aucune trace d'une importance politique des Laotiens au VII[e] siècle de notre ère, et d'autre part le Tonkin n'était pas un pays autonome, mais une simple province chinoise que Hiuan-tsang connaissait certainement sous son nom usuel de Kiao-tcheou. De plus le pays de Yen-mo-no est mis par Hiuan-tsang au sud-ouest du Champa au lieu que les Laotiens sont au nord-ouest et les Annamites au nord. Enfin, alors que Hiuan-tsang nomme seulement les autres pays en faisant suivre leur nom du mot 國 *kouo*, « royaume », ici il spécifie et intercale entre Yen-mo-no et *kouo* le mot 洲 *tcheou*, « île »,

---

connus depuis le III[e] siècle. Le Ko-ying (écrit 加 營 Kia-ying) est encore mentionné avec le Tchou-po, connu par la mission de K'ang T'ai au III[e] siècle, dans un passage du *T'ong tien* (k. 188, p. 26) qui remonte certainement à l'ouvrage de K'ang T'ai lui-même ou aux ouvrages contemporains qui ont puisé dans son récit. Il me semble que du texte du *Lo yang kia lan ki* on ne doit retenir que ceci : c'est qu'il n'y avait pas eu de relations officielles au temps des Han et des Wei entre le pays de Ko-ying et la Chine. Mais ce n'est pas à dire qu'aucun écrivain antérieur aux Leang n'eût entendu parler du Ko-ying ; les Chinois nous disent bien au X[e] siècle (*Sin wou tai che*, k. 74, p. 6 v°) que jusque-là le Champa n'avait pas eu de rapports avec la Chine, et à la fin du XIII[e] siècle, les Mongols découvrent Java, dont les textes chinois parlent déjà depuis mille ans ; les travaux de Schlegel sur Java ont montré combien il serait dangereux de toujours prendre de telles affirmations au pied de la lettre. En conséquence, je crois possible qu'un ouvrage du III[e] siècle mentionne le Ko-ying, et en tout cas je pense qu'il faut attribuer à Wan Tchen le passage sur le Tou-po cité dans le *Fa yuan tchou lin* ; si cette hypothèse était admise, il n'y aurait plus doute que le Tou-po fût identique au Tchou-po de K'ang T'ai.

(1) *Ta t'ang si yu ki*, k. 10, dans *Tripit. jap.*, 致, VII, p. 51 r°; Hiuan-tsang, *Vie*, p. 182; *Mémoires*, II, 83. Julien rapproche de Yen-mo-na la forme Ye-mei-ni (Ye-wei-ni est une inadvertance dans *B. E. F. E.-O.*, III, 341) qu'on trouve dans le *Fa yuan tchou lin* pour l'écriture des Yavanas.

(2) Cf. A. Bergaigne, *Inscript. sanscr. de Campā*, dans *Not. et Extr.*, t. XXVII, 1re partie, pp. 283-284; Mrs. Bode, *Sāsanavamsa*, Introd., p. 5.

dvīpa. Bien que la position de Java soit franc sud et non sud-ouest par rapport au Champa, il me paraît sûr que Yavanadvīpa est une altération de Yavadvīpa, et que cette île bouddhiste au nom hindou n'est autre que Java.

Nous arrivons maintenant au pays de 訶陵 Ho-ling nommé par Kia Tan, à cette île, la plus grande de celles des mers du sud, qui est à quatre ou cinq jours par mer à l'est de Fo-che en Sumatra. Ce pays de Ho-ling est l'objet d'une notice dans les deux *Histoires des T'ang*, et la *Nouvelle histoire des T'ang* nous donne ce renseignement précieux qu'il est aussi appelé 社婆 Chö-p'o ou 闍婆 Chö-p'o ; il y a donc toutes chances pour que ce soit là notre Chö-p'o du v[e] siècle, le Chö-p'o que nous retrouverons ensuite au temps des seconds Song. Schlegel cependant les sépare, et met le Ho-ling soit à Malacca même, soit sur le chenal qui sépare la côte malaise de l'île de Singapour, tandis que le Chö-p'o des seconds Song serait du côté de Kedah (1). Les textes se prêtent-ils à de telles solutions ?

M. Groeneveldt, qui les a étudiés le premier (2), et qui identifie le Ho-ling à Java, traduit ainsi les indications de l'*Ancienne histoire des T'ang* : « Ka-ling est situé sur une île dans l'océan méridional, il se trouve du côté oriental de Sumatra, du côté occidental de Bali ; vers le nord il a le Cambodge, et au sud la mer. » Et M. Groeneveldt interprète comme suit le passage de la *Nouvelle histoire des T'ang* : « Ka-ling est aussi appelé Java, il est situé dans l'océan méridional, à l'est de Sumatra et à l'ouest de Bali. Au sud il a la mer et du côté du nord se trouve le Cambodge. » Ces versions n'ont en apparence rien de choquant ; le Ka-ling de M. Groeneveldt est notre Ho-ling ; ce qu'il traduit par Sumatra est 婆利 P'o-li dans le texte chinois, et le pays qu'il identifie à Bali est appelé dans le texte chinois 墮婆登 T'o-p'o-teng : c'est M. Groeneveldt lui-même qui nous en avertit dans ses notes. Schlegel donna des textes à peu près la même traduction littérale que M. Groeneveldt, seulement estima que M. Groeneveldt avait tort, plaçant le P'o-li sur la côte orientale de Sumatra, de chercher le Ho-ling à Java, car « à l'est de cette côte se trouve la péninsule malaise et non Java ». Schlegel avait entre temps précisé la position du P'o-li, qui était selon lui l'actuel village de Pulau Puli sur la côte est de Sumatra, dans la principauté d'Asahan. A l'est d'Asahan, on trouve en effet la péninsule malaise, et c'est ce qui amena Schlegel à chercher le Ho-ling vers Malacca ; le Ho-ling d'autre part ayant le T'o-p'o-teng à l'est, le T'o-po-teng ne fut plus à Bali, mais du côté de Trengganu (3).

Malheureusement M. Groeneveldt, et Schlegel à sa suite, sont partis d'un formidable contresens : au lieu de mettre le P'o-li à l'ouest du Ho-ling et le T'o-p'o-teng à l'est, il faut renverser les termes ; c'est le T'o-p'o-teng qui est à l'ouest, et le P'o-li à l'est.

---

(1) *T'oung pao*, IX, 286 ; X, 290-291. Je reviendrai plus loin sur le détail de ces théories.

(2) *Notes on the Malay Archipelago*, dans *Essays relating to Indo-China*, 2[e] série, t. I, p. 138.

(3) *T'oung pao*, IX, 274, 276, 282, 285-286.

Le texte de l'*Ancienne histoire des T'ang* (1) est d'une limpidité parfaite : « Le royaume de Ho-ling se trouve sur une île dans les mers du sud ; à l'est il touche au P'o-li, à l'ouest au T'o-p'o-teng, au nord au Tchen-la ; au sud il est proche de l'océan ». Et la *Nouvelle histoire des T'ang* (2) dit non moins clairement : « Le Ho-ling s'appelle aussi 婆社 Chö-p'o ou 闍婆 Chö-p'o ; à l'est, il arrive au P'o-li, à l'ouest au T'o-p'o-teng; au sud, il longe la mer; au nord, c'est le Tchen-la. » Cette interprétation est si naturelle et s'impose à ce point que, en dépit de sa traduction antérieure, Schlegel l'a adoptée à deux reprises sans voir à quel point elle culbutait ses identifications : le T'o-p'o-teng, dit-il une fois en citant la *Nouvelle histoire des T'ang*, « avait le Ho-ling à l'est, le 迷黎車 Mi-li-tch'ö à l'ouest et la mer au nord » (3) ; « dans les livres de la dynastie T'ang, déclare-t-il ailleurs, il est dit que le P'o-li se trouvait à l'est du Ho-ling », et il renvoie au passage de son article sur le Ho-ling où il a dit exactement le contraire (4).

Mais cette rectification une fois faite, si le P'o-li était à Pulau Puli en Asahan, comment le Ho-ling, étant à l'ouest du P'o-li, pourrait-il être Java? C'est qu'en réalité il n'y a aucun motif de mettre le P'o-li à Pulau Puli, ni même à Sumatra. Les seules raisons qu'ait données M. Groeneveldt en faveur de son identification à Sumatra sont que tel est l'avis de tous les géographes chinois, et que la proximité du P'o-li et des îles Nicobar est une preuve suffisante du bien-fondé de leur opinion (5). Mais quels sont donc tous ces géographes ? Des compilateurs tardifs, comme les auteurs du *Ying houan tche lio*, qui vivaient au XIXe siècle (6). Quant à la valeur de leurs identifications, il suffit de remarquer qu'ils acceptent sans conteste la localisation du Lang-ya-sieou (Tenasserim) à Ceylan, imaginée au temps des Ming, qu'ils adoptent sans mot dire la forme fautive 毘伽黎 P'i-kia-li du *T'ai p'ing yu lan* au lieu de Kia-p'i-li afin d'y retrouver le nom du Bengale, et qu'ils mettent à Batavia le 毘騫 P'i-k'ien qui se trouvait certainement sur le continent (7). Quant à la promixité du P'o-li et des îles Nicobar,

---

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 v°. Voici le texte : 訶陵國在南方海中洲上居東與婆利西與墮婆登北與眞臘接南臨大海.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 v°. Le texte est : 訶陵亦曰社婆曰闍婆在南海中東距婆利西墮婆登南瀕海北眞臘. Ce texte a été correctement rendu d'après des compilations plus récentes par d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie, Méridionaux*, pp. 525-526) et par M. de Rosny (*Les peuples orientaux*, p. 141).

(3) *T'oung pao*, IX, 284. Le passage en question est tiré du *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r°.

(4) *T'oung pao*, II, II, 118.

(5) Groeneveldt, *Notes*, p. 207.

(6) Je n'ai pas trouvé un seul texte ancien, fût-il seulement de la dynastie des Ming, où cette identification fût proposée, et, même s'il y en a, on ne doit pas oublier qu'au temps des Ming (1368-1644) on n'avait plus entendu parler du P'o-li depuis au moins quatre siècles.

(7) *Ying houan tche lio*, éd. g^d^ format, k. 2, p. 33 v°.

elle ne ressort pas du tout des textes chinois. Le pays que M. Groeneveldt identifie aux Nicobar est appelé en chinois le pays de 羅刹 Lo-tch'a, ce qui vraisemblablement signifie pays des Rakṣasas (1). « Ce fut là pendant longtemps, dit M. Groeneveldt, le nom des îles Nicobar, probablement à cause de la sauvagerie et de la mauvaise réputation de leurs habitants ». Schlegel dit aussi que ce nom de Lo-tch'a est celui sous lequel les îles Nicobar ont généralement été connues des Chinois, et sa note a passé dans la plus récente édition de Marco Polo (2). Mais cette identification est hautement improbable. Les seuls textes que nous ayons sur ce pays de Lo-tch'a remontent à la mission de Tch'ang Tsiun au Tch'e-t'ou en 607 ; il est dit dans un passage que cette mission alla jusqu'au pays de Lo-tch'a, dans un autre que c'est par cette mission que le pays de Lo-tch'a entra en relations avec la Chine. Comme renseignements sur la population, nous apprenons que les habitants du Lo-tch'a sont des sauvages horribles à la peau noire et aux cheveux rouges, qu'ils viennent sur les côtes du Champa vendre des lentilles de verre, mais qu'ils ne font ce commerce que la nuit, et que le jour ils se cachent le visage. Enfin le Lo-tch'a est toujours mis à l'est du P'o-li (3). Tout dans ces textes va contre l'identification du Lo-tch'a aux îles Nicobar. Quelle que soit la véritable situation du Tch'e-t'ou, et surtout si c'est le Siam, les envoyés chinois de 607 n'ont pas dû aller au-delà du détroit de Malacca. Les îles Nicobar et Andaman apparaissent d'ailleurs dans les pélerins bouddhistes sous le nom de Pays des hommes nus, et il suffit de lire le récit d'Yi-tsing (4) pour se convaincre que ces sauvages qui venaient à la nage à bord des navires pour échanger des noix de coco contre du fer n'étaient pas des navigateurs de taille à aller faire du commerce au Champa. Enfin même en admettant que le P'o-li soit Sumatra, les îles Nicobar ne sont pas à l'est de Sumatra. M. Groeneveldt se tire d'affaire en disant que ces erreurs « se rencontrent fréquemment dans les temps anciens » (5) ; Schlegel corrige « est » en « ouest » (6), et on ne voit pas d'ailleurs ce qu'il y gagne, car les Nicobar ne sont pas à l'ouest de Sumatra, mais au nord-ouest. Mais on voit de reste quelle est la valeur de l'identification elle-même et ce qu'on peut tirer de cette proximité du Lo-tch'a pour mettre le P'o-li à Sumatra. Schlegel de son côté n'a pas

---

(1) Au XVIIe siècle, ce nom fut appliqué aux Russes d'Albasine ; cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 686.

(2) Groeneveldt, *Notes*, p. 207 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, IX, 178 ; Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 308.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v° ; *T'ong tien*, k. 188, p. 22 v° ; *T'ai p'ing yu lan*, k. 788, p. 16 r°. C'est le texte du *Sin t'ang chou* qui est reproduit dans le *Wen hien t'ong k'ao* (k. 321, p. 23 r°) ; contrairement à la traduction de d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie, Méridionaux*, p. 460), il n'y est pas du tout question d'une ambassade du Lo-tch'a qui aurait accompagné à son retour la mission de Tch'ang Tsiun.

(4) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 120-121.

(5) *Notes*, p. 207.

(6) *T'oung pao*, IX, 177, 178 ; II, II, 335.

produit d'autres raisons que celles de M. Groeneveldt. C'est partant de la situation du P'o-li à Sumatra qu'il supposa qu'il fallait retrouver cet ancien pays dans un village de Pulau Puli qui se trouve aujourd'hui sur la côte nord de Sumatra, dans la principauté d'Asahan ; puis après avoir émis cette hypothèse en 1898, il la supposa démontrée et y renvoya, sans rien ajouter de nouveau, dans ses travaux subséquents ([1]). Dans son remarquable article sur Sumatra écrit pour l'*Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, M. Rouffaer a fait bonne justice de cette identification d'un pays connu au v[e] et au vi[e] siècle avec un obscur village moderne, sur la seule foi de l'analogie phonétique ([2]). Cette analogie d'ailleurs n'est pas si parfaite qu'on pourrait croire à première vue : il serait anormal que *p'o* transcrivît une syllabe à voyelle autre que *a*. On doit donc absolument renoncer à mettre le P'o-li à Sumatra, et comme le P'o-li est à l'est de la grande île de Ho-ling ou Chö-p'o qui est elle-même à l'est de Fo-che en Sumatra, nous sommes tout naturellement amenés à faire de Ho-ling Java, et à chercher le P'o-li à l'est de Java ; or il est bien connu que l'île à l'est de Java s'appelle, de nos jours encore, Bali ([3]). Cette identification soulève-t-elle de graves objections ? Dans un article consacré à ces îles qu'Yi-tsing énumère dans les mers du sud et dont nous avons déjà eu l'occasion de parler à propos des pays k'ouen-louen, Schlegel prête à M. Kern cette opinion que l'île de 婆 里 P'o-li mentionnée par Yi-tsing ne peut pas être Bali, parce que Bali est un pays « où Yi-tsing n'alla jamais, et dont même il n'entendit jamais parler » ([4]). Je ne sais si telle est bien l'objection soulevée par M. Kern ; en tout cas, et si aucune raison n'est donnée à l'appui, je n'en vois pas la valeur. Qu'Yi-tsing ne soit pas allé à Bali, c'est exact ; mais aucun indice, je crois, ne nous permet de restreindre à la péninsule malaise et à Sumatra, comme le veut Schlegel, la liste des pays qu'Yi-tsing a connus par ouï-dire. Dans cette énumération de onze îles, qu'y aurait-il de surprenant à ce qu'on vît figurer Bali à côté du Ho-ling, c'est-à-dire de Java ?

Les renseignements chinois sur ce pays de P'o-li ([5]) commencent au temps des Leang (502-556). Le P'o-li est représenté comme situé sur une île à deux

---

([1]) *T'oung pao*, ix, 276, 282, 290 ; II, ii, 337.

([2]) *Encyclopædie*, t. ii, p. 202. M. Rouffaer, qui ne soupçonnait naturellement pas l'erreur de traduction successivement commise par M. Groeneveldt et par Schlegel, a cherché de son côté une explication qui tombe dès que le P'o-li n'est plus à Sumatra.

([3]) L'identification du P'o-li à Bali a été déjà proposée par M. de Rosny ; cf. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 457 ; de Rosny, *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois*, p. 141.

([4]) *T'oung pao*, II, ii, 118. M. Kern s'est exprimé à ce sujet dans la *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* de 1897 ; je regrette bien vivement de ne pas avoir eu son article à ma disposition.

([5]) Il ne faut pas confondre ce pays de P'o-li avec un pays de 蒲 利 Po-li que nomme Ma Touan-lin (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 11 r° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*,

mois de route au sud-est de Kouang-tcheou (1); pour traverser le territoire d'est en ouest, il faut 50 jours; du nord au sud, 20 jours; il y a 136 villages. Les hommes ont les cheveux frisés; ils portent une pièce d'étoffe de coton, qu'ils enroulent horizontalement autour de la taille (2); le roi se vêt d'étoffes bigarrées, porte un diadème orné de toutes sortes de joyaux, siège sur un trône d'or; les filles d'honneur qui l'entourent sont parées de bijoux (3). Le nom de famille du roi est Kauṇḍinya; il envoie une ambassade en 517; une autre

---

Méridionaux, p. 515); ce second nom de Po-li est probablement fautif pour 薄剌 Po-la qu'on trouve dans le *T'ong tien* (k. 188, p. 25 r°); le *T'ai p'ing yu lan*, k. 788, p. 17 v°, écrit 薄刺 Po-ts'eu.

(1) Le texte dit (*Leang chou*, k. 54, p. 6 v°): 婆利國在廣州東南海中洲上. D'Hervey de Saint-Denys (*loc. laud.*, p. 457) a compris: « Le royaume de P'o-li est situé dans une île de la mer du midi, à l'orient de Kouang-tcheou »; mais je crois que la phrase doit être coupée après 南 *nan* et non avant.

(2) Tel est le texte du *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 1 v°): 男子皆拳髮被古貝布橫幅以繞腰. On voit clairement qu'il s'agit du sarong. Dans le texte même du *Leang chou* (k. 54, p. 6 v°), on a la phrase suivante: 其國人披吉貝如帊及爲都縵, ce que M. Groeneveldt (*Notes*, p. 204) a traduit par: « Les gens de ce pays se servent de coton pour leurs habits et en font aussi des sarongs ». Schlegel (*T'oung pao*, IX, 198-200) conteste cette interprétation; il dit qu'on regarde généralement 都縵 *tou-man* comme synonyme de 干縵 *kan-man* (ou 干漫 *kan-man*, ou 敢曼 *kan-man*), et qu'on identifie le *kan-man* au sarong, mais que ces opinions sont erronées; le *kan-man* serait le *kĕmban*, « cache-seins » des femmes, et le *tou-man* transcrirait probablement l'arabe *tûlbent*, « turban ». Schlegel traduit donc: « Les gens de ce pays portent du coton comme fichus et en font aussi des turbans ». L'interprétation proposée par Schlegel pour *kan-man* n'est pas défendable (cf. *B. E. F. E.-O.* III, 268). Quand au *tou-man*, son identité avec le *kan-man* est attestée par un passage formel du *Leang chou* (k. 54, p. 2 r°; cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 260) sur le Lin-yi (Champa): « Hommes et femmes, prenant horizontalement une pièce de coton, s'en entourent le bas du corps à partir de la taille; c'est ce qu'on appelle le *kan-man* ou *tou-man* ». La difficulté, dans le passage du *Leang chou* sur les vêtements du P'o-li, vient du sens de 帊 *p'a*, qui est généralement un « fichu »; mais je crois qu'il faut ici le prendre au sens de « pièce d'étoffe », « bande d'étoffe » non taillée; c'est par le mot 帨 *chouei*, à peu près synonyme de *p'a*, que les voyageurs chinois du XVe siècle ont désigné le *sarong* (cf. *Si yang tch'ao kong tien lou*, k. 上, p. 15 v°; Schlegel, *loc. laud.*, p. 199, citant le *Ying yai cheng lan*). Le sens de la phrase du *Leang chou* me paraît donc être: « Les gens de ce pays jettent sur eux une bande d'étoffe de coton dont ils font un *tou-man* (sarong). »

(3) Le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 1 v°) donne à peu près les mêmes renseignements que les autres ouvrages qui parlent du P'o-li, mais y mêle cette phrase: « Les gens ont le corps noir, les cheveux rouges et frisés, des griffes d'épervier et des dents de fauves ». C'est ce qui a fait dire à Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 331) que le roi et son entourage immédiat étaient immigrés de l'Inde et qu'à eux seuls se rapportaient les renseignements sur les riches ornements de la cour; les habitants du pays auraient été au contraire des Battaks barbares. Il n'est plus question des Battaks pour P'o-li, mais il n'en reste pas moins surprenant de voir juxtaposer des informations aussi peu conciliables à propos d'un même état. Je crois que le texte du *Sin t'ang chou* est fautif; dans le paragraphe qu'il consacre au P'o-li, il est question du pays de Lo-tch'a; or la phrase sur les gens aux griffes d'épervier et aux dents de fauves, qui n'est dans aucun des paragraphes que le *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 1 v°), le *T'ong tien* (k. 188, p. 18 v°), le *T'ai p'ing yu lan* (k. 787, p. 14 r°) consacrent au P'o-li, se retrouve au contraire mot pour

vient à la cour en 522. On disait que la femme du roi Çuddhodana était une fille de ce pays. Voilà ce que nous apprend l'*Histoire des Leang* (1); c'est assez pauvre. Nous voyons néanmoins qu'il s'agit d'un état hindouisé et de civilisation assez avancée. La direction du sud-est à partir de Canton n'est pas absolument celle de Bali, mais c'est encore moins celle de Sumatra. Les distances d'est en ouest et du nord au sud sont inexplicables ; ce sont d'ailleurs celles sur lesquelles les textes chinois d'une façon générale contiennent le plus d'erreur ; si on les accepte, il n'y a qu'une solution qui puisse être en accord avec une aussi vaste étendue : c'est l'identification du P'o-li à Bornéo. Il fut ensuite question du P'o-li au temps des Souei, sans doute à la suite de la mission de Tch'ang Tsiun au Tch'e-t'ou en 607 ; une ambassade vint en 616. Quand on se rend dans ce pays, dit l'*Histoire des Souei* (2), en partant du Kiao-tche (Tonkin) on va au sud et on passe par le Tch'e-t'ou et le 丹丹 Tan-tan ; pour traverser le P'o-li d'est en ouest il faut 4 mois, et du nord au sud 45 jours. Le Tch'e-t'ou est généralement placé au Siam ; j'ai déjà dit que la mer étant mise au nord du Tch'e-t'ou, l'identification du Tch'e-t'ou au Siam rencontrait de ce chef une sérieuse difficulté. Le Tan-tan n'est pas très connu par ailleurs : il envoya des ambassades en 528 et en 535 (3) ; si nous admettons que c'est aussi là le 單單 Tan-tan du temps des T'ang, il est dit que ce pays se trouve au sud-est de Hai-nan et à l'ouest du pays inconnu de 多羅磨 To-lo-mo, et qu'il envoya des ambassades dans les années 666-669 (4) ; c'est peut-être là enfin l'île de 呾呾 Ta-ta (anc. * Tat-tat) d'Yi-tsing (5). Bretschneider, en raison sans doute de la grande étendue donnée au P'o-li par l'*Histoire des Leang* et l'*Histoire des Souei*, avait émis l'idée fort défendable que le P'o-li était Bornéo ; en conséquence, il proposait de mettre le Tan-tan aux îles Natuna (6).

---

mot dans les notices spéciales que certains de ces ouvrages donnent sur le Lo-tch'a (*T'ong tien*, k. 188, p. 22 v° ; *T'ai p'ing yu lan*, k. 788, p. 16 r° ; cf. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 489). Il est constant d'ailleurs que cette notice du *Sin t'ang chou* est assez peu soignée ; quand par exemple, à la phrase suivante, le *Sin t'ang chou* dit qu'avec les fleurs de l'arbre à coton on fait des étoffes, et ajoute : 粗曰貝精曰氎, il est évident qu'il faut, suivant en cela le texte du *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 1 v°), ajouter 古 *kou* après le premier 曰 *yue* et 白 *po* après le second, pour avoir les deux noms *kou-pei* (ou *ki-pei*) et *po-tie* que les Chinois ont donnés aux étoffes de coton.

(1) *Leang chou*, k. 54 pp. 6 v°-7 r°. On retrouve à peu près le même texte dans le *Nan che*, k. 78, p. 6 v°.

(2) *Souei chou*, k. 82, p. 4 r°.

(3) *Leang chou*, k. 54, p. 5 v°.

(4) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.

(5) Takakusu, *A Record*, pp. XLVIII, 10 ; l'argumentation de Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 116) n'est nullement décisive. Il sera question plus loin d'une forme 旦旦 Tan-tan, qui servirait d'intermédiaire entre l'orthographe d'Yi-tsing et celles des histoires canoniques.

(6) Bretschneider, *On the knowledge possessed by the ancient Chinese* (n'ayant pas ce mémoire, j'en parle pour l'île Tan-tan d'après Schlegel, *T'oung pao*, X, 459).

Schlegel, partant de sa localisation du P'o-li à Sumatra, a cherché au contraire le Tan-tan dans la péninsule malaise, et ne rencontrant là aucun nom pour appuyer son hypothèse, il a cru retrouver le Tantan dans le mystérieux Dondin qu'au XIVe siècle Odoric de Pordenone met entre Ceylan et la Chine : immédiatement il propose de ce nom quatre étymologies par des mots malais signifiant « ornement », « tige », « couleur du vêtement », « taupe » ([1]). Comme le P'o-li n'est certainement pas Sumatra, ces hypothèses de Schlegel perdent toute base, et il est inutile d'y insister.

Ainsi les données du temps des Leang et des Souei, si elles portent bien à chercher le P'o-li droit au sud de Canton, seraient plutôt en faveur de Bornéo que de Bali. Les notices des *Histoires des T'ang* ([2]), qui doivent en partie remonter à une ambassade du P'o-li venue à la cour en 630, attribuent elles-mêmes au P'o-li plusieurs milliers de *li* du nord au sud. Mais si ces informations ne laissent pas de surprendre, il nous est dit d'autre part de la façon la plus formelle que c'est au P'o-li qu'on arrive à l'est du Ho-ling, et Bornéo est au nord et un peu au nord-est de Java, non à l'est. Enfin la *Nouvelle histoire des T'ang* nous fournit une indication qui, elle aussi, désigne beaucoup plus nettement Bali que Bornéo : P'o-li, est-il dit, s'appelle aussi 馬禮 Ma-li. Schlegel a cru devoir séparer ces deux noms de P'o-li et de Ma-li donnés à un même pays, et tandis qu'il retrouvait l'ancien P'o-li dans l'obscur village de Pulau Puli, il supposa que Ma-li était fautif pour 馬禮游 Ma-li-yeou, une forme possible, quoique sans exemple, de Malāyu ; du même coup la question controversée du Malāyu était résolue, et puisque c'était un autre nom de P'o-li identifié à Pulau Puli en Asahan, le Malāyu était en Asahan ([3]). Mais P'o-li n'étant pas Pulau Puli, la forme conjecturale Ma-li-yeou amenée par la proximité probable du Malāyu tombe d'elle-même, et dans ce nom de Ma-li il est beaucoup plus naturel de ne chercher qu'une autre transcription de Bali ; nous avons vu que la forme Ma-li pour Bali était encore attestée au XIIIe et au XVIIe siècle ([4]). C'est pour ces raisons que, tout en admettant la possibilité de l'hypothèse de Bretschneider en faveur de Bornéo, je crois plus vraisemblable de situer le P'o-li à Bali : en dehors de la parfaite concordance phonétique des deux noms, l'île de P'o-li sera bien ainsi à l'est du Ho-ling, si le Ho-ling est Java.

([1]) *T'oung pao*, X, 459-463 ; cf. Cordier, *Odoric de Pordenone*, pp. 237-239. Le rapprochement Tan-tan = Dondin semble d'ailleurs avoir été déjà fait antérieurement à l'article de Schlegel (cf. Takakusu, *A Record*, p. XLVIII), mais je ne sais par qui.

([2]) Les renseignements qui suivent sont tirés du *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 vo, et du *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 vo.

([3]) *T'oung pao*, IX, 290-292. J'aurai à revenir plus loin sur ce nom de Malāyu.

([4]) Cf. *supra*, p. 270, n. 6.

([5]) Si le P'o-li était cependant Bornéo, peut-être pourrait-on rapprocher du nom de famille Kiao-tch'en-jou (généralement Kauṇḍinya) que les Chinois donnent au roi du P'o-li le nom un

Pour ce qui est du nom même de ce dernier pays, celui que les Chinois lui donnèrent au début de la dynastie T'ang et qu'il garda pendant deux siècles est Ho-ling. C'est sous ce nom de Ho-ling que nous trouvons des ambassades en 640 ou 648, en 666, 767, 768, 813 ou 815, 818 (1); les *Histoires des T'ang* nomment 訶陵 Ho-ling parmi les pays que l'habile conduite de 韋臯 Wei Kao vis-à-vis du prince du Nan-tchao à la fin du VIIIe siècle amena à rendre hommage à la Chine (2); Yi-tsing cite le Ho-ling parmi les îles des mers du sud (3), et dans ses *Religieux éminents* il est question à diverses reprises de moines qui entre l'Inde et la Chine se sont arrêtés au Ho-ling (4). Un texte isolé du *Song kao seng tchouan* donne comme synonyme de Ho-ling une forme 波淩 Po-ling, dont il est difficile de voir l'origine (5). La restitution la plus vraisemblable du nom a été proposée depuis longtemps par Mayers : le pays aurait été colonisé par des émigrants venus de la côte orientale de l'Inde, et devrait son nom de Ho-ling à la patrie de ses civilisateurs, le Kaliṅga (6). Mais la *Nouvelle histoire des T'ang* a raison de dire que ce pays de Ho-ling était aussi appelé Chö-p'o. Nous avons retrouvé ce nom de 闍婆 Chö-p'o dans les informations que les envoyés du P'iao, c'est-à-dire de la Birmanie, donnèrent aux Chinois au plus tôt dans les premières années du IXe siècle (7). C'est sous le nom du Chö-p'o et non plus du Ho-ling, que l'*Ancienne histoire des T'ang* et le *Ts'ö fou yuan kouei* enregistrent une ambassade de 820 et que le *Ts'ö fou*

---

peu étrange du roi Kuṇḍaṅgga qui se trouve dans une ancienne inscription de Koetei déchiffrée par M. Kern, (cf. Kern, *Over de opschriften uit Koetei*, dans *Versl. en Meded. Afd. Letterk.*, 2e série, t. XI, p. 187). Le nom de Kauṇḍinya n'est pour l'identification qu'un indice assez peu concluant. On le rencontre aussi au Fou-nan, et M. Finot vient de le retrouver sur une inscription de Mi-son de 657 A. D.

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 v°; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r°; *T'ang houei yao*, k. 100, p. 2 v°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, pp. 9 r°, 16 r°; k. 972, pp. 3 r°, 7 r° et v°. Comme je ne fais pas une monographie du Ho-ling ou Chö-p'o, je me suis borné à indiquer les ambassades dont j'ai rencontré l'indication, mais il peut y avoir des omissions; je n'ai pas cru utile de discuter non plus les dates pour lesquelles il peut y avoir doute, comme 640 ou 648, 813 ou 815; ces questions de détail n'ont pas grand'chose à voir avec l'identification du pays, qui est ici seule en question.

(2) *Kieou t'ang chou*, k. 140, p. 2 r°; *Sin t'ang chou*, k. 158, p. 2 r°. Je pense qu'il s'agit bien ici de notre Ho-ling des mers du sud. Wei Kao était gouverneur du Sseu-tch'ouan, et la phrase serait à interpréter de la manière suivante : c'est grâce à la conduite de Wei Kao que le Nan-tchao fit la paix avec la Chine; à la suite de cette soumission, le royaume de P'iao (Birmanie) envoya des ambassades à la cour, et nous avons vu que les gens du P'iao avaient représenté comme un de leurs pays vassaux le Chö-p'o, qui est le même que le Ho-ling; cf. *supra*, pp. 153, 156, 224.

(3) Cf. Takakusu, *A Record*, pp. XLVII, 10.

(4) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, à l'index, *s. v.* Ho-ling.

(5) *Tripit. jap.*, 致, IV, p. 75 v°; Chavannes, *loc. laud.*, p. 60.

(6) Mayers, *Chinese explorations*, dans *China Review*, IV, 184.

(7) Cf. *supra*, pp. 156, 224-225.

yuan kouei en indique une de 831 (1). Il semble que les Chinois, dans les derniers temps de la dynastie T'ang, aient appelé à nouveau ce pays de l'ancien nom qu'ils lui donnaient au ve siècle et qu'il portera désormais jusqu'à la fin du XIIIe (2).

A l'exception de Pauthier, qui contre toute syntaxe interprétait Chö-p'o par la « Double porte des matrones » (3), tout le monde, je crois, a vu dans ce nom une transcription. Wells Williams, trompé peut-être par l'interprétation courante du début de la notice du P'iao dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (4), chercha en Birmanie, et restitua Ava (5) ; c'est cette même explication qu'en 1892 encore M. Giles adopta dans son dictionnaire (6). Entre temps, une faute d'impression sans doute avait fait dire à d'Hervey de Saint-Denys que le pays de Lang-ya-sieou était dans l'île d'Ava (7), et la phrase a été religieusement reproduite dans l'une des observations que les éditeurs des *Essays relating to Indo-China* ont jointes aux *Notes* de Groeneveldt (8). Mais Ava est hors de question : outre que phonétiquement les deux noms de Chö-p'o et d'Ava ne peuvent être ramenés l'un à l'autre, il ne faut pas oublier qu'Ava n'a été fondé que dans la seconde moitié du XIVe siècle (9). D'ailleurs Stanislas Julien, d'Hervey de Saint-Denys, M. Groeneveldt, M. de Rosny étaient d'accord pour voir dans Chö-p'o Java (10). Phonétiquement, et si on admet une prononciation Java avec palatale sonore (pron. Djava), ce qui est en fait la prononciation indigène moderne, la transcription Chö-p'o est rigoureusement exacte. Il est vrai que M. Kern, selon Schlegel, ne placerait qu'au XIIIe siècle le passage de

---

(1) *Kieou t'ang chou*, k. 16, p. 4 r°; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 972, pp. 7 v°, 9 r°.

(2) Cette hypothèse a pour elle l'absence du nom de Chö-p'o dans la notice du *Kieou t'ang chou* sur le Ho-ling; or cette notice s'arrête à 818. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer à propos du Champa que, si les deux *Histoires des T'ang* couvrent en théorie exactement le même laps de temps, les notices sur les pays étrangers du *Kieou t'ang chou* ne descendent parfois pas aussi bas que celles du *Sin t'ang chou*; cf. *supra*, pp. 196-197. Dans la seconde moitié du IXe siècle, on trouve encore le nom du Chö-p'o dans le *Man chou* (k. 6, p. 5 r°) : il est question d'un endroit mal déterminé, situé vraisemblablement sur le golfe du Siam, et où les gens du 婆羅門 P'o-lo-men (pays des Brahmanes, l'Inde), du 波斯 Po-sseu (Perse), du Chö-p'o, du 勃泥 P'o-ni (Bornéo, dont c'est la plus ancienne mention sous ce nom) et du K'ouen-louen viennent faire le commerce.

(3) Pauthier, *Le Livre de Marco Polo*, II, 559.

(4) Cf. *supra*, p. 174, n. 6.

(5) Wells Williams, *A Syllabic dictionary of the Chinese language*, p. 704.

(6) Giles, *A Chinese-English Dictionary*, p. 958.

(7) *Ethnographie, Méridionaux*, p. 456.

(8) *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I, p. 138.

(9) Cf. Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Ava.

(10) D'Hervey de Saint-Denys (citant Julien), *Ethnographie, Méridionaux*, p. 494; Groeneveldt, *Notes*, pp. 135, 138 ss.; de Rosny, *Les peuples orientaux*, pp. 135 ss.

Yava à Java (pron. Djava) (1). Etranger à la philologie malayo-polynésienne, je n'ai pas d'opinion à exprimer à ce point de vue ; mais s'il est prouvé que le Chö-p'o est Java, il faudra bien admettre que la forme Java est plus ancienne qu'on ne suppose ; or on verra que pour le temps des Song tout au moins, c'est-à-dire du Xe au XIIIe siècle, le doute ne semble pas possible (2).

Il n'y a d'ailleurs aucune raison d'adopter pour Chö-p'o une autre restitution que Java. Schlegel a soutenu qu'il fallait lire Japā ou Javā, nom sanscrit de la rose de Chine (*Hibiscus Rosa sinensis*). Le seul argument positif qu'il ait produit à l'appui de cette opinion est que dans le 乾淳歲時記 *K'ien tch'ouen souei che ki*, ou *Livre des saisons de la période k'ien-tch'ouen* (3), on trouvait un nom de plante *chö-p'o* qui ne pouvait être que le sanscrit *japā*, « rose de Chine ». Bien que le texte en question donne seulement le nom de la plante sans aucune indication et encore que la rose de Chine soit plus généralement connue sous le nom de 扶桑 *fou-sang* (4), il est en effet très possible que cette plante *chö-p'o* soit la *japā* ; mais il ne s'ensuit nullement que l'on doive adopter la même restitution pour le nom de l'état de Chö-p'o. Un nom *java* dérivé de *yava* et un mot *japā* ou *javā* ne pourraient être différenciés dans les transcriptions chinoises que si, tous deux étant très usuels dans les textes religieux, on leur avait arbitrairement assigné, pour les distinguer, des caractères de transcription différents ; il n'en est rien ici, et les caractères chinois pouvant répondre aux deux formes, c'est dans le pays même qu'il faudra chercher quelle restitution doit être la bonne. C'est bien à ce point de vue d'ailleurs que se plaçait Schlegel ; pour lui Javā, nom de la rose de Chine, ne devait pas être regardé seulement comme l'original du Chö-p'o chinois, mais aussi comme l'étymologie du nom même de Java. A l'interprétation ordinaire par « millet », il opposait que le millet n'est pas appelé en malais *java* (pron. *djava*), mais *randa java*, « veuve de Java », où

---

(1) Cf. *supra*, p. 268, n. 3.

(2) Même si la forme Yava est attestée jusqu'à une date relativement basse, n'est-il pas possible que Yava et Java aient coexisté ? Le changement de *y* en *j* est usuel dans les prâcrits (cf. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, § 252), et on trouve dans les textes sanscrits *javanikā* à côté de *yavanikā* (cf. S. Lévi, *Le Théâtre indien*, p. 348) ; aux indianistes de dire si on ne peut avoir de même Java à côté de Yava.

(3) *T'oung pao*, IX, 283, n. 39. La citation en question est tirée du *P'ei wen yun fou*, k. 20 下, p. 85 r° ; l'ouvrage lui-même m'est inconnu. Schlegel a pris *k'ien-tch'ouen* pour le nom de l'auteur ; c'est certainement un nom de période. Peut-être s'agit-il du *nien-hao* de *k'ien-tch'ouen* qui fut pris par l'empereur Li-tsong (1225-1264) (cf. le 紀元編 *Ki yuan pien* incorporé au 李氏五種 *Li che wou tchong*, k. 下, p. 3 r°) ; cependant c'est assez surprenant, car ce *nien-hao* ne fut pratiquement pas employé. Je ne connais pas d'autre *nien-hao* de *k'ien-tch'ouen*. On pourrait songer également à une réunion, assez usuelle, de deux *nien-hao* en un seul ; en ce cas, il s'agirait probablement des périodes 乾道 *k'ien-tao* (1165-1173) et 淳熙 *tch'ouen-hi* (1174-1189) de l'empereur Hiao-tsong.

(4) Cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, III, n° 568.

java lui-même ne désignait pas plus le millet qu'il ne désigne le tamarin dans le nom malais de cet arbre, *asam java*, « amer de Java ». L'étymologie de Chö-p'o par Javā, « hibiscus », s'applique si bien selon Schlegel à Java même qu'il dit que Chö-p'o, employé seul, « désigne toujours Sumatra ou Java mineure », et que c'est Ta Chö-p'o, le « Grand Chö-p'o », qui désigne l'île de Java proprement dite (1). Ainsi Chö-p'o ne serait pas étymologiquement différent de Java, et si Chö-p'o doit être interprété par hibiscus, c'est en tant que le nom même de l'île de Java signifie hibiscus. Voilà du moins l'opinion que soutenait Schlegel en 1898. Seulement on dut lui faire remarquer qu'il oubliait la forme *yavadvīpa* des textes sanscrits, elle-même inséparable du moderne *java*, et que d'ailleurs il avait parfaitement tort de croire que *java* était inconnu dans les îles comme nom du millet; il lui eût suffi pour s'en convaincre de lire les premières pages du *Java* de Veth. Comme d'autre part les théories de Schlegel l'amenaient peu à peu à chercher le Chö-p'o sur la péninsule malaise, il changea sans bruit ses positions, et en 1899 il déclarait que les Hindous avaient nommé Java Yavadvīpa, l'île du millet, alors qu'ils appelaient la péninsule malaise « Djavâ vâṭa » (Javāvāṭa), le Jardin des Hibiscus (2). Mais ne voit-on pas que cette distinction n'a été inventée que pour sauver un morceau au moins de la théorie? Ce nom de Japā ou Javā, « hibiscus », n'est attesté par aucun texte comme ayant jamais été employé pour désigner la péninsule malaise, et le nom de Chö-p'o, ainsi que nous le verrons plus loin, étant de façon sûre appliqué à l'île de Java au temps des Song (xe-xiiie siècles), c'est, en l'absence de tout indice contraire, Java et Java seul qu'il faut restituer comme original de Chö-p'o.

Si nous lisons Kaliṅga et Java les noms de Ho-ling et de Chö-p'o du temps des T'ang, quelles raisons peuvent empêcher de les appliquer à Java?

Voici la première objection que souleva Schlegel en 1898 et qui lui parut décisive. Il est dit dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (3) qu'en 813 le Ho-ling offrit à l'empereur, entre autres présents, des esclaves 僧祇 *seng-tche*. Schlegel cite ce passage, ajoutant que M. Groeneveldt déclare ne pas connaître l'origine de ce terme, qu'on rencontre souvent, et qui semble désigner des nègres. « Par un pur hasard, ajoute Schlegel, j'ai découvert en parcourant l'histoire du Siam dans les *Livres de la dynastie Souei*, qu'il est dit dans l'histoire de la Terre Rouge (Siam) que le roi de Siam habitait dans la cité de Seng-tche... ». Schlegel retrouva dans Seng-tche le sanscrit *saṃdhi*, « union, jonction, alliance, paix », « d'autant plus, ajoute-t-il, que le roi qui régnait à cette époque (A. D. 607) avait pour nom de famille Gautama, le nom sacerdotal de la famille des

(1) *T'oung pao*, IX, 273.

(2) *T'oung pao*, X, 289; cf. aussi *T'oung pao*, II, IV, 228, où on voit que Schlegel n'admit jamais sans réserves que Yavadvīpa signifiât l'île du millet.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r°.

Çâkyas ». Quant au mot 奴 *nou*, « esclave », il désignerait ici des « esclaves femelles », et, le nom de la capitale étant pris pour celui du royaume, les esclaves *seng-tche* seraient des esclaves siamoises. « S'il en était ainsi, conclut Schlegel, l'idée que le Ho-ling pourrait être Java devrait être rejetée, car il n'est pas vraisemblable que des Javanais aient apporté en tribut des esclaves siamoises (1). »

Pourquoi il était plus invraisemblable de faire venir des esclaves siamoises de Java que par exemple de la région de Singapour où il proposa de situer le Ho-ling, c'est sur quoi Schlegel a toujours négligé de s'expliquer. Mais sa théorie péchait par ailleurs. A peine son article avait-il paru qu'il remarqua ou qu'on lui fit observer que, dans la seconde édition de ses *Notes*, M. Groeneveldt avait proposé dès 1887 de regarder *seng-tche* comme représentant « le persan Zanggi, c'est-à-dire homme du Zang (Zanguebar) (2). » Aussi quelques mois après, dans l'article qu'il publia spécialement sur le Ho-ling, Schlegel, sans dire d'ailleurs que l'interprétation de M. Groeneveldt lui avait échappé, s'efforce de la réfuter. *Seng-tche*, dit-il, ne peut avoir représenté l'arabe *zendj* ou *zandj*, « nègre », parce que la finale de *zendj* est une altération tardive d'un *g* primitif, et que d'autre part le caractère 祇 *tche* était autrefois prononcé *ti*, ce qui est encore sa prononciation à Amoy. Aussi maintient-il l'interprétation de *seng-tche* par le nom de la capitale du Tch'e-t'ou, Seng-tche, en sanscrit Saṃdhi (3). Quel fut le vrai nom de la capitale du Tch'e-t'ou, c'est ce qu'en l'absence de tout document indigène, et dans l'incertitude de la situation même du Tch'e-t'ou, il n'est pas facile de préciser. Mais on peut dire en tout état de cause que la restitution *saṃdhi*, peu satisfaisante au point de vue phonétique, est invraisemblable en elle-même ; j'ai d'ailleurs renoncé à voir comment le nom de Gautama fortifiait l'hypothèse de Schlegel. En réalité, s'il y a aucun lien entre Seng-tche, capitale du Tch'e-t'ou, et les esclaves *seng-tche*, il faudra dire que c'est le nom des gens *seng-tche*, existant antérieurement et venu d'ailleurs, qui a été appliqué ensuite à la ville de Seng-tche, car il n'y a aucun doute sur le sens à donner à *seng-tche* désignant des esclaves, et l'hypothèse de M. Groeneveldt, juste en elle-même, n'a besoin que d'être précisée (4). La *Nouvelle histoire des T'ang* parle d'esclaves 僧祇 *seng-tche*, mais le

---

(1) *T'oung pao*, IX, 90-92.

(2) *Notes on the Malay Archipelago*, dans *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I, p. 140 ; cf. aussi Veth, *Java*, 2e édit., p. 44.

(3) *T'oung pao*, IX, 278-279.

(4) M. Aymonier (*Le Siam ancien*, p. 190) indique comme une autre forme du nom de cette ville de Seng-tche le nom de 僧高 Seng-kao, qui est donné par l'*Histoire des T'ang* (*Sin t'ang chou*, k. 222 下, pp. 1-2) comme celui d'un royaume au nord-ouest du Cambodge d'eau ; cette identification ne va pas de soi et n'est qu'une hypothèse.

caractère 祗 *tche* est confondu sans cesse avec le caractère 祇 *k'i* (1); en transcription, c'est presque toujours 祇 *k'i* qu'on trouve, et non 祗 *tche* (2); d'autres textes donnent d'ailleurs la leçon 僧祇 *seng-k'i* (3); enfin on rencontre pour *seng-tche* ou *seng-k'i* la variante 僧耆 *seng-k'i* (4); le nom doit donc être lu *seng-k'i*, non *seng-tche*. Quelle que soit la forme arabe ou persane moderne de *zendj*, il suffit de plus de rappeler que dans tout l'archipel malais les nègres sont encore nommés *zanggī* ou *janggī* (prononcé aussi *jĕnggī*, et en battak *jonggī*) et que *jĕnggī* se trouve déjà dans une inscription javanaise de 860 A. D. (5); dans tous ces cas, la gutturale ancienne s'est maintenue. Si on met ces formes en face du *seng-k'i* chinois qui désigne des nègres, il n'y a aucun doute à garder sur l'identité absolue de *seng-k'i* et de *zanggī* ou *janggī*. En même temps disparaît l'argument que Schlegel tirait de la provenance siamoise des esclaves *seng-k'i* contre l'identification du Ho-ling à Java.

Les indications que donnent les *Histoires des T'ang* sur la position respective des divers pays des mers du sud ne me paraissent pas non plus gêner sérieusement cette identification. C'est d'avoir mis le P'o-li à Asahan en Sumatra qui amena Schlegel à chercher sur la péninsule malaise le Ho-ling, situé à l'est du P'o-li. Mais nous avons vu que le P'o-li n'était sûrement pas en Asahan, et que le Ho-ling se trouvait non pas à l'est du P'o-li, mais à l'ouest; il n'y a donc rien à retenir de cette partie de l'argumentation. Schlegel s'appuyait en outre sur un passage de l'*Histoire des T'ang*, dont je n'ai pas encore fait mention. En dehors du paragraphe spécial sur le Ho-ling ou Chö-p'o, on trouve dans la *Nouvelle histoire des*

---

(1) Julien, dans sa *Méthode* (nº 521), donne la prononciation *k'i*, et écrit en fait le caractère prononcé *tche*; de même Giles à l'Index de son dictionnaire.

(2) Pour le passage même du *Sin t'ang chou* sur lequel Schlegel s'est appuyé, l'édition lithographique du *T'ou chou tsi tch'eng* (sect. *Pien yi tien*, k. 97, art. du Koua-wa, I, 2 rº) donne effectivement *seng-tche*, mais l'édition lithographique du *Sin t'ang chou*, publiée par la librairie du *T'ou chou tsi tch'eng*, a *seng-k'i* tout comme le *Wen hien t'ong k'ao* (éd. de 1859, k. 332, p. 13 vº), et telle est aussi à deux reprises la leçon du *T'ang houei yao*, k. 100, p. 2 vº. C'est sous *k'i* que l'expression *seng-tche* ou *seng-k'i* est donnée dans le *P'ei wen yun fou*. Par contre l'édition lithographique du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 rº) donne *seng-tche* dans le paragraphe du Che-li-fo-che, et on trouve aussi *seng-tche* dans le *Tai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 10 vº). Dans sa reproduction de la notice du Che-li-fo-che, l'édition lithographique du *T'ou chou tsi tch'eng* (sect. *Pien yi tien*, k. 102, art. du Che-li-fo-che, p. 1) donne fautivement 僧秪 *seng-tche*, et on rencontre dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 972, p. 7 rº) la leçon encore plus fautive 金抵 *kin-ti*. Peut-être faut-il retrouver *seng-k'i* comme dernier élément du 葛葛僧祗 Ko-ko-seng-tche de Kia Tan, que nous rencontrerons plus loin.

(3) Cf. Julien, *Méthode*, nºˢ 521-530.

(4) Cf. *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 6 rº; k. 972, p. 7 vº; c'est ainsi qu'il faut également corriger le 價耆 *kia-k'i* du *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 975, p. 4 vº. Le nom de 僧耆 *seng-k'i* reparaît comme nom de « tribu », sans qu'on voie bien à quoi l'appliquer, dans le *Man chou*, k. 6, p. 6 vº.

(5) Cf. Kern, *Over eene oudjavaansche Oorkonde van çaka 782*, dans *Versl. en Meded. Afd. Letterk.*, 2ᵉ série, vol. x, pp. 91-92; Schlegel, *T'oung pao*, IX, 278.

Tang (1) la mention d'un pays de 多摩萇 To-mo-tch'ang qui est au sud du 訶陵 Ho-ling et au nord du 千支弗 Ts'ien-tche-fou. Schlegel, mettant le Ho-ling soit à Malacca, soit sur la côte malaise au nord du chenal qui sépare la presqu'île de l'île de Singapour, proposa de voir dans To-mo-tch'ang l'île même de Singapour (2); Ts'ien-tche-fou, « évidemment une faute d'impression pour 半支弗 Pan-chi-put [*dans notre transcription Pan-tche-fou*] = Pancha-pur », serait à chercher dans les îles des Détroits (3). Si le Ho-ling dont il est question dans ce texte était le même que celui auquel les *Histoires des T'ang* consacrent une notice et qui est aussi appelé Chö-p'o, il serait évidemment difficile de faire de ce dernier Java, car on ne voit guère où mettre au sud de Java les royaumes de To-mo-tch'ang et de Ts'ien-tche-fou. Devrons-nous donc songer, pour ce Ho-ling qui a au sud le To-mo-tch'ang, à un second Ho-ling situé sur la péninsule malaise? En soi, cela ne serait pas absolument impossible. Si Ho-ling est Kaliṅga, on sait que c'est sous ce nom, devenu Këling ou Kling, que les Hindous sont généralement désignés en Malaisie, au Siam, au Cambodge (4), et c'est Teliṅga, synonyme de Kaliṅga et qui lui est sans doute apparenté, qu'on doit probablement retrouver dans le nom de Talaing donné aux Pégouans (5). Nous allons voir qu'une observation

---

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 v°.

(2) Schlegel donne sur Singapour, et sur Palembang dont Singapour est une colonie, les renseignements les plus déconcertants (*T'oung pao*, IX, 286) : Singapour est une colonie de « Palembang, qui lui-même est une colonie javanaise fondée en 1376 ». Et en note Schlegel ajoute : « Le nom de Siṃhapura doit lui avoir été donné par des colons hindous, car c'était le nom d'une ancienne province au Cachemire, que visita Hiuan-tsang. » Mais le nom de Palembang, selon Schlegel lui-même, se rencontre très probablement dès le XIIIe siècle dans Tchao Jou-koua (cf. *Tchou fan tche*, k. 上, p. 7; *T'oung pao*, II, II, 136), et il n'y a aucune raison pour que le nom de Singapour soit emprunté au Siṃhapura du Cachemire.

(3) *T'oung pao*, IX, 279-286.

(4) Cf. Yulo, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Kling; Mgr Cuaz, *Dictionnaire français-siamois*, *s. v.* Hindou; Bernard, *Dictionnaire cambodgien-français*, p. 36. Les Annamites de Cochinchine disent généralement Chà-và pour les Hindous (« Malabars ») comme pour les Malais; un interprète à qui je demande si on ne distingue jamais entre les uns et les autres me dit qu'à Saigon, on appelle aussi les Hindous Cà-li, ce qui pourrait être une déformation de Kling; à Hanoi, Malais et Hindous sont le plus souvent confondus sous le nom de Tây den, Occidentaux noirs.

(5) Cf. Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Talaing *et* Telinga. C'était l'opinion de Phayre, et elle fut à peu près acceptée jusqu'au jour où Forchhammer (*Notes on the early history and geography of British Burma*, II, 11-12) la déclara tout à fait fausse. Selon lui, le nom de Talaing ne remonterait qu'à la victoire définitive d'Alompra sur les Pégouans à la fin du XVIIIe siècle; le vainqueur, pour tourner en dérision les vaincus, leur aurait imposé ce nom de Talaing qui signifierait en môn « foulé sous le pied ». Cette dérivation crie l'étymologie populaire. Judson (*Burmese-English Dictionary*, p. III) a déjà fait remarquer que si Alompra avait voulu stigmatiser les Pégouans d'un sobriquet, il l'eût fait vraisemblablement en birman et non en môn. L'explication de Forchhammer est d'ailleurs condamnée par la présence du

astronomique sur le Ho-ling s'appliquerait dans les termes à la péninsule malaise plus facilement qu'à Java. Ce n'est cependant pas la solution qui me paraît probable. Le Ts'ien-tche-fou de la *Nouvelle histoire des T'ang*, ce pays qui est au sud du To-mo-tch'ang, est dit dépendre de l'Inde du sud; il est nommé côte à côte avec le Campa de l'Inde, « qui est au bord du Gange [1] »; aussi la correction la plus naturelle ne me paraît pas être le Pan-tche-fou, « Pancha-pur », de Schlegel; comme je tâcherai de l'établir plus loin, 千支弗 Ts'ien-tche-fou serait fautif pour 干支弗 Kan-tche-fou, et désignerait Kāñcipura, l'actuel Conjeveram dans l'Inde du sud; dans ces conditions le Ho-ling qui est au nord du To-mo-tch'ang, qui est lui-même au nord du Ts'ien-tche-fou, ne serait à chercher ni à Java ni dans la péninsule malaise : ce serait le Kaliṅga de l'Inde même, celui que Hiuan-tsang a connu sous le nom de 羯餕伽 Kie-ling-kia [2]. Ce passage de l'*Histoire des T'ang* ne gênerait plus en ce cas l'identification à Java de l'autre Ho-ling, de celui qu'on a également connu sous le nom de Chö-p'o.

La seule difficulté sérieuse que présente l'identification du Ho-ling ou Chö-p'o à Java provient d'une observation astronomique consignée dans la *Nouvelle histoire des T'ang* et selon laquelle, au Ho-ling, « si au solstice d'été on dresse un gnomon de huit pieds, l'ombre est au sud du gnomon, (longue) de deux pieds quatre pouces » [3]. M. Takakusu a fait le calcul; ces indications mettraient le Ho-ling par plus de 6° de latitude nord [4]. Mais le texte de Kia Tan est formel : Ho-ling se trouvait à l'est de Fo-che, Fo-che étant lui-même sur la côte sud du détroit de Malacca ; il est donc impossible de mettre le Ho-ling de Kia Tan à la latitude voulue par l'observation astronomique du *Sin t'ang*

---

nom des Talaing dans les textes chinois au début du XVIIe siècle. Le *Tou che fang yu ki yao* de Kou Tsou-yu (k. 119, p. 8 r°) parle du 大古喇 « Grand Kou-la », aussi appelé 擺古 Pai-kou (Pégou), qui a au nord les gens de 洞吾 Tong-wou (Taunggu) et au sud-ouest les 得楞 Tö-leng. Ces Tö-leng, ajoute Kou Tsou-yu, ne sont qu'une tribu des Kou-la et on leur donne même à eux aussi le nom de Kou-la; en 1610, ils s'allièrent aux Siamois pour attaquer les Birmans. Il faudrait donc chercher ces Tö-leng soit aux bouches même de l'Iraouaddy, soit peut-être, si l'indication géographique n'est pas bien exacte, du côté de Martaban ; en tout cas il est à peu près sûr que c'est leur nom que les Birmans ont ultérieurement appliqué à l'ensemble du groupe pégouan. L'interprétation de Forchhammer rejetée, il est bien probable qu'on devra se rallier à celle de Phayre.

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 v°.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 92.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r°.

(4) Takakusu, *A Record*, p. XLVII. M. Takakusu donne exactement 6° 8'. J'adopte ses données numériques que je n'ai pas le moyen de vérifier, mais il me semble que dans le dernier calcul il n'a par inadvertance compté que 10 minutes au degré; si je ne me trompe pas, il faudrait 6° 58'; dans son compte rendu des traductions de MM. Chavannes et Takakusu (*Le Pèlerin chinois I-tsing*, extrait du *Journal des savants* de mai, juillet et septembre 1898, p. 13), M. Barth corrige en 6° 18'.

chou. Devrons-nous donc admettre deux Ho-ling ? Mais remarquons que c'est dans la notice du Ho-ling aussi appelé Chö-p'o que se trouve l'observation en question, et que Chö-p'o a toutes chances d'être phonétiquement Java. Aussi on doit, je crois, se rallier à une explication qu'avait déjà proposée M. Barth (1) : en renversant l'observation, c'est-à-dire en la prenant au solstice d'hiver et en mettant l'ombre de deux pieds quatre pouces au nord du gnomon, la latitude obtenue, plus de 6° de latitude sud, devient celle d'une partie de la côte nord de Java. Nous verrons que nous serons obligés de proposer pour Sumatra une correction analogue. Ce bouleversement est-il justifiable ? Je risque à ce sujet une hypothèse. Les Chinois n'ont connu dans l'hémisphère sud que les îles de la Malaisie, et n'ont eu sur ces îles que très peu d'observations ; ils ont dû être déroutés par des longueurs d'ombre de gnomon qui correspondaient à des hauteurs polaires en quelque sorte négatives, et comme ces observations étaient faites au solstice d'hiver, alors que les Chinois dans l'hémisphère nord les faisaient généralement au solstice d'été, ils les ont d'autant plus facilement ramenées au solstice d'été que les solutions pour le solstice d'hiver leur paraissaient plus surprenantes ; mais d'autre part les Chinois savaient bien qu'au solstice d'été l'ombre est dans les pays tropicaux au sud du gnomon ; c'est ce qui aurait amené la seconde correction. Je donne l'explication pour ce qu'elle vaut, mais l'hypothèse même du changement, quelle qu'en soit la cause, me paraît seule pouvoir concilier l'observation astronomique de la *Nouvelle histoire des T'ang* avec les autres données que nous avons sur le Ho-ling.

Il me reste, pour ce Ho-ling du temps des T'ang, à dire un mot d'une objection que fait Schlegel, en invoquant cet article de M. Kern sur les traductions d'Yi-tsing auquel j'ai déjà fait allusion d'après lui et que je n'ai pu consulter. « Selon Yi-tsing, le pèlerin chinois, dit Schlegel (2), Kaling [*notre Ho-ling*] était situé entre la Chine et Srî-Malayu (3) ; mais, comme le professeur Kern l'observe justement, Java *n'est pas* situé entre la Chine et Sumatra, et il [*M. Kern*] pense que nous devons chercher Kaling dans le voisinage de Malacca. » Je ne sais si M. Kern s'est réellement exprimé ainsi ; mais cette opinion, au moins dans la dernière partie, me paraît insoutenable. Nous verrons bientôt qu'en venant de Chine on passe au Fo-che avant d'arriver au Malāyu et que Fo-che, en le plaçant le plus à l'ouest possible, se trouvait sur la côte est de Sumatra à l'est de l'entrée des Détroits. Or l'itinéraire de Kia Tan montre que Ho-ling était encore à l'est de Fo-che. Comment Ho-ling, se trouvant à l'est de Fo-che qui est sur la route de Chine en Inde à l'entrée des Détroits, pourrait-il

---

(1) *Le Pèlerin chinois I-tsing*, p. 14, n. 1.

(2) *T'oung pao*, xi, 277.

(3) Je ne connais pas de Srî-Malayu. Je suppose que Schlegel a amalgamé Che-li-fo-che et Malāyu en un même nom.

être Malacca [1] ? Quant à cette remarque que Java n'est pas situé entre la Chine et Sumatra, elle n'est que partiellement exacte. Si la civilisation de Java était déjà assez florissante pour attirer les voyageurs chinois qui se rendaient de Chine en Inde, c'est naturellement avant de passer les Détroits qu'ils devaient faire escale à Java. Que d'autre part Java ne soit pas une étape nécessaire du voyage, c'est de toute évidence, mais c'est aussi ce que les récits d'Yi-tsing établissent pour le Ho-ling, comme l'avait d'ailleurs fait observer M. Chavannes dans une note de sa traduction [2]. Loin donc d'être un obstacle à notre identification, le fait qu'on faisait parfois un crochet vers le Ho-ling en allant de Chine en Inde, mais qu'on pouvait également suivre la route directe de Poulo Condore aux Détroits, est un nouvel argument en faveur de la solution qui ne me paraît pas douteuse : le Ho-ling des T'ang, autrement appelé Chö-p'o, est et ne peut être que Java [3].

C'est ce qui apparaîtra avec plus d'évidence encore si nous passons aux renseignements sur le Chö-p'o donnés par des textes de l'époque des Song (960-1278).

Le texte dont il a été fait le plus de cas pour la situation du Chö-p'o à l'époque des Song est tiré de l'*Histoire des Song*, compilée au XIVe siècle, et qui en fait copie très probablement le passage identique qu'on trouve au siècle précédent dans le *Tchou fan tche* [4] de Tchao Jou-koua. Voici ce texte, d'après

---

(1) On est d'autant plus surpris de l'opinion émise par Schlegel qu'il est de ceux qui mettent le Fo-che à Palembang. Il faut dire d'ailleurs que Schlegel avait sur les positions respectives de Palembang et de Malacca des idées peu conformes à la cartographie usuelle. Dans le *T'oung pao* (IX, 290 ; X, 261), il met Malacca au sud-ouest de Singapour et au nord-est de Palembang. Une autre fois (*T'oung pao*, X, 303, 304), rencontrant un texte où il est dit que Palembang « à l'est touche à Java, à l'ouest à Malacca, au sud à de grandes montagnes, au nord-ouest (*variante* : au nord) à la mer », il fait suivre à deux reprises « à l'ouest » d'un *sic !* en italique, et ajoute cette remarque : « Nous avons ici à nouveau une grosse erreur, car certainement Palembang ne touche pas à l'ouest à Malacca, mais à l'est. A l'ouest, Palembang touche à la chaîne de montagnes de Bencoolen. » On comprend alors que, puisque le Ho-ling est à l'est du Fo-che et que Malacca est à l'est de Palembang, Schlegel, mettant le Fo-che à Palembang, ait fait du Ho-ling Malacca. Mais on voit ce que valent des solutions obtenues avec un pareil dédain des données les plus élémentaires de la géographie.

(2) Chavannes, *Religieux éminents*, p. 42.

(3) Je n'ai fait état ici que des textes qui, dans l'état actuel de nos connaissances, pouvaient être interprétés pour ou contre l'identification du Ho-ling à Java. Il est évident que de nouveaux éléments entreraient en ligne de compte si on retrouvait dans l'épigraphie, la littérature ou la tradition indigènes le souvenir de quelques-uns des faits ou des noms mentionnés par les annales chinoises ; on souhaiterait en particulier qu'on pût identifier la ville de P'o-houei-kia-lou or P'o-lou-kia-ssen dont il a été question plus haut (cf. *supra*, pp. 224-225). Les notices des *Histoires des T'ang* sur le Ho-ling ont été traduites dans les articles souvent cités de M. Groeneveldt et de Schlegel ; je me permets d'y renvoyer le lecteur.

(4) K. 上, p. 10 v°.

l'*Histoire des Song* (1) : « Le royaume de Chö-p'o se trouve dans les mers du sud. A l'est, pour arriver à la mer, (il faut) un mois ; en prenant la mer pendant un demi-mois, on arrive au royaume de K'ouen-louen. A l'ouest, pour arriver à la mer, (il faut) quarante-cinq jours. Au sud, pour arriver à la mer, (il faut) trois jours ; en prenant la mer pendant cinq jours, on arrive au royaume des 大食 Ta-che. Au nord, pour arriver à la mer, (il faut) quatre jours ; en prenant la mer vers le nord-ouest, on arrive en quinze jours au royaume de 勃泥 P'o-ni (Borneo) (2) ; puis, en quinze jours, on arrive au royaume de 三佛齊 San-fo-ts'i (probablement Palembang) (3) ; puis, en sept jours, on arrive au royaume de 古邏 Kou-lo ; puis, en sept jours, on arrive au royaume de 柴歷亭 Tch'ai-li-t'ing ; on parvient au Kiao-tche (Tonkin) et on gagne Kouang-tcheou (Canton). » De ces données, il « apparait immédiatement », dit Schlegel (4), que le Chö-p'o n'est ni Java ni Sumatra, mais la péninsule malaise ; je crois au contraire qu'on n'arrive pas à ce résultat sans y mettre une certaine bonne volonté. Sans doute il y a dans le texte des indications étranges. Les Ta-che sont généralement les Arabes. Schlegel cite un passage du *Kouang tong t'ong tche* et un autre du *Tong si yang k'ao*, selon lesquels les gens d'Atchen étaient autrefois appelés 大食 Ta-che, Tâzî (5) ; il faudrait donc distinguer entre des Tâzî d'Arabie et des Tâzî de Sumatra ; ce serait des Tâzî de Sumatra, d'Atchen, dont il s'agirait dans le passage du *Song che*. Ainsi le texte, inexplicable pour Java, devient clair pour un Djavâ sur la péninsule malaise : supposons qu'on marche de ce Djavâ vers le sud pendant trois jours pour atteindre la mer à Kedah par exemple, en cinq jours on peut parfaitement se rendre en jonque de Kedah à Atchen (6). Notons en passant cette localisation de Djavâ à trois jours de marche dans l'intérieur au nord de Kedah ; c'est la seule indication précise que Schlegel donnera sur la situation du pays. Quant au fond, de Kedah à Atchen, on ne va pas au sud, mais à peu près franc ouest. J'admets toutefois que, s'il se trouvait d'autres raisons valables

---

(1) K. 489, p. 6 v° ; cf. les traductions précédentes de M. Groeneveldt (*Notes*, pp. 141-142) et de Schlegel (*T'oung pao*, x, 258).

(2) P'o-ni, aussi écrit 浡泥 P'o-ni, désigne incontestablement Bornéo, ou une partie de Bornéo. La restitution ordinaire Brunei est séduisante ; elle serait à peu près sûre si on avait des mentions anciennes de ce nom. P'o-ni apparait à ma connaissance pour la première fois au IXe siècle dans le *Man chou* (k. 6, p. 5 r° ; cf. *supra*, p. 287, n. 2).

(3) Il sera question plus loin de la position du San-fo-ts'i. Au lieu de quinze jours, le texte parallèle de Tchao Jou-koua n'en donne que dix.

(4) *T'oung pao*, x, 253.

(5) On peut restituer l'une des formes Tâzî ou Tâdjik ; 食 *che* a une prononciation au *k'iu-cheng* et une au *jou-cheng* ; la variante 多氏 To-che d'Yi-tsing (cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 25) doit remonter à Tâzî. Cf. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. I, p. 217, note.

(6) *T'oung pao*, x, 259-260.

de mettre le Chö-p'o un peu au nord de Kedah et s'il y avait des preuves de l'ancienne application du nom de Ta-che à la région d'Atchen, on pourrait, dans le silence du texte, supposer que le voyage par mer n'est plus dans la direction sud du voyage par terre ; et l'interprétation de Schlegel serait acceptable. Seulement, rien ne prouve que les gens d'Atchen aient jamais été appelés des Ta-che. Le seul passage ancien pour lequel on a pu songer à cette interprétation se trouve dans le paragraphe sur le Ho-ling de la *Nouvelle histoire des T'ang* (1) : « Dans la période 上元 *chang-yuan* (674-675), les gens du » royaume (de Ho-ling) élevèrent à la royauté une femme nommée 悉莫 » Si-mo, dont le gouvernement ferme plia tout à la règle ; sur les routes, on » ne ramassait pas ce qui était tombé. Le prince des Ta-che l'entendit dire ; il » fit don d'un sac d'or qui fut placé dans une avenue ; tous ceux qui passaient » l'évitaient immédiatement. Il en fut ainsi pendant trois ans. (Puis) le prince » héritier, en passant, foula du pied cet or. Si-mo, furieuse, voulut le faire » décapiter. Les ministres intercédèrent avec insistance, et Si-mo dit : « Puis- » que la faute se trouve originairement dans les pieds, on peut lui couper les » doigts de pied. » Les ministres intercédèrent à nouveau, mais on lui coupa » les doigts pour l'exemple (2). Les Ta-che apprirent cela et craignirent (Si- » mo) ; ils n'osèrent pas lever des troupes (contre elle). » Voilà le récit où Groeneveldt avait proposé, hypothétiquement d'ailleurs, de retrouver des Ta-che de Sumatra. Mais il y a dans les *Histoires des T'ang*, comme dans le *T'ong tien*, de longues notices sur les Ta-che, d'où il ressort avec la plus grande netteté que les Arabes et les Arabes seuls sont désignés par ce nom (3). Dès lors nous n'avons aucun droit de donner au nom une autre valeur dans la notice du Ho-ling, et la phrase finale de cette légende sur le Ho-ling ou Java n'est que le pendant du trait par lequel Abou Zeid termine son récit de la campagne du roi du Zabedj contre celui de Comar (Khmèr, Cambodge) : « Quand la nouvelle de ces événements se fut répandue parmi les rois de l'Inde et de la Chine, le Maharadja grandit à leurs yeux (4). » La reine Si-mo inspira de même aux Ta-che une crainte salutaire, mais ce n'est pas à dire qu'ils fussent ses voisins.

---

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 r° ; cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 139.

(2) Le texte a une fois 趾 *tche*, « orteil », « doigt de pied », l'autre fois 指 *tche*, « doigt » ; je ne crois pas qu'il y ait dans le cas présent aucune différence à établir entre les deux mots, et j'ai traduit en conséquence ; M. Groeneveldt (*Notes*, p. 140) a rendu 趾 *tche* par « pied », mais je ne connais pas d'exemple qui autorise cette traduction.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 198, pp. 12-13 ; *Sin t'ang chou*, k. 221 下, pp. 8-9 ; *T'ong tien*, k. 193, pp. 22-24, où Tou Yeou donne un long extrait du récit de voyage de son parent 杜環 Tou Houan, qui alla jusqu'à la « mer d'occident » par l'Asie centrale en 751 et en revint par les mers du sud vers 762 (cf. *T'ong tien*, k. 191, p. 10 r°).

(4) Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans*, t. I, p. 104.

Dans l'*Histoire des Song*, en dehors de ce passage obscur de la notice du Chö-p'o, il n'y a également qu'une valeur pour le nom des Ta-che ; comme le prouve le long paragraphe qui leur est consacré, ils restaient alors ce qu'ils étaient au temps des T'ang, les Arabes [1]. Ce sont aussi les Arabes qui dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua sont l'objet d'une copieuse notice sous la rubrique de « royaume des Ta-che » [2]. Au temps des Ming seulement, le nom de Ta-che disparaît de l'usage réel, et les voyageurs et les géographes, ignorant désormais sa véritable valeur, mettent les Ta-che à Sumatra. Mais le *Kouang tong t'ong tche* et le *Tong si yang k'ao* sont du XVIIe siècle, et trouvât-on cette identification deux cents ans plus tôt que nous n'oublierons pas que les mêmes géographes du temps des Ming ont mis à Ceylan l'ancien Lang-ya-sieou de la péninsule malaise. La valeur de leur opinion me paraît exactement donnée par ce passage de l'*Histoire des Ming* [3] : « 蘇門答剌 Sou-men-ta-la (Sumatra) est à l'ouest de 滿剌加 Man-la-kia (Malacca).... ; on dit que c'est le 條枝 T'iao-tche (Chaldée) des Han, le site des deux royaumes de 波斯 Po-sseu (Perse) et de Ta-che (Arabes) des T'ang. » Tant qu'on n'aura pas trouvé de meilleures autorités pour établir que le nom de Ta-che a été réellement usité, et à l'époque des Song, pour désigner Atchen, je persisterai à croire que les Ta-che de la notice du *Song che* sur le Chö-p'o devraient être en principe les Arabes, et qu'il n'y a rien à tirer de leur mention pour situer le Chö-p'o au nord de Kedah. Il va sans dire d'ailleurs qu'on en peut moins déduire encore en faveur de la localisation du Chö-p'o à Java, car au sud de Java, il n'y a que l'océan ; il faudrait supposer un changement de direction vers l'ouest et allonger considérablement les cinq jours du voyage ; mais il resterait encore que la navigation ancienne ne semble jamais avoir fréquenté la côte sud de Java [4] ; j'aime mieux reconnaître que le passage est désespéré et que, dans la solution que je propose, je renonce à l'interpréter.

La mention du royaume de K'ouen-louen a également été invoquée par Schlegel en faveur de sa théorie. Une fois parvenu à la côte est du Chö-p'o, on arrive au royaume de K'ouen-louen après un demi-mois de traversée.

---

(1) *Song che*, k. 490, pp. 7-9.

(2) *Tchou fan tche*, k. 上, pp. 21-24.

(3) *Ming che*, k. 325, p. 4 r°. Schegel a traduit ce texte (*T'oung pao*, II, II, 343), mais en le coupant mal, ce qui l'a amené à trouver dans le texte du *Ming che* deux royaumes des Tâdjiks (Tâzi), alors que les deux royaumes sont en réalité ceux de Po-sseu et de Ta-che. Il n'y a pas trace non plus d'une ancienne application du nom de Po-sseu, la Perse, à une partie de Sumatra. D'après une note de Beal (*Le Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 251), il semble que Bretschneider ait rapproché ce nom de Po-sseu de celui de P'o-lou-che ou Lang-p'o-lou-sseu, qui désignait sous les T'ang la partie nord-ouest de Sumatra. Comme on le verra plus loin, il ne semble pas que P'o-lou-che ait rien à avoir avec la Perse.

(4) Cf. Yule, *Marco Polo*, II, 286.

M. Groeneveldt, qui mettait le Chŏ-p'o à Java, a vu dans le K'ouen-louen Poulo Condore ; Schlegel exprime la même opinion (1). Il est clair que si c'est bien là la situation du K'ouen-louen, elle ne favorise pas l'identification du Chŏ-p'o à Java, puisque Java est droit au sud de Poulo Condore, qui se trouve, au contraire, à l'est ou au nord-est de la péninsule malaise. Mais à vrai dire rien n'indique qu'il s'agisse de Poulo-Condore. J'ai rencontré nombre de textes du temps des Ming et des Ts'ing où l'île de Poulo Condore était appelée « île » de K'ouen-louen, ou « mont » de K'ouen-louen, mais jamais « royaume » de K'ouen-louen. Nous avons vu précédemment combien ce nom de K'ouen-louen était souvent imprécis ; il n'y a autant dire rien à en tirer pour l'identification du Chŏ-p'o ; mais une fois le Chŏ-p'o situé, et si nous le plaçons à Java, nous pourrons dire que, sous les Song tout au moins, la tradition chinoise mettait à l'est de Java un royaume de K'ouen-louen. D'ailleurs, dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua, où l'*Histoire des Song* a vraisemblablement puisé ses informations sur les limites du Chŏ-p'o, il y a un passage sauté dans l'*Histoire des Song* et qui montre que pour ces régions à l'est du Chŏ-p'o il faut faire une part à la légende : « A l'est, dit Tchao Jou-koua, (le Chŏ-p'o) arrive à la mer. La nappe d'eau s'abaisse peu à peu (2) ; là est le royaume des Femmes (女人國) ; plus à l'est, c'est (l'endroit où les eaux) sont évacuées par le 尾閭 Wei-lu (3), ce n'est plus le monde des humains. Si on s'embarque, en un demi-mois on arrive au royaume de K'ouen-louen. » Comme on le voit, la phrase dont le *Song che* a fait abstraction peut en effet se supprimer, puisque avant les mots « si on s'embarque » il faut évidemment suppléer « à la limite orientale du Chŏ-p'o », ce qui réunit la dernière phrase directement à la première. Quant au royaume des Femmes et au Wei-lu, Schlegel a cru pouvoir les invoquer en faveur de sa localisation du Chŏ-p'o sur la péninsule malaise. « Le vieux royaume des Femmes, dit-il, se trouvait à l'est de la Chine et non à l'est de Java » ; « il était probablement au Japon ou près du Japon » ; quant

(1) Groeneveldt, *Notes*, p. 142 ; Schlegel, *T'oung pao*, x, 258-259.

(2) 水勢漸低. J'entends que le niveau de l'océan n'est plus horizontal (pour les Chinois la terre est plate) ; d'où un courant violent qui entraîne les eaux dans le sens de la pente. Schlegel (*T'oung pao*, x, 302) a justement rapproché de ce passage un texte datant des temps mongols, et où la même particularité est rapportée à propos du chenal de Formose ; ce texte, qui se trouve dans le *Yuan che* (k. 210, p. 6 r°) ajoute que ceux qui sont portés jusque-là par la mer ne reviennent pas (cf. le texte parallèle du 吾學編 *Wou hio pien* cité dans le *K'ang hi tseu tien*, *s. v.* 漈). Dans ce second texte, Schlegel (*T'oung pao*, vi, 170) avait rendu 漸低 par « (la mer) baisse peu à peu » ; pour le passage de Tchao Jou-koua, il traduit les mêmes mots par « (la force de la mer) diminue peu à peu » ; je crois que la première traduction était seule exacte, et elle est appuyée par le récit du *Livre des Merveilles de l'Inde* dont il va être bientôt question.

(3) Le texte dit : 愈東則尾閭之所泄. Le nom du Wei-lu et le mot que je traduis par « évacuer » sont empruntés à Tchouang-tseu.

au Wei-lu, « j'ai démontré et même, je pense, prouvé au-delà de tout doute que le Mi-liu [*notre Wei-lu*] (¹) est le Kuro Sivo ou Courant noir des Japonais (²). » Je vois mal ce qu'on peut tirer de la mention du Japon et du Kuro Sivo à l'est du Chö-p'o pour mettre le Chö-p'o sur la péninsule malaise plutôt qu'à Java ; l'erreur est à peu près aussi forte dans les deux cas ; mais surtout il ne me paraît rien moins que prouvé qu'il s'agisse du Japon et du Kuro Sivo. Les Chinois ont connu beaucoup de pays des Femmes au nord-est de la Chine, au nord-ouest, du côté du Tibet, en Indochine (³) ; rien dans le texte de Tchao Jou-koua ne désigne spécialement le pays des Femmes que le fameux çramaṇa Houei-chen de l'époque des Leang mentionna comme se trouvant à 1.000 *li* à l'est du Fou-sang et que Schlegel place au Japon (⁴). Quant au Wei-lu, ce n'était certainement pas, dans la conception chinoise ancienne, le Kuro Sivo. Les Chinois, voyant tous les fleuves de leur pays se déverser dans la mer orientale, s'étaient demandés comment cette mer ne débordait pas ; ils avaient alors imaginé que tout le trop-plein des eaux était attiré par le Wei-lu. Ce qu'était le Wei-lu, les textes les plus anciens ne nous le disent pas ; il semble qu'on l'ait conçu comme un roc immense ayant des myriades de *li* dans tous les sens, et si brûlant qu'en y arrivant les plus colossales masses d'eau se volatilisaient (⁵). On le mit ensuite à l'est du Fou-sang, parce que le Fou-sang était la limite orientale du monde connu. Mais je ne connais pas de texte qui fasse du Wei-lu même un courant. Le passage de Tch'en Louen-k'iong que cite Schlegel, et qui remonte au XVIIIᵉ siècle, dit qu'à l'est du Japon toutes les eaux coulent vers l'est, et ceci peut bien faire allusion au Kuro Sivo, mais c'est par une interprétation personnelle que l'auteur ajoute : « C'est ce que Tchouang-tseu veut dire par ces mots : Le Wei-lu les fait écouler. » Tchouang-tseu est en effet le premier écrivain qui parle du Wei-lu (⁶) ; mais comme il vivait au IVᵉ et au IIIᵉ siècle avant notre ère, il est sûr que, le Japon étant alors totalement inconnu, il ne s'agit chez lui que d'une conception cosmologique a priori où le Kuro Sivo n'entre pour aucune part.

(¹) Je n'ai pas trouvé de prononciation chinoise *mi* pour 尾 *wei*.

(²) *T'oung pao*, x, 302-303.

(³) Cf. Schlegel, dans *T'oung pao*, III, 495 ss. ; VI, 247 ss. ; Bushell, dans *J. R. A. S.*, N. S., t. XII, pp. 531-532 ; *Souei chou*, k. 83, p. 5 rº ; *Sin t'ang chou*, k. 221 上, p. 3 ; *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 4 ; *Man chou*, k. 10, p. 3 vº ; etc.

(⁴) *T'oung pao*, III, 495 ss.

(⁵) C'est ce qui me paraît résulter du *Tsin chou* (k. 89, p. 6 vº), du 五音集韻 *Wou yin tsi yun* (cité dans le *K'ang hi tseu tien*, *s. v.* 閭) et du passage du 玄中記 *Hiuan tchong ki* cité par le *P'ei wen yun fou* (k. 17, p. 94 rº, *s. v.* 沃焦).

(⁶) Le texte que Schlegel (*T'oung pao*, III, 166) attribue à Tchouang-tseu n'est pas de Tchouang-tseu, mais de son commentateur. Quant au texte même de Tchouang-tseu, il dit : « De toutes les eaux sous le ciel, il n'y en a pas qui soit plus grande que la mer. Dix mille

Ainsi, dans le texte de Tchao Jou-koua, il n'y a pas à parler du Japon; mais je crois en outre qu'on peut trouver ailleurs la source de son information. Tchao Jou-koua copie ici le *Ling wai tai ta* de Tcheou K'iu-fei, paru en 1178 [1]. Dans un paragraphe sur les principaux océans, le *Ling wai tai ta* [2] dit: « A l'est du Chö-p'o, c'est le grand océan oriental. La nappe d'eau s'abaisse peu à peu; là est le royaume des Femmes; plus à l'est, c'est (l'endroit où les eaux) sont évacuées par le Wei-lu, ce n'est plus le monde des humains. » Comme on le voit, c'est là la phrase que Tchao Jou-koua a copiée mot pour mot. Mais dans un autre paragraphe, Tcheou K'iu-fei donne des renseignements plus détaillés [3]: « Dans la mer du sud-est, il y a le royaume de 沙華公 Cha-houa-kong. Les habitants vont souvent sur l'océan pour se livrer à la piraterie. Quand ils capturent des gens, ils les lient et les vendent au Chö-p'o. Plus au sud-est, il y a le royaume de 近佛 Kin-fo. (Il se compose) de beaucoup d'îles sauvages. Des barbares voleurs les habitent; ils sont appelés 麻羅奴 Ma-lo-nou [4]. Quand le vent chasse un navire marchand dans ce pays, ils se saisissent des gens, les rôtissent en les fixant à un gros bambou et les mangent. Les chefs de ces barbares se percent les dents et les garnissent d'or. Ils font des bols à manger avec des crânes d'hommes. Plus les îles sont lointaines, plus ces brigands sont nombreux [5]. Plus au sud-est, il y a le royaume des Femmes. L'eau coule sans cesse vers l'est et déborde une fois en plusieurs années [6]. Sur l'eau flottent des graines de lotus (蓮肉) de plus d'un pied de long, et des noyaux de pêche (桃核) de deux pieds de long. Quand les habitants en prennent, ils les offrent à la reine. Jadis il y eut un navire de commerce qui fut jeté dans ce royaume. Les femmes se saisirent

---

fleuves y aboutissent sans qu'on sache qu'à quelque moment ils s'arrêtent, et (la mer) ne déborde pas. Le Wei-lu la draine (泄) sans qu'on sache qu'à quelque moment il finisse, et elle ne se vide pas. » Le parallélisme exige que *wei-lu* soit un substantif en correspondance avec le *wan-tch'ouan*, « dix mille fleuves », de la phrase précédente, et je ne sais pourquoi le nom du Wei-lu a été omis dans les trois traductions de Tchouang-tseu (Balfour, *The Divine Classic of Nan-Hua*, p. 197; Giles, *Chuang Tzŭ*, p. 201; Legge, *The texts of Taoism*, dans *S. B. E.*, t. XXXIX, p. 375).

[1] Tchao Jou-koua a beaucoup emprunté au *Ling wai tai ta*. Ainsi, à propos de la route de Chine en Inde par voie de terre, il cite (k. 1, p. 18 r°) le 賈耽皇華四達記 *Kia tan houang houa si ta ki*, qui n'est autre que l'itinéraire du Tonkin en Inde par Yunnan étudié plus haut; mais c'est dans le *Ling wai tai ta* (k. 2, p. 5 r°), et non dans le *Sin t'ang chou*, qu'il a copié cette citation.

[2] Ed. du *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*, k. 2, p. 9 v°.

[3] *Ling wai tai ta*, k. 3, p. 5 v°. Tout ce texte a également passé dans le *Tchou fan tche*, k. 上, p. 33. Cf. aussi Tsuboi Kumazo, *Chau Ch'üfe's Aufzeichnungen*, pp. 96-97, 120.

[4] On pourrait également comprendre « esclaves Ma-lo ».

[5] Tel est, je pense, le sens de la phrase: 其島愈深其賊愈甚.

[6] Le texte dit: 數年水一泛漲.

(des marins) et les emmenèrent. Au bout de quelques jours, il n'y en eut pas qui ne mourût. Seul, un (d'eux) (plus) avisé s'empara pendant la nuit d'une barque et au risque de la vie parvint à s'échapper. Ensuite il raconta l'affaire. Les femmes de ce pays, quand souffle le vent du sud, se dévêtent et conçoivent par le vent; toutes mettent au monde des filles. » D'où Tcheou K'iu-fei tenait-il cette légende? Tcheou K'iu-fei était originaire de Yong-kia au Tchö-kiang; que ce soit à Ning-po ou au Kouang-tong, il est certain qu'il obtint directement des navigateurs une partie de ses renseignements sur les mers du sud. Au siècle suivant, le livre de Tchao Jou-koua doit beaucoup aux voyageurs de l'orient musulman; nous verrons à propos de Ceylan un exemple de l'accord remarquable de ses données et de celles des géographes arabes. C'est de ce côté, je crois, qu'il faut aussi chercher l'origine des récits sur ce pays des Femmes qui est à l'est du Chö-p'o.

Dans le *Livre des Merveilles de l'Inde* (1), il est question de marchands qui se rendaient en Chine de l'Océan indien. « Parvenus dans la mer de Malâtou (2), ils approchaient des parages de la Chine et en distinguaient déjà quelque sommet de montagne, quand tout à coup un vent terrible s'éleva..... Ce vent les entraîna dans la direction de Canope. Or quiconque est poussé dans cette mer à tel point que Canope se trouve à son zénith, celui-là doit perdre tout espoir de retour. Il est rejeté dans une masse d'eau qui coule vers le midi; à mesure que le navire avance, les flots s'élèvent derrière lui, de notre côté, et devant lui, du côté opposé, l'onde s'abaisse. Alors, quel que soit le vent, violent ou paisible, tout retour lui est fermé; le courant l'entraîne dans l'immensité de l'Océan... Deux jours et deux nuits s'écoulèrent ainsi... Vers le milieu de la troisième nuit, ils [*les gens du navire*] virent devant eux l'horizon illuminé d'un feu extraordinaire. Une terrible peur les saisit... » Mais un musulman espagnol qui était parmi eux les rassura: « Ce que vous apercevez est une île bordée et

---

(1) Van Der Lith et Devic, *Le Livre des Merveilles de l'Inde par le capitaine Bozorg*, pp. 20-29. Ce passage des *Adjaïb* a déjà été rapproché par Schlegel des textes chinois sur un royaume des Femmes qu'il place au Japon. Mais les textes sur ces pays légendaires doivent être séparés par époques et par régions; le passage du *Heou han chou* sur un royaume des Femmes dans les mers boréales ne doit pas être confondu avec le texte du 三才圖會 *San t'sai t'ou houei* (« Encyclopédie illustrée des Trois Puissances », c'est-à-dire du Ciel, de la Terre et de l'Homme, et non des Trois Royaumes, comme traduit Schlegel) qui, douze cents ans plus tard, nomme un pays des Femmes dans les mers du sud-est. Ce dernier pays des Femmes est probablement apparenté à celui de Tcheou K'iu-fei et des *Adjaïb*.

(2) Devic a proposé de lire, au lieu de Malâtou, Malâyou (*Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 264); on sait que ces deux formes ne diffèrent que par la position des points diacritiques. Je crois en effet cette correction vraisemblable. Cependant le nom de Ma-lo-nou qu'on a rencontré dans le texte de Tcheou K'iu-fei en suggère une qui comporte encore un changement plus faible, Malânou, par suppression d'un des deux points du *t*. D'après les notes de Van Der Lith (pp. 257, 258), le nom de Malâyu apparaît d'ailleurs dans les géographes arabes sous la forme Malâyour, et non Malâyou; je reviendrai plus loin sur ce nom.

entourée de montagnes sur lesquelles se brisent les flots de l'océan; et, durant la nuit, cela produit l'effet d'un feu prodigieux qui effraie l'ignorant. Au lever du soleil cette vision disparaît et s'en va en eau. Ce feu s'aperçoit du pays d'Espagne [1]... » On attendit donc le lever du soleil avec moins d'inquiétude. « Et voilà que le vent mollit et la mer devint calme; et ils approchèrent de l'île avec le lever du soleil... Le navire aborde,... et pas une âme ne reste sur le navire... Tout à coup de l'intérieur de l'île arrive une cohue de femmes dont Dieu seul pourrait compter le nombre. Elles tombent sur les hommes, mille femmes ou plus pour chaque homme... » Elles les entraînent vers les montagnes et les forcent à devenir les instruments de leurs plaisirs. C'est entre elles une lutte sans cesse renouvelée. Les hommes mouraient d'épuisement l'un après l'autre... Un seul survécut, ce fut l'Espagnol, qu'une femme seule avait emporté. Elle le visitait la nuit, et à l'aube le cachait... Enfin le vent tourna... L'homme prit le canot appelé *félou* et le munit pendant la nuit d'eau et de provisions. La femme... et lui... s'embarquèrent tous deux, et après dix jours de navigation parvinrent au port d'où venait le navire. Là, il fit le récit de son aventure. » Si on met l'histoire du capitaine Bozorg auprès du paragraphe de Tcheou K'iu-fei, il me semble qu'ils offrent une certaine parenté. L'eau qui s'abaisse, le courant auquel rien ne peut résister, sur la route le royaume des Femmes, enfin la mort de l'équipage, en voilà assez, semble-t-il, pour admettre que Tcheou K'iu-fei a fait état d'une légende que les marchands arabes et chinois racontaient sur les côtes de Chine. Il l'habille à la chinoise en rappelant le vieux nom du Wei-lu qui n'était sans doute pas lui-même un courant, mais qui, abîme ou rocher, créait un courant terrible en attirant les eaux de l'Océan; enfin, s'il place le royaume des Femmes et le Wei-lu à l'est du Chö-p'o, c'est que l'empire javanais était ce qu'il connaissait de plus oriental dans les mers du sud. Quand bien même l'explication que je propose pécherait dans le détail, il est bien sûr que de ce passage de Tcheou K'iu-fei, copié par Tchao Jou-koua, on ne peut rien tirer qui autorise à mettre le Chö-p'o sur la péninsule malaise.

Si nous passons à l'indication qu'il faut quinze jours vers le nord-ouest pour se rendre de la côte nord du Chö-p'o au P'o-ni (Bornéo), il est clair que ceci peut être exact pour Java, puisque, si P'o-ni est la région de Brunei, il faut en effet aller d'abord vers le nord-ouest pour doubler la pointe sud-ouest de Bornéo; par contre, l'information est inadmissible si le Chö-p'o est la péninsule malaise. Schlegel se borne à joindre à « nord-ouest » cette remarque: « lisez: nord-est », sans autre explication [2]. A tant faire, il eût mieux valu corriger en « est » tout simplement, car Bornéo est droit à l'est de la côte orientale de la

---

[1] Cette île de feu vers laquelle les eaux se précipitent aurait-elle quelque rapport avec le Wei-lu des Chinois?

[2] *T'oung pao*, x, 258.

péninsule malaise à hauteur de Kedah, et il resterait à expliquer pourquoi l'itinéraire donne ici comme point de départ la côte septentrionale du Chö-p'o, et non la côte orientale comme pour le K'ouen-louen. Schlegel déclare en outre que Java est exclu par la durée même du voyage, car en quinze jours on peut se rendre de la péninsule malaise à la côte nord-ouest de Bornéo, au lieu que de Java il faut quarante à cinquante jours. Aussi, quand dans un autre passage de l'*Histoire des Song* (1), au paragraphe du P'o-ni (Bornéo), il est dit que du P'o-ni au Chö-p'o il y a quarante-cinq jours de route, Schlegel explique sans peine la divergence : dans le premier cas où il ne s'agissait que de quinze jours, l'information se rapporte au Chö-p'o de la péninsule malaise, à celui qui est l'objet d'une notice spéciale dans l'*Histoire des Song* ; dans le second cas seulement, et pour la durée de voyage de quarante-cinq jours, il faut entendre par Chö-p'o l'île même de Java. Que Chö-p'o ait ainsi chez le même auteur désigné deux pays différents, ce n'est pas pour surprendre dans le cas présent ; l'*Histoire des Song* a en effet été rédigée par un Mongol ; or, dit Schlegel, « l'historiographe mongol, naturellement, écrivait d'après communication orale, et les caractères 闍婆 Djavâ étant les seuls qu'il connût pour rendre ce son, il les employa pour transcrire aussi bien Djao-oa que Djavâ (2) ». On voit tout ce qu'il y a dans un tel raisonnement de faux à la fois et de dangereux. De faux, d'abord parce qu'il est incontestable que T'o-t'o, l'auteur de l'*Histoire des Song*, se servait des archives chinoises de la dynastie Song et qu'il n'écrivit pas d'après des témoignages oraux (3) ; de faux encore, parce qu'il y avait bien des façons possibles au XIVe siècle, au temps où vivait T'o-t'o, de transcrire le nom de Java, et que précisément les caractères 闍婆 Chö-p'o, prononcés sensiblement alors comme aujourd'hui (4), ne répondaient plus à la forme originale du nom ; de faux enfin, parce que, dès la fin du XIIIe siècle, et sans doute en raison de l'inexactitude qu'il y avait à transcrire Java (prononcez Djava) par des

---

(1) *Song che*, k. 489, p. 7 v°.

(2) *T'oung pao*, x, 260, 304.

(3) Il n'est pas un instant supposable que les 496 chapitres de l'*Histoire des Song* aient été compilés autrement que sur des documents écrits ; à ne prendre même que les pays étrangers, il est clair que, pour chacun d'eux, T'o-t'o s'est servi des documents rédigés à l'occasion de leurs ambassades. Schlegel veut-il dire que T'o-t'o, étant d'origine mongole, se faisait traduire oralement en mongol les documents chinois? Mais T'o-t'o savait le chinois et a écrit directement son *Histoire des Song* en chinois. Tout cela est hors de discussion. Il suffit d'ailleurs, pour indiquer la valeur de l'argument de Schlegel, de faire remarquer que la même notice sur Bornéo qui est donnée dans le *Song che* se trouvait un demi-siècle auparavant dans le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (cf. d'Hervey de Saint Denys, *Ethnographie, Méridionaux*, p. 566) et antérieurement encore dans le *Tchou fan tche* (k. 上, p. 34 v°).

(4) Dans tous les cas où nous avons des moyens de vérification, soit pour les consonnes finales, soit pour le son *eul* si caractéristique, on voit que le chinois officiel du temps des Mongols se prononçait sensiblement comme la langue mandarine actuelle.

caractères qui se lisaient désormais Chŏ-p'o, les Mongols avaient adopté pour Java la transcription 爪哇 Tchao-wa ; si T'o-t'o n'avait littéralement copié l'orthographe des documents antérieurs qu'il avait sous les yeux, il lui eût donc été bien aisé de représenter Java par d'autres caractères que Chŏ-p'o. Défectueux à tant de points de vue, le raisonnement de Schlegel est en même temps dangereux parce que c'est la porte ouverte à l'arbitraire. Chaque fois que, dans une notice sur le Chŏ-p'o, nous rencontrerons des renseignements qui ne peuvent s'appliquer qu'à Java et non à la péninsule malaise, rien ne sera plus aisé que de dire que dans ces cas-là et dans ceux-là seuls Chŏ-p'o a été employé de façon abusive pour transcrire le nom de Java. En réalité il n'y a aucune raison pour donner deux valeurs au nom de Chŏ-p'o dans l'*Histoire des Song*. Si la notice sur le Chŏ-p'o met la côte nord de ce pays à 15 jours de la côte nord-ouest de Bornéo, c'est qu'elle est copiée sur le texte de Tchao Jou-koua, qui donne en effet cette distance. Dans un autre endroit de son livre, le même Tchao Jou-koua consacre au P'o-ni le paragraphe qu'a reproduit l'*Histoire des Song*. Il y a entre les deux passages un désaccord évident, mais qui n'est pas le fait de l'historien mongol. Il semble en réalité que dans le *Tchou fan tche* les notices qui terminent le premier chapitre proviennent d'autres sources que les notices par lesquelles il débute. Or ces durées de voyage par mer varient souvent du simple au double et au triple : cela dépend de l'état de la mer, de la mousson, de la dimension du navire qui a fait le voyage. T'o-t'o, comme la plupart des compilateurs chinois, a copié de son côté le *Tchou fan tche* sans se soucier d'en unifier des indications ; de ce qu'il compte 15 jours du Chŏ-p'o au P'o-ni et ailleurs 45 jours du P'o-ni au Chŏ-p'o, il ne s'ensuit nullement qu'il faille distinguer dans son texte deux Chŏ-p'o ou deux P'o-ni.

Qu'il s'agisse dans les deux cas du même Chŏ-p'o, c'est ce qui me paraît résulter encore de la suite de l'itinéraire donné dans la notice du Chŏ-p'o. Schlegel a compris qu'on comptait 15 jours du Chŏ-p'o à Bornéo, puis que, partant encore du Chŏ-p'o, on comptait également 15 jours du Chŏ-p'o au San-fo-ts'i, ensuite 7 jours du San-fo-ts'i au Kou-lo, etc. (1). Mais la nouvelle étape est énoncée exactement de la même façon pour le San-fo-ts'i et pour le Kou-lo. Il en résulte que, si on admet que l'itinéraire se poursuit entre le San-fo-ts'i et le Kou-lo, il faut, en traduisant littéralement, admettre aussi que la distance de 15 jours pour arriver au San-fo-ts'i était comptée non du Chŏ-p'o, mais du P'o-ni en Bornéo (2). Or la même notice du P'o-ni qui, à côté des 15 jours de la notice du Chŏ-p'o, nous a donné 45 jours du P'o-ni au Chŏ-p'o, compte ici encore 40 jours au lieu de 15 entre le P'o-ni et le San-fo-ts'i. Je reconnais d'ailleurs que, de Java comme de la péninsule malaise, il est étrange de faire un pareil crochet sur la

(1) *T'oung pao*, x, 258, 261.

(2) C'est ainsi que d'Hervey de Saint-Denys a traduit ce texte, qui se retrouve dans Ma Touan-lin (*Ethnographie, Méridionaux*, p. 495).

côte nord-ouest de Bornéo pour gagner Palembang, mais en étudiant la suite du texte de T'o-t'o, nous allons voir que ce texte donne des distances d'un endroit à un autre, sans qu'on puisse l'interpréter comme allant au plus court du premier point de départ au dernier point d'arrivée. Si cependant, trouvant ces indications trop étranges, on préférait, et j'en suis assez tenté, adopter ici contre la lettre du texte l'interprétation de Schlegel et compter à nouveau à partir du Chö-p'o les 15 jours qui mènent au San-fo-ts'i (1), on n'y gagnerait rien pour la situation du Chö-p'o sur la péninsule malaise. Schlegel oppose en effet les 15 jours du Chö-p'o au P'o-ni dans la notice du Chö-p'o aux 45 jours du P'o-ni au Chö-p'o dans la notice du P'o-ni, et dit que de la péninsule malaise il ne faut en effet que 15 jours pour gagner la côte nord-ouest de Bornéo, au lieu que les 45 jours se rapportent à Java. Mais il n'en reste pas moins que la notice du P'o-ni, qui donne 45 jours pour aller du P'o-ni au Chö-p'o, compte en même temps 40 jours du P'o-ni au San-fo-ts'i, et que la distance de P'o-ni (sans doute Brunei) au San-fo-ts'i (sans doute Palembang) est à peu près égale à celle de Brunei au littoral malais du côté de Patani, qui elle, selon Schlegel, peut être franchie en 15 jours. Il n'y a donc pas à arguer de cette double durée de 15 et 45 jours pour imaginer deux Chö-p'o, l'un sur la péninsule malaise, l'autre à Java ; dans la notice du Chö-p'o comme dans celle du P'o-ni, il s'agit d'un même pays de Chö-p'o qui ne peut être selon moi que Java.

La suite de l'itinéraire indiqué par T'o-t'o n'est que partiellement intelligible. T'o-t'o compte sept jours du San-fo-ts'i au Kou-lo. Selon Schlegel, le Kou-lo est Malacca. J'aurai l'occasion d'y revenir plus loin ; mais, si je pense pour ma part qu'il faut mettre le Kou-lo plus au nord, tout ce qu'il importe de retenir ici, c'est que le Kou-lo, d'après les autres mentions que nous en rencontrons, était certainement avant le San-fo-ts'i sur la route d'Inde en Chine. Le Tch'ai-li-t'ing, qui est mis à sept jours au-delà du Kou-lo, n'est pas identifié ; peut-être pourrait-on le rapprocher du 日羅亭 Je-lo-t'ing ou 日囉亭

(1) Je crois d'autant plus volontiers qu'on doit corriger ainsi les données du texte que très probablement il faut adopter, pour arriver au San-fo-ts'i, non pas la leçon « quinze jours » de l'*Histoire des Song*, mais la leçon « dix jours » de Tchao Jou-koua. On trouve en effet dans Ma Touan-lin le même texte que dans Tchao Jou-koua et dans le *Song che*, et la durée du voyage pour atteindre le San-fo-ts'i y est donnée comme étant de dix jours (cf. *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 6 r°; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 495). Ma Touan-lin vivait dans la seconde moitié du XIIIe et au début du XIVe siècle, et son encyclopédie est antérieure à l'*Histoire des Song* ; il semble donc que dans l'*Histoire des Song* les quinze jours nécessaires pour atteindre le San-fo-ts'i aient été amenés par les quinze jours indiqués au membre de phrase précédent comme durée du voyage entre le Chö-p'o et le P'o-ni. Dix jours sont mieux en accord avec le temps que mettent généralement des jonques entre la côte nord de Java et Palembang. Schlegel opposait à l'identification du Chö-p'o à Java un texte du XVe siècle qui ne compte, de Java à Palembang, que huit jours de route ; son objection, qui n'a d'ailleurs pas grande portée, tombe si on adopte la leçon de Tchao Jou-koua et de Ma Touan-lin.

Je-lo-t'ing qui est nommé ailleurs par Tchao Jou-koua [1]. La mention qui est faite ensuite du Tonkin et de Canton ne nous aide pas beaucoup, puisqu'il n'est rien dit de la façon dont on s'y rend. Je croirais volontiers qu'il faut couper l'itinéraire après Tch'ai-li-t'ing, et supposer que le texte, peut-être altéré ici, nous ramène au Chö-p'o pour dire que c'est aussi de cette côte nord du Chö-p'o qu'on se rend au Tonkin et à Canton ; la notice de Tchao Jou-koua et de T'o-t'o nous indiquerait en somme quelles sont les principales routes que suivent les navires qui partent de la côte nord du Chö-p'o, celle de Bornéo, celle de l'Océan Indien par Palembang et les Détroits, et celle du Tonkin et de la Chine. Qu'il y ait là une part d'hypothèse, et qui soit précisément inspirée par ma conviction que le Chö-p'o est Java, c'est ce dont je suis le premier à convenir ; mais il faut remarquer que, quelque solution qu'on adopte, cette solution ne sera pas favorable à la théorie de Schlegel sur la situation du Chö-p'o. Schlegel estime que si on met le Chö-p'o à Java, « tout le passage est inintelligible ». Au contraire, « de Djavâ (sur la péninsule), Palembang pouvait... être atteint en quinze jours... Puis, quittant Palembang, et naviguant dans une direction N. E. [*sic*], Malacca (Kora) est atteint en sept jours ; et en une autre semaine Tch'ai-li-t'ing, sur les frontières du Kiao-tche (le moderne Hanoi en Cochinchine) [*sic*], et de là Canton sont atteints. » « Par cette interprétation, ajoute Schlegel, toutes les difficultés sont levées [2]. » C'est vraiment n'être pas exigeant. Nous avons vu plus haut que Schlegel mettait le Chö-p'o dans l'intérieur de la péninsule malaise, à trois jours au nord de Kedah, et que déjà pour gagner Bornéo, il avait dû corriger nord-ouest en nord-est. Pour cette seconde partie de l'itinéraire, si elle donne la route du Chö-p'o en Chine, on peut s'étonner qu'on ne parte ni de la côte ouest, ce qui ferait doubler les Détroits, ni surtout de la côte est, puisque c'est de là qu'on gagnait le royaume de K'ouen-louen, qui est pour Schlegel Poulo Condore. Ici au contraire, le point initial est la côte nord, ce qui est déjà malaisé à entendre, car il n'y a pas de côte nord sur la péninsule malaise. Admettons cependant que cette côte nord, à laquelle on atteint après trois jours de marche, soit au nord-est, puisque c'est de là qu'on s'embarque pour gagner Bornéo ; ceci nous mettrait à peu près à hauteur de Patani. Et bien, je demande si on peut supposer que des navigateurs, s'embarquant sur la côte orientale de la péninsule malaise du côté de Patani et voulant se rendre en Chine, aient passé par Palembang et Malacca : c'était là le chemin non pas de la Chine, mais de l'Inde. Si enfin, comme j'ai proposé de le faire, on fragmente l'itinéraire, cette solution bonne pour Java ne vaut plus pour la péninsule, car de ce Chö-p'o qui serait un peu au nord de Kedah, c'est à Kedah, et non à Patani en contournant ensuite toute la péninsule par Palembang et Malacca, qu'on s'embarquerait pour gagner l'Océan Indien.

---

[1] *Tchou fan tche*, k. 上, pp. 7, 8.
[2] *T'oung pao*, x, 261.

Loin donc de lever « toutes les difficultés », la théorie de Schlegel est inconciliable avec les itinéraires, de quelque façon qu'on les prenne ; elle est encore moins admissible au point de vue de la forme et des dimensions que les notices de Tchao Jou-koua et de l'*Histoire des Song* donnent au royaume de Chö-p'o. Ce pays qui a la mer au nord, au sud, à l'ouest et à l'est, ne peut être qu'une île; la péninsule malaise n'a pas de côte nord. D'autre part le fait que les principales voies maritimes partent de la côte septentrionale s'applique exactement à Java. Enfin ce royaume était à quatre jours de la mer au nord, à trois jours de la mer au sud, à un mois vers l'est, à quarante-cinq jours vers l'ouest. Or, à supposer même qu'il puisse s'agir d'une presqu'île et non d'une île, de telles indications sont précisément le contraire de celles qu'on attendrait pour la péninsule malaise, qui est dirigée presque nord-sud et non est-ouest. Il est vrai que, selon Schlegel, les Chinois considéraient la péninsule malaise comme orientée d'est en ouest [1], mais c'est là une de ces opinions qu'il ne suffit pas d'énoncer, sans aucun texte à l'appui ni aucun exemple, pour qu'elle doive être acceptée sans conteste. Il serait d'ailleurs impossible, si le Chö-p'o était sur la péninsule malaise, de l'étendre jusqu'à la mer dans tous les sens, car les côtes étaient occupées déjà par des états comme ceux de Pahang, de Kelantan, de Trengganu que nous retrouverons plus loin comme de prétendus vassaux du San-fo-ts'i en Sumatra, et à propos desquels il n'est d'ailleurs pas parlé du Chö-p'o. Si au contraire, du Chö-p'o, qui doit être une île, nous faisons Java, cette forme très allongée d'est en ouest est conforme à la réalité. Schlegel, il est vrai, fait observer qu'à partir du Chö-p'o, c'est-à-dire de la capitale du royaume, on arrive à la mer vers le sud après trois jours de route; or, dit-il, il faut plus de trois jours pour traverser Java du nord au sud [2]. Mais une fois de plus, il n'a pas pris garde aux indications du texte ; l'*Histoire des Song* ne met pas la capitale au bord de la mer, puisqu'elle compte encore quatre jours pour atteindre la mer vers le nord ; il faudrait donc au total sept jours pour aller de la côte septentrionale à la côte méridionale du Chö-p'o, et ceci encore est bien applicable à Java. Ce sera aux philologues hollandais de Java de dire si, entre le xe et le xiiie siècle, il a pu y avoir une capitale du côté par exemple de Magelang.

Ainsi, à s'en tenir aux indications géographiques de l'*Histoire des Song*, sur lesquelles on s'est appuyé pour mettre le Chö-p'o sur la péninsule malaise, il nous semble au contraire que ce texte ne peut s'expliquer qu'en identifiant le Chö-p'o à Java. Mais on a invoqué d'autres arguments : les mots indigènes, les coutumes, les produits mentionnés ne pourraient s'expliquer si on cherche à Java le Chö-p'o ; c'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

---

(1) *T'oung pao*, x, 261.

(2) *T'oung pao*, x, 259.

Je dois dire d'abord que la présence de mots malais dans les textes concernant le Chō-p'o ne me paraîtrait pas incompatible avec l'identification de ce pays à Java. Les Chinois n'ont pas entendu faire œuvre de lexicographie scientifique et les termes qu'ils indiquent sont ceux que leurs relations avec ce pays leur firent connaître pour désigner un certain nombre d'objets usuels ou exprimer quelques notions familières. Il resterait donc à établir que dans la *lingua franca* des mers du sud, il n'entrait entre le xe et le xiiie siècle aucun élément malais (1). Et si cette preuve n'est pas faite, et que de la présence d'un mot malais au Chō-p'o on veuille tirer autre chose qu'un simple indice pour la situation du pays, ne devrait-on pas alors mettre les îles Andaman et Nicobar dans l'Inde, parce que, selon Yi-tsing, on y désignait le fer sous le nom de *loha*, qui est un mot sanscrit (2) ?

Mais d'ailleurs je ne vois pas qu'on ait réellement retrouvé aucun mot malais dans les mots du Chō-p'o cités par l'*Histoire des Song*, en partie d'après Tchao Jou-koua. Les gens du Chō-p'o, nous est-il dit, font du vin avec l'arbre 蝦猱丹 *hia-nao-tan*. Au lieu de 猱 *nao*, l'*Histoire des Song* et Ma Touan-lin ont 蝚, qui se prononce tantôt *jeou*, tantôt, quand il a la valeur du caractère 猱, *nao* ; la variante de Tchao Jou-koua nous amène donc à lire plutôt dans les deux cas *hia-nao-tan* (3). Schlegel, partant de la prononciation *jeou*, restitue une forme malaise *kĕdjutan*, « lequel nom, cependant, ne se trouve pas dans la *Flora van Nederlandsch Indië* de Miquel, ni dans l'utile dictionnaire botanique alphabétique des Indes néerlandaises de Filet. Ce ne peut donc pas être un nom javanais ». En malais le mot *kĕdjut* signifie « frissonner », « avoir la chair de poule » ; *kĕdjutan* signifierait donc « ce qui fait frissonner ». Or il y a à Malacca une sorte d'aréquier que Griffith nomme *Areca horrida*. Il est vrai que Griffith ajoute que les Malais l'appellent *bijas*, mais les dictionnaires malais ne donnent pas *bijas* comme nom d'arbre ; le nom doit donc être erroné, ou bien l'arbre portait également le nom de *kĕdjutan*. « En tout cas, le nom est malais et non javanais (4). » Voilà le raisonnement candide grâce auquel un nom indigène prouve qu'il faut chercher le Chō-p'o sur la péninsule malaise et non à Java. Il est trop

---

(1) Au début du xve siècle, les Chinois disent que les gens de Java portent des dagues appelées *belādau* ; M. Groeneveldt fait remarquer que ce mot n'est pas employé par les Javanais, mais que probablement il était adopté dans la langue commerciale de tout l'archipel. Cf. Groeneveldt, *Notes*, pp. 172, 247.

(2) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 121.

(3) *Tchou fan tche*, k. 上, p. 12 r° ; *Song che*, k. 489, p. 6 v° ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 6 v° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 497. Voir les caractères en question à leur place dans le *K'ang hi tseu tien*.

(4) *T'oung pao*, x, 267-268. Schlegel rétablit en *ke* le caractère *hia* du chinois, mais cette restitution est rendue peu vraisemblable par ce fait que, dans le seul mot sûrement identifié du Chō-p'o, *mulyāra* ou *mutihāra*, l'initiale du même mot *hia* répond à l'aspiration, et non à l'explosive gutturale.

clair cependant que le rapprochement entre l'*Areca horrida* et un hypothétique *kĕdjutan*, « qui fait frissonner », ne repose sur aucune base solide.

L'*Histoire des Song* nous apprend encore que, dans la langue du Chö-p'o, « perle » (眞珠) se dit 沒爹蝦羅 *mo-tie-hia-lo*, « ivoire » (牙) se dit 家囉 *kia-lo*, « parfum » se dit 崑燉盧林 *k'ouen-touen-lou-lin*, « rhinocéros » se dit 低密 *ti-mi* (1). De tous ces mots, le premier seul a été restitué avec certitude : M. Groeneveldt y a reconnu sans peine *mutihāra* ou *mutyāra* (2), qui signifie bien perle en malais, mais qui est d'origine hindoue et qui se retrouve, sous la même forme et avec le même sens, en javanais. Quant aux autres mots, ils n'ont pas encore, que je sache, été identifiés en javanais, mais c'est sans résultat également qu'on les a cherchés en malais. Schlegel dit que *kia-lo* est sûrement le sanscrit *kara*, « main » et « trompe d'éléphant » ; c'est bien peu probable (3). Pour *k'ouen-touen-lou-lin*, aucune hypothèse n'a été faite; j'en propose une, qui ferait du terme un mot d'emprunt. Notons que « perle », « ivoire », « rhinocéros » désignent des objets fréquemment offerts en tribut à la Chine par les pays du sud ; il y a donc des chances pour qu'il en soit de même du dernier mot cité, et il devra alors désigner un produit bien déterminé; c'est avec raison, je crois, qu'on a dans ce cas particulier traduit 香 *hiang* par « encens ». *K'ouen-touen* est une des transcriptions de Poulo Condore (malais Pūlau Kundur); on pourrait donc songer à une forme proche de ce nom. Précisément *kundur* est le nom de l'encens en arabe (4). Je pencherais donc à adopter pour le terme la forme qu'on trouve dans Ma Touan-lin et à interpréter *k'ouen-touen-lou-ma* par *kundur rūm*, « encens du Roum ». *Ti-mi* rappelle le nom du poisson fabuleux *timi*, sans qu'on voie rien à tirer de cette coïncidence ; Schlegel se demande si les Chinois n'ont pas voulu désigner l'étain, qui est appelé *tīmah* en malais ; c'est une supposition invraisemblable.

Si nous passons aux noms de charges, nous rencontrons d'abord un terme qui se trouve à la fois dans Tchao Jou-koua et dans l'*Histoire des Song* (5).

---

(1) *Song che*, k. 489, p. 7 r°. Le même texte se retrouve dans Ma Touan-lin (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 7 v°), mais avec 麻 *ma* au lieu de 林 *lin* comme dernière syllabe du nom du parfum, ce qui donne *k'ouen-touen-lou-ma*.

(2) Groeneveldt, *Notes*, p. 143; Schlegel, dans *T'oung pao*, x, 272; Von De Wall, *Maleisch-Nederl. Woerdenboek*, II, 122; Favre, *Dictionnaire javanais-français*, p. 436. *Mutya* pour « perle » n'est attesté en sanscrit que par les lexiques; *mutyahāra* semble formé d'après *muktāhāra*, « collier de perles ».

(3) J'avais songé à rapprocher de ce mot *kia-lo* celui de 伽那 *kia-na* qu'on trouve souvent dans les lexiques chinois comme un nom donné à l'éléphant par les bouddhistes (cf. *K'ang hi tseu tien*, *s. v.* 伽). Mais je crois plutôt que *kia-na* résulte d'une première erreur de lexicographe qui a été ensuite consciencieusement reproduite, et qu'il faut lire 那伽 *na-kia*, transcription usuelle de *nāga*. *Nāga* est traduit en chinois tantôt par « dragon », tantôt par « éléphant ».

(4) Cf. Zenker, *Dictionnaire turc-arabe-persan*, p. 763.

(5) *Tchou fan tche*, k. 上, p. 11 r°; *Song che*, k. 489, p. 7 r°.

« Comme mandarins, dit l'*Histoire des Song*, il y a (dans ce pays) quatre 落佶連 *lo-ki-lien*, qui dirigent ensemble les affaires du royaume ; ils sont comme les ministres (宰相) en Chine. » Le texte de Tchao Jou-koua est assez différent : « Comme mandarins, il y a (dans ce pays) des 司馬傑落佶連 *sseu-ma-kie-lo-ki-lien* qui administrent ensemble les affaires du royaume ; ils sont comme les ministres de Chine. » Evidemment les deux textes sont apparentés. *Sseu-ma* est un terme chinois signifiant « chef militaire », « général ». Schlegel, partant de la forme de Tchao Jou-koua, a restitué *kie-lo-ki-lien* en un malais *kedĕkaran*, forme dérivée de *dĕkar*, qui signifie lui-même « maître d'armes », « champion », « héros » ; *kedĕkaran* serait une formation abstraite signifiant « le conseil des guerriers » (1). Mais tout cela n'est qu'hypothèse. Il est vraisemblable que les données de l'*Histoire des Song* remontent à Tchao Jou-koua ; il faut noter cependant que dans Ma Touan-lin, qui s'est servi sans doute des mêmes matériaux que T'o-t'o, l'auteur de l'*Histoire des Song*, mais qui écrivait un demi-siècle plus tôt, on trouve exactement la même phrase que dans le *Song che* (2). On ne peut donc, contre la leçon du *Song che*, arguer ici, comme le fait Schlegel, du peu de soin avec lequel cet ouvrage a été compilé. Si T'o-t'o a copié directement le texte du *Tchou fan tche*, il faut admettre que le *Tchou fan tche* nous est parvenu avec des variantes ou des altérations, puisque Ma Touan-lin donne déjà les mêmes leçons que T'o-t'o. Mais peut-être aussi le *Song che* a-t-il simplement copié Ma Touan-lin, ou tous deux se sont-ils servis de monographies rédigées sur les pays étrangers dès la fin de la dynastie Song et où le texte de Tchao Jou-koua a pu être mal reproduit. Nous sommes ainsi en présence de deux traditions indépendantes, de valeur à peu près égale ; l'examen du texte peut seul faire décider en faveur de l'une ou l'autre leçon. Or ici chacun des deux textes offre un détail caractéristique qui ne se retrouve pas dans l'autre : le texte du *Tchou fan tche* semble dire que les fonctionnaires en question sont des *sseu-ma*, des « généraux », mais Ma Touan-lin et le *Song che* donnent seuls l'indication vraisemblable que ces fonctionnaires sont au nombre de quatre. Les chances d'exactitude sont donc égales des deux côtés, et les textes chinois ne suffisent pas à établir que la leçon *kie-lo-ki-lien* de Tchao Jou-koua soit meilleure que la leçon *lo-ki-lien* de Ma Touan-lin et de T'o-t'o. Il y a de ce chef une première indétermination. Mais de plus la restitution de Schlegel n'est pas de celles dont l'évidence force la conviction. Le caractère *lo* peut en effet représenter une dentale initiale, surtout si cette dentale est en réalité une cérébrale comme c'est le cas en malais (3), mais il n'en reste pas moins que la valeur de transcription ordinaire de l'initiale de *lo* est *l* ou *r* ; et au point de vue vocalique, *lo* transcrit généralement une

(1) *T'oung pao*, x, 276-278.

(2) *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 6 r° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 497.

(3) Cf. la note de M. Kern dans le *Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 308.

syllabe à voyelle *a* et non, comme le veut ici la restitution de Schlegel, un mot à voyelle *i* ou *e*. Enfin la forme *kedĕkaran* non seulement ne se rencontre pas appliquée à un conseil de dignitaires, mais je ne l'ai pas trouvée dans les dictionnaires, et Schlegel semble l'avoir créée sur d'autres dérivés du même type. Ici encore l'hypothèse offre si peu de chances de vérité qu'on ne peut rien en tirer pour la localisation du Chō-p'o [1].

Un dernier groupe de mots du Chō-p'o connus par l'*Histoire des Song* est dû à une ambassade qui arriva à la cour tout au début de 993. L'*Histoire des Song* dit que cette ambassade était envoyée par le roi 穆囉茶 Mou-lo-tch'a [2]. Dans ce soi-disant nom, M. Groeneveldt avait retrouvé le titre ordinaire de *mahārāja*. Schlegel déclare cette restitution impossible. 穆 *mou* ne peut selon lui dans aucun cas transcrire une syllabe à voyelle *a*. Quant à 茶 *tch'a*, sa valeur de transcription ne peut pas être *ja*, car l'ancienne prononciation du mot est *ta*, comme on le voit par le dictionnaire de K'ang-hi, qui indique comme prononciation 直加 *t(it + ki)a*, soit *ta*. Les transcriptions amènent à rétablir la même prononciation *ta*, puisque *tch'a* transcrit *ḍa* de *draviḍa*, *ḍā* de *cāṇḍāla*, et que les Chinois ont uniformément transcrit par des dentales les dentales et les cérébrales du sanscrit. Aussi Schlegel maintient-il la restitution qu'il avait proposée dès 1871, Mūlada, en admettant toutefois qu'il faut peut-être lire Mūrdha, « tête » [3]. Il n'y a malheureusement pas une de ces affirmations qui ne soit arbitraire ou fausse. Si nous étions ici sur le terrain des transcriptions rigoureuses du bouddhisme, il est exact que *mou* ne devrait pas transcrire en principe une syllabe à voyelle *a* ; toutefois, pour les mots au *jou-cheng*, il semble que la règle soit moins stricte, et en fait ce mot 穆 *mou* entre dans la transcription 穆護 *mou-hou*, *magu*, « le mage », dont la première syllabe est à voyelle *a* [4]. A la fin du xe siècle, les anciennes implosives finales n'étaient peut-être pas encore complètement muettes ; s'il en était ainsi, la gutturale finale de *mou* (ancien * *muk*) pourrait répondre à l'*h* de *mahā* ; il y a d'autres cas de ce parallélisme ; nous en verrons un exemple caractéristique à propos de Ceylan. Il est absolument faux qu'à l'époque

---

(1) Schlegel repousse comme contraire aux règles de la transcription chinoise une forme javanaise *rakryan* ou *rakarayan* ; il ne dit pas qui l'a proposée ni quel est le sens du mot en question. Dans le dictionnaire de l'abbé Favre, qui est seul à ma disposition, je n'ai pas su trouver *rakryan* ; mais je garantis que *lo-ki-lien* en serait une transcription absolument régulière. Schlegel prétend restituer a priori les caractères que les Chinois auraient employés pour représenter *rakryan* ; c'est tout à fait arbitraire. *Rakryan* me paraît avoir d'autant plus de chances d'être le *lo-ki-lien* des Chinois que ce terme apparaît dans les inscriptions de Java, joint à *mantri*, « ministre ». Cf. Brandes, *Pararaton*, pp. 80-81.

(2) Groeneveldt, *Notes*, p. 143.

(3) *T'oung pao*, x, 283-284.

(4) Cf. Chavannes, *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, pp. 61,74.

qui nous occupe la prononciation de 茶 *tch'a* ait été *ta*. Les dialectes, sauf à Fou-tcheou, ont tous pour ce mot une forme à palatale initiale, ou au moins à sifflante (1), et si la prononciation avait été *ta* jusqu'après le xe siècle, cet accord serait inexplicable. De même le *K'ang hi tseu tien* n'indique pas pour 茶 *tch'a* une prononciation *ta*, mais bien *tch(e + ki)a*, soit *tcha*. Schlegel veut que ces palatales initiales soient de naissance tardive, mais il est de fait que dès les premiers siècles de notre ère les syllabes à palatale initiale du sanscrit sont en règle générale transcrites en chinois par des caractères qui dans la langue actuelle se prononcent avec une palatale. De plus ce mot 直 *tche* qui donne l'initiale de *tch'a* a bien une dentale initiale dans la prononciation de Fou-tcheou, mais là seulement, et partout ailleurs, de l'Annam à la Corée, les dialectes indiquent une palatale initiale. Ces prononciations dialectales remontant sûrement plus haut que les dictionnaires chinois dont le *K'ang hi tseu tien* reproduit les indications, il s'ensuit que, dans le *K'ang hi tseu tien*, *tche* doit bien être lu avec une palatale initiale, et qu'il en est de même pour 茶 *tch'a* dont l'initiale est donnée par *tche*. Enfin il est faux que les Chinois n'aient jamais distingué dans leurs transcriptions les dentales et les cérébrales. Comme ils n'ont pas de cérébrales, ils ont dû rendre les lettres de ce groupe par les sons les plus voisins que leur langue leur fournit, c'est-à-dire les palatales ou les dentales ; mais c'est le plus souvent aux palatales qu'ils ont eu recours, et non aux dentales (2). Les formes Mūlada ou Mūrdha de Schlegel, qui ne sont pas impossibles au point de vue phonétique, n'offrent en elles-mêmes aucune vraisemblance ; la restitution de Groeneveldt satisfait au contraire au son et au sens ; on doit donc, sauf hypothèse nouvelle plus satisfaisante, lire *mahārāja* le prétendu nom du roi Mou-lo-tch'a.

---

(1) La forme annamite *tra* du quốc-ngữ ne doit pas faire illusion; le groupe consonantique initial se prononce souvent en réalité comme une palatale; de là les doublets *tra* et *gia*, *trơi* et *giơi* du quốc-ngữ. *Tr* initial en sino-annamite correspond toujours à une palatale chinoise, comme dans *trương* = 張 *tchang*. Les mots à dentale initiale sourde non aspirée en chinois mandarin se prononcent en sino-annamite avec dentale sonore. Les deux séries sont donc très distinctes.

(2) En fait, les transcriptions bouddhiques, qui sont les plus sûrs guides en pareille matière, n'ont pas encore fourni d'exemple de 茶 *tch'a* transcrivant une dentale, sauf dans un cas où *tch'a* répond à *dhya* ; or cette exception apparente nous pousse elle-même à ranger le caractère en question dans la série des mots à palatale initiale ; en effet, soit parce que l'*y* faisait sonner *dya* ou *dhya* aux oreilles des Chinois à peu près comme une palatale, soit parce que les Chinois se servaient de textes prâcrits où l'*y* avait palatalisé la dentale précédente (cf. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, § 280), *dya* ou *dhya* est très fréquemment transcrit en chinois par des mots à palatale initiale. Dans la longue note qu'il a consacrée au nom chinois de la crémation, 闍維 *chö-wei* ou 茶毘 *tch'a-p'i* (*T'oung p'ao*, IX, 269-271), Schlegel a proposé (après Watters, *Essays*, p. 416) de voir dans ce terme le pāli *jhāpita* « incinéré » ; *chö* est ce même caractère qui entre dans Chö-p'o et qui transcrit en principe une palatale suivie d'un *a* ; *tch'a* transcrit donc ici une palatale, et Schlegel d'ailleurs n'a pas manqué dans

Pendant que l'ambassadeur était à la cour, on le questionna sur son pays. Il dit entre autres choses que le roi portait le titre de 夏至馬羅夜 *hia-tche-ma-lo-ye* et que les concubines royales (1) étaient qualifiées de 落肩娑婆利 *lo-kien-so-p'o-li*. M. Groeneveldt avait lu le premier terme « Aji Maraja, ou Maharaja ». Schlegel rétablit Aji Malaya, et explique seulement cette restitution en disant que Malaya est le nom d'une montagne à Ceylan et d'un royaume dans l'Inde (2). La première partie du titre, *haji*, ne paraît pas douteuse ; le terme signifie « prince », « roi » ; il ne semble pas d'ailleurs que ce soit là un indice bien favorable à la localisation du Chö-p'o sur la péninsule, car si le mot se rencontre parfois en malais, il semble plus spécialement javanais ; les textes chinois le connaissent à propos de Java, et de Palembang qui est une colonie javanaise (3). Pour *ma-lo-ye*, on ne voit pas pourquoi le nom d'une montagne ou d'une ville de l'Inde entrerait dans le titre d'un roi de la péninsule malaise ou de Java ; ici encore je crois que M. Groeneveldt a vu juste et qu'il faut s'en tenir à *haji mahārāja* (4). Pour *lo-kien-so-p'o-li*, M. Groeneveldt s'était abstenu de toute hypothèse ; Schlegel en a fait deux (5). Il propose d'abord une forme malaise *rĕkkan sāhari*, « compagnon pour un jour ». Mais, au point de vue chinois, il est irrégulier de restituer *p'o* en *ha*. De plus l'expression *rĕkkan sāhari* est inconnue en malais. Enfin, *rekkan* ou *rākan* est un terme de commerce, qui signifie « marché », « entrepôt », parfois « gros marchand », et c'est surtout le dérivé *rakānan* qui a, en même temps que le sens de « marchand », celui d' « associé » ; nous voilà loin de titres royaux (6).

---

cette occasion de lire *tch'a-p'i* et non *ta-p'i*. Il n'y a aucun doute à avoir sur la prononciation palatale de 茶 *tch'a* au xe siècle ; je dois remarquer cependant que dans la notice sur le Champa de l'*Histoire des Song*, on trouve (k. 489, pp. 2 ro, 4 ro) 印茶 *yin-tch'a* et 律茶 *liu-tch'a* à côté de 律陀 *liu-t'o*, pour *indra* et *rudra*. L'écriture chame actuelle ne connaît plus les cérébrales ; mais il en est de même de l'écriture malaise, dont les dentales se prononcent cependant comme des cérébrales ; ne se pourrait-il pas que les transcriptions *yin-tch'a* et *liu-tch'a* répondissent à une célébralisation de la dentale d'*indra* et de *rudra* ?

(1) Le texte a 王妃 *wang-fei*. Je traduis littéralement ne voulant pas engager ici sur ce texte une discussion de détail qui ne serait d'aucune utilité pour la question qui nous occupe. Je remarque seulement qu'après le titre du roi on attendrait plutôt celui de la reine.

(2) Groeneveldt, *Notes*, p. 144 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, x, 273, 284.

(3) Cf. Von De Wall, *Maleisch-Nederl. Woordenboek*, i, 9 ; Favre, *Dictionnaire javanais-français*, p. 45. La forme malaise moderne semble, d'après les dictionnaires, être *āji*, au lieu que le *hia-tche* du chinois exige l'aspiration initiale du javanais *haji* ; je ne suis pas en états de dire si la chute de l'aspiration dans le malais *āji* est récente.

(4) Comme transcription parallèle de *mahārāja*, cf. 摩羅惹 Mo-lo-jo dans la notice du P'iao du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 vo). Le caractère 夜 *ye* répond en principe à *ya*, mais son homophone 耶 *ye* transcrit *ja* dans le titre de 占把地囉耶 *tchan-pa-ti-lo-ye*, *campādhirāja*, de l'*Histoire des Yuan* (k. 210, p. 3 ro).

(5) *T'oung pao*, x, 273-275.

(6) Je ne parle pas de ces termes malais par expérience personnelle, mais seulement d'après le dictionnaire de Von De Wall, ii, 144.

Schlegel d'ailleurs n'était sans doute qu'à moitié satisfait de son étymologie, car il en a proposé une autre, par le siamois. « En siamois, dit-il, *răkkăn* signifie s'aimer les uns les autres, et aussi aimable, comme dans *Absŏ-răk-kăn-ja*, (une femme) aussi belle (aimable) qu'un ange (*ābsŏn)* » ; et Schlegel renvoie au dictionnaire de Pallegoix. Or *răk-kăn* signifie bien « s'aimer les uns les autres », mais c'est en tant qu'au mot *răk*, « aimer », est joint le mot *kăn*, « ensemble », « mutuellement ». Quant au prétendu *absŏ-răk-kăn-ja*, c'est une mauvaise lecture de Schlegel ; Pallegoix donne correctement *ābsŏn-kănja*, écrit *apçarakaññā* ; le terme est composé d'*apsaras* et de *kanyā*, et il n'y entre ni *răk*, ni *kăn* (1).

Après ces titres du roi et de la reine, vient dans l'*Histoire des Song* une phrase qui a été traduite comme suit par Groeneveldt et par Schlegel (2) : « Dans le langage (des envoyés), le surintendant des navires marchands était appelé 勃 荷 P'o-ho et la femme du roi était appelée 勃 荷 比 尼 贖 P'o-ho-pi-ni-chou. » Ici encore, c'est au siamois que Schlegel a songé. Avant l'introduction du titre persan de Shah Bandar, dit Schlegel, le surintendant du commerce était appelé Phraḥ khlang, Son Excellence le Trésorier, le Barcalon des Portugais, le Berklam des Anglais et des Hollandais. C'est là le *p'o-ho* du texte chinois. Quant au nom de la reine, le premier élément est ce même *phraḥ*, suivi de *viniça* (?) ou *vinyāsa*, « dépôt » ; *phraḥ vinyāsa* signifierait le Saint ou honorable Dépôt, « désignation convenable, ajoute Schlegel, pour l'épouse d'un roi ». « Si cette étymologie est correcte, nous sommes loin de Java, et plus près de la Péninsule malaise, voisine du Siam. » Le titre de *phraḥ* se retrouve d'ailleurs en malais sous la forme *para* : « Le roi qui régnait à Malacca en 1403 portait le nom de Paramisura, c'est-à-dire Parameçvara, composé de *para* + *ma*, très excellent, et *içvara*, seigneur. » Je pense qu'il n'est pas besoin de réfuter longuement de telles hypothèses, et je me borne à ces quelques remarques : *p'o-ho* ne répond pas phonétiquement à *phraḥ*, et il serait d'ailleurs étrange de désigner une charge par le seul terme de « divin », « royal » ; *vinyāsa* est une restitution gratuite et invraisemblable ; il n'y a aucune chance pour qu'au xe siècle des mots siamois aient pénétré dans le sud de la péninsule malaise (3) ; Parameçvara n'a rien à voir avec *phraḥ*.

Je me suis étendu assez longuement sur ces restitutions des mots du Chŏ-p'o, parce que ces rapprochements phonétiques font impression par leur précision

---

(1) Cf. le dictionnaire de Pallegoix, éd. de 1896, pp. 3, 802.

(2) *Song che*, k. 489, p. 7 r° (cf. Ma Touan-lin, *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 8 r°) ; Groeneveldt, *Notes*, p. 144 (où le dernier titre est lu seulement *p'o-ho-pi-ni*) ; Schlegel, dans *T'oung pao*, x, 273. Dans une monographie du Chŏ-p'o, ce passage exigerait un commentaire que je crois hors de propos ici.

(3) Il y a dans l'Insulinde, comme dans toute l'Indochine, des formes apparentées au *phraḥ* siamois, mais qui n'en dérivent nullement.

apparente ; j'ai donc tenu à montrer que, dans l'état actuel de nos connaissances, on n'en pouvait rien tirer de décisif pour la situation du pays. Il serait fastidieux et inutile de discuter toute une série d'arguments mis en avant par Schlegel et dont voici quelques exemples : l'*Histoire des Song* dit que les gens du Chö-p'o mangeaient proprement, des textes du temps du Ming déclarent que les gens de Java mangeaient salement ; si le Chö-p'o était Java, il serait étrange que les habitants, mangeant proprement au xe siècle, eussent mangé salement au xve (1). Selon l'*Histoire des Song*, le Chö-p'o envahit le San-fo-ts'i en 992 ; or l'*Histoire des Ming* nous apprend qu'en 1377 Java conquit le San-fo-ts'i ; si le Chö-p'o était Java, comment les Javanais, ayant envahi le San-fo-ts'i en 992, auraient-ils encore eu besoin de le conquérir en 1377 (2) ? La notice du Chö-p'o dans l'*Histoire des Song* dit que dans les mariages le fiancé fait des cadeaux à la famille de la jeune fille, au lieu qu'à Java il constitue un douaire à la jeune fille elle-même (3). Au contraire Schlegel retrouve par morceaux les coutumes prêtées au Chö-p'o parfois à Malacca, surtout au Siam et au Champa. Ainsi, d'après l'*Histoire des Song*, « le Chö-p'o produit du riz, du chanvre, du millet (ou du maïs), des haricots ; il n'y a pas de blé ; le peuple paie une redevance d'un dixième » ; et dans le même ouvrage, il est dit à propos du Champa : « Parmi les céréales, (dans ce pays) il n'y a pas de blé, mais du riz de montagne, du millet, des haricots, du chanvre. Les mandarins donnent un 斛 *hou* de semence; (le peuple) doit payer cent *hou* de récolte. » Schlegel estime que dans les deux cas, il est dit « absolument la même chose ». Il en conclut que « nous devons donc chercher le Chö-p'o non à Java, mais dans un pays voisin de la Cochinchine, c'est-à-dire sur la péninsule malaise (4). » De pareils arguments ne prouvent rien, et je me fais fort d'établir avec autant d'aisance que le Tchan-tch'eng n'est pas le Champa et qu'on identifie à tort le Tchen-la au Cambodge.

Schlegel invoque encore le témoignage de la numismatique. L'*Histoire des Song* dit qu'à Java on coupe en morceaux des feuilles d'argent pour servir de monnaie. Or, dit Schlegel, de semblables pièces d'argent ne se trouvent pas à Java, mais seulement au Nepal et à Kedah ; ce qu'on a recueilli à Java, ce sont des morceaux d'argent irréguliers, incurvés, mais assez épais, et qui ne peuvent être considérés comme découpés dans des feuilles d'argent. Comme exemple de ces monnaies du Chö-p'o, Schlegel reproduit une monnaie dessinée dans le 欽定錢錄 *K'in ting ts'ien lou* et que cet ouvrage attribue au Ho-ling. Elle est ronde, très légère à en croire le texte, et porte à l'avers les caractères

(1) *T'oung pao*, x, 266.

(2) *T'oung pao*, x, 288.

(3) *T'oung pao*, x, 281-282.

(4) *T'oung pao*, x, 269, 280. Il faut prendre ici le nom de Cochinchine dans son ancienne acception, où il s'applique à l'Annam.

一文 *yi wen*, « une sapèque » (1). Mais ce rapprochement paraît d'ailleurs n'avoir aucune autorité. Le *K'in ting ts'ien lou* est un ouvrage du XVIIIe siècle; la monnaie en question ne semblant pas fondue, mais découpée dans une feuille de métal, le numismate chinois moderne a rappelé que l'*Histoire des Song* attribuait au Chō-p'o, aussi appelé Ho-ling dans l'*Histoire des T'ang*, des monnaies découpées dans des feuilles d'argent. Par analogie, il suppose qu'il s'agit d'une monnaie du même pays, bien que le spécimen qu'il reproduit ne soit pas, semble-t-il, en argent, mais en cuivre. Il n'y a donc rien à en tirer pour l'existence de monnaies d'argent très légères au Chō-p'o, et l'indication de l'*Histoire des Song* peut se rapporter à des pièces de Java dans le genre des trois exemplaires du no 11 de Millies (2) : « Ce sont des morceaux carrés, coupés grossièrement d'une plaque d'argent, plate, de grosseur différente. » Ici encore le renseignement de l'*Histoire des Song* est parfaitement conciliable avec l'identification du Chō-p'o à Java.

Un dernier exemple montrera enfin à quel point il est dangereux de s'élever contre l'identification d'un pays pour cette raison qu'un produit qui y est indiqué par les textes ne s'y trouve pas dans la réalité. L'*Histoire des Song* dit que le Chō-p'o produit de l'or ; Schlegel oppose à l'identification du Chō-p'o à Java qu'il n'y a autant dire pas d'or à Java, au lieu que ce métal se rencontre en abondance à Sumatra et dans la péninsule malaise (3). Ceci est très juste ; seulement il se trouve que Java a été de tout temps célèbre pour son or, sans doute parce qu'on ne distinguait pas essentiellement entre l'île même de Java et Java la Mineure, c'est-à-dire Sumatra. Yavadvīpa est bien le nom même de Java, et il ne peut pas être question de le rattacher à un pays de Djavâ, Hibiscus Rosa sinensis, situé sur la péninsule malaise. Or le *Rāmāyaṇa* qualifie le Yavadvīpa de *suvarṇākaramaṇḍita*, « paré de mines d'or » ; la plus ancienne inscription datée trouvée à Java même parle en 732 A. D. du *dvīpa* appelé Yava, qui est riche en « mines d'or » (*kanakākara*) (4). Peut-on demander aux descriptions chinoises d'être plus exactes que les inscriptions? Tous les rapprochements de Schlegel sont d'ailleurs si flottants, si indécis, que M. Cordier crut naguère que l'auteur concluait à l'identité du Chō-p'o et du Champa (5). Nous venons de voir qu'aucun des arguments invoqués n'est de nature à infirmer la solution à laquelle nous avaient amenés les données géographiques de l'*Histoire des*

---

(1) *T'oung pao*, X, 262-265.

(2) *Recherches sur les monnaies des indigènes de l'Archipel indien et de la Péninsule malaise*, p. 13.

(3) *T'oung pao*, X, 261-262.

(4) Cf. Kern, *Sanskrit-inscriptie van Java, van den jare 654 çaka (A. D. 732)*, dans *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenk. van Ned.- Indië*, 4e série, t. X, pp. 127, 130, 138.

(5) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 270.

Song, à savoir que le Chö-p'o n'est autre que Java. Le terrain ainsi déblayé, il reste, avant de conclure, à faire intervenir quelques textes que je crois décisifs.

Schlegel, on se le rappelle, admettait que, dans l'*Histoire des Song*, le nom de Chö-p'o désignait quelquefois Java, et il expliquait cette prétendue anomalie par ce fait que l'historiographe mongol, écrivant d'après une tradition orale, avait confondu en un seul les deux noms différents du Chö-p'o et de Java (1). J'ai déjà dit ce qu'il fallait penser de cet argument au point de vue même de T'o-t'o, mais il devrait du moins en résulter, si Schlegel avait lu les textes, que la même « confusion » ne se rencontre pas chez les auteurs qui ont précédé T'o-t'o. Il n'en est rien cependant, puisque dès la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle, on rencontre dans Ma Touan-lin la phrase même que donne ensuite T'o-t'o et où Chö-p'o, selon Schlegel, désignerait par erreur Java. Il y a plus, et Schlegel a dû reconnaître, sans l'expliquer d'ailleurs, que cette « confusion » existait au début du XIIIe siècle dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua. La notice du Chö-p'o dans Tchao Jou-koua donne en effet, juste avant les indications géographiques que nous avons étudiées plus haut, cette phrase qui a été sautée dans l'*Histoire des Song* : « On appelle aussi (ce pays) 莆家龍 P'ou-kia-long. » Or personne, et pas plus Schlegel que M. Groeneveldt, n'a douté que P'ou-kia-long fût Pekalongan, sur la côte nord de Java (2). Suivent les indications géographiques que nous avons retrouvées dans l'*Histoire des Song*, et que Schlegel voulait rapporter à la péninsule malaise : en les rapprochant de ce nom de P'ou-kia-long (Pekalongan), il n'y a aucun doute qu'elles s'appliquent bien à Java. Et comme Tchao Jou-koua dit que par bon vent il faut un peu plus d'un mois pour aller du Fou-kien au Chö-p'o, c'est-à-dire à Java, on voit ce qu'il faut penser de l'affirmation de Schlegel que, de Java à la côte nord-ouest de Bornéo, il faut au moins quarante à cinquante jours. Schlegel, qui accepte bien que cette durée de plus d'un mois, tout comme le nom de Pekalongan, se rapportent à Java, coupe ensuite la notice de Tchao Jou-koua pour expliquer par un Djavâ de la péninsule malaise les indications géographiques qui suivent. C'est également ce Djavâ que Tchao Jou-koua aurait en vue quand il décrit les coutumes du Chö-p'o ; mais il explique ensuite de quelles monnaies on se sert en ce pays, comment on y importe en grand nombre des sapèques chinoises, et ceci doit être attribué à Java. Java est également désigné quand Tchao Jou-koua énumère les pays voisins et vassaux du Chö-p'o, Tanjung Pura, Bali, Timor, etc. Il faut au contraire revenir à Djavâ de la péninsule quand Tchao Jou-koua parle des habitudes de piraterie des gens du Chö-p'o, car c'est la péninsule malaise qui a toujours été un séjour favori des pirates (3).

---

(1) Cf. *supra*, p. 304.

(2) *Tchou fan tche*, k. 上, p. 10 v°; Groeneveldt, *Notes*, p. 166; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, IV, 233-234.

(3) *T'oung pao*, II, IV, 234-240.

Il n'y a rien à répondre à une semblable argumentation. Dans une notice sur un pays, il y a toujours, à côté de traits caractéristiques, des indications d'ordre général qui peuvent s'appliquer à des contrées voisines. On aura beau montrer que, chaque fois que nous sommes en état de dégager du texte de Tchao Jou-koua quelque chose de précis, ce texte s'applique à Java, il n'en restera pas moins possible de dire que dans les autres cas le Chö-p'o est un pays inconnu de Djavâ sur la péninsule malaise ; c'est un sophisme contre lequel on lutterait en vain.

Seulement il nous est permis de nous étonner de cette confusion perpétuelle entre deux Chö-p'o que nous trouverions ainsi chez Tchao Jou-koua, chez Ma Touan-lin, chez T'o-t'o. Est-ce à dire du moins qu'avant le XIIIe siècle, le Chö-p'o était bien le Djavâ de Schlegel sur la péninsule malaise ? Pas davantage. Dans son *Ling wai tai ta*, qui date de 1178, Tcheou K'iu-fei dit que pour venir en Chine, « les gens du Chö-p'o et autres pays du côté de l'est, ceux des Ta-che (Arabes), 故臨 Kou-lin (Coilam) et autres pays du côté de l'ouest, ont tous à passer par les régions qui dépendent du San-fo-ts'i (Palembang) » (1). En un autre passage du même ouvrage, on trouve de nouvelles indications sur les routes que suivaient les navires pour se rendre en Chine. « Quand on vient du San-fo-ts'i, on navigue droit au nord, on traverse les 上下竺 Chang-hia-tchou et la mer du Kiao (golfe du Tonkin), et on arrive à la frontière de la Chine... Quand on vient du Chö-p'o, on navigue un peu au nord-ouest, on passe les Pierres des douze fils (十二子石), et on rejoint au pied des Ilots de Tchou (2) la route maritime du San-fo-ts'i. Quand on vient de chez les Ta-che, on arrive vers le sud sur un petit navire jusqu'au royaume de Kou-lin ; on transborde sur un grand navire, et, allant vers l'est, on arrive au San-fo-ts'i ; on suit alors la même route que (les gens) du San-fo-ts'i (3). » Il résulte clairement de ces textes que, pour Tcheou K'iu-fei, le Chö-p'o est à l'est du San-fo-ts'i (Palembang)

(1) *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 11 v°.

(2) 竺嶼. Ces îlots doivent être identiques aux Chang-hia-tchou dont il vient d'être question, et qui sont probablement Poulo Aor, au sud-est de Tioman (cf. *supra*, p. 216, n. 1). Il ne semble donc pas juste de dire que, jusqu'à l'expédition mongole de la fin du XIIIe siècle, les Chinois aient toujours pris le détroit de Banka, entre Banka et Sumatra, pour se rendre à Java (cf. *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, s. v. Java, t. II, p. 121) ; les indications de Tcheou K'iu-fei semblent se rapporter à une route qui passait par le détroit de Gaspar ou par celui de Karimata. Il y a toutefois dans ces identifications une part d'hypothèse. La carte du *Wou pei pi chou* publiée par M. Phillips (*J. Ch. Br. R. A. Soc.*, t. XXI, p. 42) distingue entre les Tong-si-tchou qui sont sans doute les mêmes que les Chang-hia-tchou, et l'îlot de 竹 Tchou, qui serait plus avant sur la route de Chine en venant des Détroits. Mais peut-être la carte est-elle mauvaise sur ce point. Les Pierres des Douze fils figurent aussi sur cette carte sous le nom de mont des Douze fils (十二子山), entre 假里馬達 Kia-li-ma-ta (Karimata) et 萬年 Wan-nien (Bornéo) ; cette situation me paraît trop orientale.

(3) *Ling wai tai ta*, k. 3, pp. 10 v°-11 r°.

et non au nord-ouest comme la péninsule malaise. S'il restait la moindre hésitation sur l'île de Chö-p'o dont il est question dans le *Ling wai tai ta*, une dernière citation lèvera tous les doutes : « Le royaume de Chö-p'o, dit encore Tcheou K'iu-fei, est également appelé P'ou-kia-long (Pekalongan) (1). »

Si nous avons des exemples sûrs de l'équivalence de Chö-p'o et de Java, cela ne veut pas dire cependant que toutes les questions soulevées par le nom de Java soient de ce chef résolues. Le nom de Java a été appliqué à Sumatra ; il se peut même qu'il ait dans certains cas et de façon dérivée désigné la péninsule malaise. Un texte chinois tardif veut que Malacca ait également été appelé 大闍婆 Ta-chö-p'o, le grand Java (2) ; l'*Histoire des Ming* a enregistré une ambassade du Chö-p'o alors que Java était appelé par les Chinois Tchao-wa et Koua-wa (3). Le nom de Java semble avoir existé sur le haut Mékong (4) et M. Finot a retrouvé dans une inscription chame un état de Java distinct du Yavadvīpa (5). Enfin Chà-và en annamite, Chvā en cambodgien désignent en fait les Malais (6). L'avenir donnera peut-être la clef de ces problèmes, et il se peut que le nom de Chö-p'o, comme celui de Java, ait reçu parfois une extension abusive ; mais méconnaître l'identité foncière du Chö-p'o et de Java, c'est nier l'évidence (7).

Le Ho-ling de Kia Tan, « la plus grande des îles du sud », et qui était aussi appelé Chö-p'o, étant ainsi situé à Java, il nous faut revenir au Fo-che,

---

(1) *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 12 v°.

(2) Cf. *T'oung pao*, IX, 369-370. Il y a des doutes sérieux sur la valeur de ce texte. J'y reviendrai plus loin dans une note où il sera question du 重迦羅 Tchong-kia-lo.

(3) Cf. *Ming che*, k. 324, pp. 9-10. Une confusion analogue a existé pour l'état de Samudra (Sumatra), qui est dédoublé en 須文達那 Siu-wen ta-na et 蘇門答剌 Sou-men-ta-la (*Ming che*, k. 325, pp. 5-6) ; mais ici la confusion remonte au moins au temps des Yuan (cf. *Yuan che*, k. 12, p. 4 r° ; k. 14, p. 4 r° ; k. 210, p. 7 v°). Dans l'*Histoire des Mongols*, on trouve encore à la fin du XIII[e] siècle tantôt Chö-p'o et tantôt Tchao-wa ou Koua-wa (*Yuan che*, k. 10, p. 10 v° ; k. 11, pp. 3 v°, 7 v° ; k. 12, p. 3 v° ; k. 17, p. 2 r°).

(4) *Mission Pavie, Etudes diverses*, II, 193.

(5) *Notes d'épigraphie*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 641.

(6) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 129. En Cochinchine et au Cambodge, on n'a guère affaire qu'à des Malais et non à des Javanais ; c'est en ce sens que Chà-và et Chvā se trouvent s'appliquer plus particulièrement aux Malais.

(7) En terminant cette discussion sur les rapports de la Chine et de Java, je veux encore dire quelques mots de deux textes où l'on a cru trouver « le témoignage le plus sérieux et le plus précis » pour la date de l'hindouisation de Java (Veth, *Java*, I, 18). Dans le paragraphe du 狼牙脩 Lang-ya-sieou de l'*Histoire des Leang* (k. 54, p. 6 v°), il est dit que les gens de ce royaume en font remonter la fondation à plus de 400 ans (cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 136). Groeneveldt identifiait le Lang-ya-sieou à Java, et, malgré certaines difficultés, Veth se range décidément à cette opinion. Comme les renseignements du *Leang chou* portent sur la première moitié du VI[e] siècle, Java aurait été hindouisé vers la fin du I[er] siècle ou le début du II[e]. Seulement il n'y aucune raison d'identifier le Lang-ya-sieou à Java, et il s'agit probablement du Tenasserim ; j'y reviendrai plus loin. Le second texte dont a fait état M. Veth a été traduit

qui occupait la côte sud du détroit de Malacca et d'où on se rendait au Holing. Si on n'avait sur le Fo-che que le texte même de cet itinéraire, personne n'hésiterait à le placer sur la côte est de Sumatra, et il est bien évident qu'il comprenait cette côte est, mais peut-être en même temps autre chose, et c'est le problème que nous devons étudier.

Le nom de 佛逝 Fo-che est aussi écrit 佛誓 Fo-che, et on le trouve également sous la forme plus complète 室利佛逝 Che-li-fo-che ou 尸利佛誓 Che-li-fo-che (1). C'est, je crois, Stanislas Julien qui le signala le premier dans sa *Méthode* (2) ; il le restitua en Çrîbhoja. En 1883-1886, lors de la publication du *Livre des Merveilles de l'Inde,* Van Der Lith, à propos du pays de Serboza, vassal du Zabedj, rappela que M. Groeneveldt avait rapproché de ce nom, lu alors Sarbaza, celui de l'état de 三佛齊 San-fo-ts'i que, de la fin du xe jusqu'au xve siècle, les Chinois connaissent à Sumatra ; or cet état de San-fo-ts'i est généralement placé à Palembang (3). En même temps, le révérend Beal fournissait à Van Der Lith une note sur le pays de Fo-che ou Che-li-fo-che qui apparaît à diverses reprises à la fin du viie et au début du viiie siècle dans les ouvrages d'Yi-tsing. Par deux fois, une note du texte d'Yi-tsing dit que l'ancien 末羅遊 Mo-lo-yeou est devenu l'actuel Che-li-fo-che. Or Marco Polo nomme à la fin du xiiie siècle un pays de Malaiur que Yule penche à situer à Palembang. Beal ne douta pas que le Mo-lo-yeou d'Yi-tsing ne fût le Malaiur de Marco Polo, par conséquent Palembang. Mais le Mo-lo-yeou est le Che-li-fo-che ; d'autre part il y eut à Palembang l'état de San-fo-ts'i ; il

---

de l'*Histoire des Ming* (k. 324, p. 10 v°) par M. Groeneveldt (*Notes*, p. 165) dans les termes suivants : « Lorsqu'ils [*les gens de Java*] apportèrent le tribut en 1432, ils présentèrent une lettre disant que leur royaume avait été fondé 1376 années auparavant, c'est-à-dire dans la première année de la période *yuan-k'ang* de l'empereur Siuan de la dynastie Han (65 av. J.-C). » Comme l'a fait remarquer M. Groeneveldt, il y a là forcément une erreur dans le calcul chinois puisque 1432 A. D. moins 1376 donne 56 de notre ère et non 65 avant notre ère. Mais de plus la traduction de M. Groeneveldt n'est pas rigoureuse; le texte dit (cf. aussi la trad. d'Amiot dans les *Mém. concern. les Chinois*, t. xiv, pp. 102, 110) : « La septième année *siuan-tö* (1432), ils apportèrent le tribut. Leur supplique portait le millésime de 1376, soit la première année *yuan-k'ang* de l'empereur Siuan des Han (65 av. J.-C). C'est là la date de la fondation de leur royaume. » Il est entendu que ces dates sont fausses, par quelque bout qu'on les prenne, mais la note chinoise me paraît seulement impliquer que la lettre du souverain javanais était datée en ère çaka, dont le début en 78 A. D. marque pour les Javanais l'avènement de leur premier roi hindouisé, Adji Sâkâ (cf. Veth, *Java*, i, 14-16). Comme on le voit, les textes chinois n'ont pas grand'chose à apprendre sur l'époque de l'arrivée des Hindous à Java.

(1) Pour ces diverses formes, cf. les index des *Religieux éminents* de M. Chavannes et du *Record of the Buddhist Religion* de M. Takakusu, le *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°, et les textes du *Ts'ö fou yuan kouei* cités plus bas.

(2) *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*, n° 219.

(3) Groeneveldt, *Notes*, p. 187 ; Devic et Van Der Lith, *Le livre des Merveilles de l'Inde*, p. 250.

devient donc bien probable que les deux noms de Che-li-fo-che et de San-fo-ts'i sont apparentés. Beal propose en conséquence de rétablir San-fo-ts'i en Sambhoja, « les Bhojas réunis », en s'appuyant sur l'existence de la forme Fo-che, Bhoja, à côte de Che-li-fo-che, Çrībhoja (¹). Quant à Sarbaza (Serboza), sans se prononcer formellement il le croit identique à Çrībhoja. Yi-tsing nomme encore à l'ouest du Che-li-fo-che un pays de 婆魯師 P'o-lou-che. Beal rappelle que certains textes donnent le nom de Po-sseu (au propre la Perse) à la partie occidentale de Sumatra ; il pense qu'il faut retrouver ce P'o-lou-che ou Po-sseu dans le Basma de Marco Polo, le Pasei des Malais, le Basem des Portugais (²). Enfin Yi-tsing dit que du Mo-lo-yeou il se rendit dans le pays de 羯荼 Kie-tch'a ; Beal y retrouve le nom bien connu de Kedah (³).

En publiant en 1894 sa traduction si soigneusement annotée du *Ta t'ang si yu k'ieou fa kao seng tchouan* d'Yi-tsing, M. Chavannes (⁴) dut à son tour étudier la question du Che-li-fo-che ; il n'avait pas alors entre les mains le *Livre des Merveilles de l'Inde*, et ignorait par suite la note de Beal. « En deux endroits, dit-il, Yi-tsing nous apprend qu'en allant de Chine en Inde, on passe dans l'état de Che-li-fo-che, puis dans celui de Mo-lo-yeou. Or l'état de Mo-lo-yeou me paraît correspondre très exactement au Malaiur de Marco Polo ; ce serait donc le moderne Palembang ; Palembang, d'après les commentaires d'Albuquerque, était appelé par les Javanais Malayo (Yule, *Marco Polo*, 2e éd., t. II, p. 263) ; ainsi le pays de Çrībhoja se serait trouvé avant Palembang sur la route de Chine en Inde, c'est-à-dire tout à fait au sud de l'île de Sumatra. » Dans les notes jointes au texte d'Yi-tsing sous la dynastie des Tcheou postérieurs (951-960 A. D.), il est dit par deux fois que le pays de Mo-lo-yeou a été réuni à celui de Çrībhoja ; « le pays de Çrībhoja était donc devenu un puissant empire ; par l'analogie du nom, nous sommes amenés à l'identifier avec ce fameux empire de Zabedj dont nous parlent les voyageurs arabes de la seconde moitié du IXe siècle. » Cette hypothèse, ajoute M. Chavannes, est confirmée par ce fait qu'Yi-tsing appelle deux fois le pays de Çrībhoja l'« Ile d'or » ; or Albérouni dit que les îles proprement dites du Zabedj correspondent à celles que les écrivains hindous nomment Suvarṇadvīpa ou Iles d'or. Enfin, pour le pays de P'o-lou-che à l'ouest du Che-li-fo-che, M. Chavannes fait remarquer que dans la notice de la *Nouvelle histoire des T'ang* sur le Che-li-fo-che, la partie occidentale de cet état

---

(¹) Dans *B. E. F. E.-O.*, II, 95, j'ai attribué à tort à Julien et à Beal cette restitution de Sambhoja ; la paternité en revient au seul Beal.

(²) *Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 251-253.

(³) Beal, *Two Chinese-Buddhist Inscriptions found at Buddha Gayā*, dans *J. R. A. S.*, N. S., t. XIII, p. 560.

(⁴) *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, pp. 36-37.

est appelée 郎婆露斯 Lang-p'o-lou-sseu. Ces deux états de Che-li-fo-che et de P'o-lou-che sont mis sur une même île par la carte chinoise que Stanislas Julien a publiée dans le tome III de sa traduction de Hiuan-tsang. P'o-lou-che pourrait être le Ferlec de Marco Polo, c'est-à-dire le royaume de Parlak dont le nom s'est conservé dans l'appellation de cap Parlak, donnée par les indigènes à Diamond Point. Quand à Kie-tch'a, il faudrait le chercher non à Kedah, mais à l'extrémité nord-ouest de Sumatra, du côté de la pointe d'Atchen (1). Pendant l'impression de son ouvrage, M. Chavannes prit connaissance de la note de Beal; il fit remarquer dans ses *Addenda* que le Mo-lo-yeou ne pouvait être identique au Che-li-fo-che, comme le voulait Beal, puisqu'Yi-tsing parle par deux fois du voyage du Che-li-fo-che au Mo-lo-yeou (2); mais dans ces *Addenda* il n'est rien dit de Serboza ni du San-fo-ts'i.

A peine l'ouvrage de M. Chavannes avait-il paru que M. Takakusu traduisait en 1895 le second mémoire d'Yi-tsing, le *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* (3). Il admit comme M. Groeneveldt que le San-fo-ts'i était Palembang et que c'était là le Serboza des Arabes; il conclut d'autre part comme Beal à l'identité du Che-li-fo-che et du San-fo-ts'i. Mais si le Che-li-fo-che était Palembang, il devenait impossible d'y placer le Mo-lo-yeou, comme le voulait M. Chavannes, puisque Yi-tsing parle du voyage du Fo-che ou Che-li-fo-che au Mo-lo-yeou. M. Takakusu répond que l'identification du Malaiur de Marco Polo est incertaine, et, sans relever l'argument tiré du nom de Malayo donné par les commentaires d'Albuquerque à Palembang, le réfute implicitement en faisant remarquer que Barros nomme Tanamalayu comme un état différent de Palembang. En conséquence, mettant le Che-li-fo-che à Palembang, M. Takakusu dut reporter le Mo-lo-yeou plus à l'ouest, du côté, semble-t-il, de la rivière de Syak. Comme M. Chavannes, M. Takakusu cherchait Kie-tch'a vers la pointe d'Atchen. Enfin il maintenait que les notes du texte d'Yi-tsing ne dataient pas du xe siècle, mais étaient l'œuvre d'Yi-tsing lui-même.

Schlegel, qui reprit en 1901 le même problème, admit l'identification du Che-li-fo-che à Palembang; quant au Mo-lo-yeou, il le plaçait en Asahan; Kie-tch'a, pour lui comme pour Beal, était Kedah (4).

Mais, entre temps, M. Barth avait publié dans le *Journal des Savants*, sous le titre *Le Pélerin chinois I-tsing*, une étude sur les traductions de MM. Chavannes et Takakusu. Sans croire qu'il y ait des raisons décisives de mettre le Mo-lo-yeou, Malayu ou Malaiur à Palembang, M. Barth faisait remarquer que, pour

---

(1) *Religieux éminents*, p. 105.

(2) *Religieux éminents*, pp. 202-203.

(3) *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, Introduction, pp. XXXIX-XLVI; cf. aussi p. 7.

(4) *T'oung pao*, II, II, 108, 115, 174-180.

Barros comme pour le fils d'Albuquerque, il n'en pouvait être bien éloigné. Mais alors on n'a plus guère, sur la côte de Sumatra au sud de Palembang, la marge nécessaire pour les quinze jours de voyage que compte Yi-tsing entre le Che-li-fo-che et le Mo-lo-yeou ; M. Barth se demande donc si ce n'est pas à Java qu'il faudrait chercher la capitale du Che-li-fo-che (1). Dans le chapitre que M. Chavannes vient d'écrire pour les *Guides Madrolle* sur les voyageurs chinois à l'étranger, il renonce à son ancienne situation du Che-li-fo-che à Lampong et admet comme probable que le centre du Che-li-fo-che devait se trouver dans l'île de Java (2) ; malheureusement la place était trop mesurée dans un travail de ce genre pour lui permettre de donner ses raisons. Nous verrons qu'en effet il ne semble y avoir pour le pays de Che-li-fo-che que deux identifications défendables : Palembang ou la partie occidentale de Java.

Je ne veux pas reprendre ici tous les textes nommant le Mo-lo-yeou ou le Che-li-fo-che ; les plus importants sont traduits et je me contenterai d'y renvoyer. Toutefois il ne me semble pas inutile de reproduire quelques passages qui n'ont pas encore été signalés et qui feront mieux voir à quelle époque ces divers noms ont été connus.

Le nom de Mo-lo-yeou apparait pour la première fois en 644 ou tout au début de 645 : La 18e année *tcheng-kouan* (644), dit le *Ts'ö fou yuan kouei*, « au 12e mois, le royaume de 摩羅游 Mo-lo-yeou envoya un ambassadeur offrir des produits du pays ». Cette information se retrouve, en termes à peu près identiques, dans le *T'ang houei yao* et dans le *Sin t'ang chou* (3). C'est sans doute à des renseignements du VIIe siècle que remonte également une notice inadmissible dans les termes, mais curieuse par les noms qu'elle fournit, et qui se trouve sous sa forme la plus détaillée dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (4) : « Le royaume de 金利毗逝 Kin-li-p'i-che (5) se trouve au

---

(1) A. Barth, *Le Pèlerin chinois I-tsing*, extrait du *Journal des Savants* de mai, juillet et septembre 1898, pp. 10-13.

(2) *Les Voyageurs chinois*, extrait des *Guides Madrolle ; Chine du Sud*, Paris, 1904, p. 13.

(3) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 10 ro ; *T'ang houei yao*, k. 100, p. 13 vo ; *Sin t'ang chou*, k. 221 下, p. 7 ro.

(4) K. 177, p. 14 ro. Le même texte est donné avec quelques variantes dans le *T'ang houei yao*, k. 100, p. 14 ro-vo. La même notice, moins l'« itinéraire », se retrouve encore dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 957, p. 8 vo) et dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 788, p. 16 vo). Le *T'ai p'ing yu lan* dit citer le *T'ang chou*. Comme le *Sin t'ang chou* est postérieur à la compilation de cette encyclopédie, il faut admettre ou que c'est là un passage perdu du *Kieou t'ang chou*, ou que c'est un fragment du *T'ang chou* en 130 k. qui avait été compilé au VIIIe siècle par 韋述 Wei Chou et s'arrêtait à la période *k'ai-yuan* (713-741) (cf. 舊唐書校勘記 *Kieou t'ang chou kiao k'an ki*, préface de 岑建功 Ts'en Kien-kong, p. 5 ro).

(5) Le *T'ang houei yao* écrit 金利毗迦 Kin-li-p'i-kia qui est condamné par tous les autres textes et ne peut être qu'une altération de Kin-li-p'i-che. Je n'ai pas trouvé mention

sud-ouest de la capitale, à plus de 40.000 li. On traverse le royaume de 旦旦 Tan-tan (1), le royaume de 摩訶新 Mo ho-sin (2), le royaume de 多隆 To-long (3), le royaume de 者埋 Tchö-mai (4), le royaume de 婆樓

---

d'une seule ambassade du pays auquel sont consacrées ces notices ; peut-être est-ce que le nom est altéré, et qu'il faut simplement y retrouver notre Che-li-fo-che. Les indications sur ce pays le font chercher dans les mers du sud, mais d'autre part les royaumes par lesquels on aurait soi-disant à passer pour se rendre du Kin-li-p'i-che à Canton semblent avoir été choisis au hasard. Les données sur les pays qui se trouvent au nord, au sud, à l'est et à l'ouest du Kin-li-p'i-che ne semblent pas non plus facilement acceptables. Ces renseignements sont donc peut-être fantaisistes, au moins en partie. Or il est à remarquer que les ouvrages qui ont des notices sur le Kin-li-p'i-che n'en ont pas sur le Che-li-fo-che. Cette omission est d'autant plus surprenante dans le *Ts'ö fou yuan kouei* que cette encyclopédie mentionne souvent par ailleurs le Fo-che ou Che-li-fo-che aux années où ce pays envoya des ambassades. Quoi qu'il en soit, les noms de Tch'e-t'ou, de Lin-yi nous reportent à la première moitié de l'époque des T'ang. On remarquera de plus une parenté entre ce texte et celui qui indique les limites du Kiu-leou-mi (cf. *supra*, p. 213, n. 2) ; or c'est en 655 qu'une ambassade du Kiu-leou-mi est venue en Chine. Si mon hypothèse sur l'identité du Kin-li-p'i-che et du Che-li-fo-che était confirmée, il serait donc vraisemblable que les notices sur le Kin-li-p'i-che remontent à la première époque des T'ang, et sont antérieures même aux voyages d'Yi-tsing.

(1) Le *T'ang houei yao* a fautivement 日亘 Je-houan ; l'erreur s'explique par le sens vertical de l'écriture chinoise. Cette forme 旦旦 Tan-tan est identique par le son aux formes 丹丹 Tan-tan et 單單 Tan-tan des histoires officielles (cf. les variantes 訶羅單 Ho-lo-tan et 訶羅旦 Ho-lo-tan, *supra*, pp. 271-272), et graphiquement se rapproche du 呾呾 Ta-ta d'Yi-tsing ; elle sert ainsi de trait d'union, et il est vraisemblable qu'il faut identifier tous ces noms les uns aux autres (cf. *supra*, p. 284). Après le Tan-tan, le *T'ang houei yao* nomme le royaume de Ho-ling (Java), omis dans le *T'ai p'ing houan yu ki*.

(2) Au lieu de royaume de Mo-ho-sin, le *T'ang houei yao* donne « le royaume de Mo-ho et le royaume de Sin ». Il ne me semble pas douteux que ce Mo-ho-sin soit l'île de 莫訶信 Mo-ho-sin que nomme Yi-tsing. M. Takakusu (p. XLVII) en rapprochait le Masin des évêques syriens, mais comme ce Masin vient à côté du Sin, il est bien clair qu'il faut y voir le Masin ordinaire, Mahâcîna, la Chine. Pour le Mo-ho-sin d'Yi-tsing, M. Takakusu proposait Bandjermasin à Bornéo. Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 115) déclare qu'il ne peut s'agir de Bandjermasin, mais sans dire pourquoi ; il lit le nom Bĕkasin ou Bogas, et veut chercher ce pays à Sumatra, où il ne le trouve d'ailleurs pas. Je ne vois pas pourquoi on ne pourrait songer à Bornéo, et toute la question est de savoir à quelle époque apparaît le nom de Bandjermasin ; je n'ai malheureusement pas de renseignements à ce sujet (notre bibliothèque ne possède ni le *Bornéo* de Schwaner, ni l'article de De Clerq, *De Vroegste geschiedenis van Bandjermasin*, paru dans la *Tijds. Ind. T. L. en Vk.*). La forme Mahasin ou une forme très voisine est garantie par les transcriptions du *T'ai p'ing houan yu ki* et du *T'ang houei yao* ; il n'y a qu'à rejeter le Bĕkasin de Schlegel. Dans une des inscriptions du roi javanais Er-laṅga qui vivait au XIe siècle (sur ce prince, cf. Kern, dans *Bijdr. Taal- Land- en Volkenk.*, 4e série, vol. x, pp. 1-21), il est question d'une guerre que ce prince mena contre le roi de Mahasin ; ce pourrait être là notre Mo-ho-sin. Malheureusement je n'ai pas à ma disposition le recueil où cette inscription a été étudiée et je n'en puis parler que d'après Veth (*Java*, 2e éd., t. I, pp. 49-50).

(3) Le *T'ang houei yao* donne 多薩 To-sa. Le nom du To-long se trouve dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 3 v°), où il est dit que ce pays était situé à la frontière occidentale du 多摩萇 To-mo-tch'ang ; il sera question plus loin de la situation du To-mo-tch'ang.

(4) Je n'ai jamais vu ce nom ailleurs.

P'o-leou (1), les royaumes de 多郎 To-lang et 婆黃 P'o-houang (2), le royaume de 摩羅逝 Mo-lo-che (3), les royaumes de Tchen-la (Cambodge) et Lin-yi (Champa), et on arrive à Kouang-tcheou. (Ce pays), à l'est, est à 2000 *li* du royaume de 致物 Tche-wou (4) ; à l'ouest, à 1500 *li* du royaume de Tch'e-t'ou (Terre Rouge) ; au sud, à 3000 *li* du royaume de 波利 Po-li (5) ; au nord, à 3000 *li* du 柳衢 Lieou-k'iu (6). Les coutumes et les produits sont les mêmes qu'au Tchen-la. »

Ce n'est ensuite qu'à l'époque mongole, vers la fin du XIIIe siècle, que le nom de Mo-lo-yeou a été signalé dans les textes chinois. La 17e année *tche-yuan*, au 12e mois (c'est-à-dire tout au début de 1281), « au jour 戊寅 *meou-yin*, de 速剌蠻 Sou-la-man (7), chargé d'une mission au royaume de 木剌由 Mou-la-yeou, et d'autres, on fit des 招討使 *tchao-t'ao-che* (8) : ils portèrent à la ceinture une tablette d'or (佩金符) (9). » La 18e année *tche-yuan*, au 6e mois (1281), « quand 苫思丁 Tchan-sseu-ting (10), chargé de mission pour le royaume de Mou-la-yeou, arriva au Champa, son navire fut détruit ; il envoya un message demander pour lui un navire, des approvisionnements et des soldats supplémentaires ; un ordre impérial lui donna plus de 1400 piculs de riz (11). » En 1293, 伊克穆蘇 Yi-k'o-mou-sou (12), l'un

---

(1) Le *T'ang houei yao* écrit 婆婁 P'o-leou. Il est question dans la suite de l'itinéraire de Kia Tan d'un pays de 婆露 P'o-lou.

(2) Peut-être faut-il comprendre « le royaume de To-lang-p'o-houang ».

(3) Au lieu de Mo-lo-che, le *T'ang houei yao* donne correctement Mo-lo-yeou. La confusion de 逝 *che* et de 遊 *yeou*, qui est constante dans les textes, doit provenir de l'emploi de la variante 逰 de 遊.

(4) Ce nom se trouve aussi dans la notice du *T'ang houei yao* sur le Kin-leou-mi ; cf. *supra*, p. 213, n. 2.

(5) Je ne vois pas de raison de douter que ce Po-li soit le pays de 婆利 P'o-li dont il a été question plus haut. C'est vraisemblablement aussi le 婆里 P'o-li d'Yi-tsing (cf. Takakusu, *A Record*, pp. XXXIX, XLVIII). Le texte du *T'ang houei yao* ne porte que le premier caractère du nom, écrit 婆 *p'o*, et il y a ensuite une lacune de 18 caractères, c'est-à-dire probablement d'une ligne.

(6) Ce nom m'est inconnu. Dans le *T'ai p'ing yu lan*, les deux mots 北去 « au nord, être distant de » sont sautés devant Lieou-k'iu.

(7) Sans doute Soleyman. Peut-être s'agit-il du même personnage que nous avons vu charger deux ans plus tard d'une mission au Cambodge (cf. *supra*, p. 240, n. 5).

(8) Giles traduit ce titre par « commandant en chef », « généralissime » ; je ne crois pas que tel puisse être le sens ici ; mais je n'ai pas d'équivalence précise à proposer.

(9) *Yuan che*, k. 11, p. 4 r°.

(10) Peut-être Chams-ud-đin, « le Soleil de la foi ».

(11) *Yuan che*, k. 11, p. 6 r°.

(12) Ce nom est ainsi écrit dans le *Yuan che*, au k. 210, p. 5 r° ; au k. 18, p. 4 r°, il est écrit 也黑迷失 Ye-hei-mi-che, et on trouve 亦黑迷失 Yi-hei-mi-che au k. 131, p. 8 v°. La biographie de Yi-k'o-mou-sou a été traduite par M. Groeneveldt, *Notes*, pp. 253-255.

des généraux qui faisaient campagne à Java, « envoya 鄭珪 Tcheng-kouei notifier les ordres impériaux au 木來由 Mou-lai-yeou (1) et à d'autres petits royaumes ; tous (les rois de ces pays) envoyèrent leurs fils ou leurs frères pour faire leur soumission (2). » En 1294, le 10e mois, « au jour 乙巳 *yi-sseu*, on renvoya les ambassadeurs du 南巫里 Nan-wou-li (3), du 速木答剌 Sou-mou-ta-la (4), du 繼沒剌矛 Ki-mo-la-mao (5) et du 毯陽

(1) Telle est la forme du nom que donne M. Groeneveldt dans ses *Notes*, p. 255 ; c'est donc vraisemblablement celle de son édition, et elle est en elle-même très probable. Je dois dire cependant que, dans l'édition lithographique de 1888, il y a, peut-être par faute d'impression, 木由來 Mou-yeou-lai.

(2) *Yuan che*, k. 131, p. 8 v°.

(3) Ce pays, sous le nom de 藍無里 Lan-wou-li, est l'objet d'une notice spéciale dans Tchao Jou-koua (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 9 v° ; cf. Hirth, dans *T'oung pao*, VI, 152). C'est le Lambri de Marco Polo (cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 299-301), Lâmeri du *Livre des Merveilles de l'Inde* (éd. Devic et Van Der Lith, pp. 233-237), Lamori d'Odoric de Pordenone (éd. Cordier, pp. 135-137), etc. Les missions chinoises du début du XVe siècle nomment le pays 南浡利 Nan-p'o-li ; l'*Histoire des Ming* (k. 325, p. 7 v° ; k. 326, p. 6 v°) distingue un pays de 南渤利 Nan-p'o-li d'un pays de 南巫里 Nan-wou-li ; je pense comme Schlegel que c'est à tort (cf. Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 353-359). Le nom ne se retrouve plus sur nos cartes ; mais l'état en question, que Barros (*Asia*, décade III, livre V, ch. 1, p. 511 de l'éd. de Lisbonne, 1777) connaît encore sous son nom de Lambri, se trouvait sûrement assez près d'Atchen, dans la partie nord-ouest de Sumatra. Dans le poème javanais *Nâgarakrĕtâgama*, qui remonte au XIVe siècle, Lamuri est cité parmi les états de Sumatra vassaux de l'empire de Madjapahit (ce poème a été édité en 1902 par le Dr Brandes, qui en prépare une traduction ; j'en parle d'après Kern, *Een oud-Javaansch geschiedkundig gedicht*, dans *De Indische Gids* de mars 1903, p. 352).

(4) Dans le *Yuan che* (k. 131, p. 8 v°), le nom est écrit 速木都剌 Sou-mou-tou-la. On trouve aussi des formes 蘇木都剌 Sou-mou-tou-la, 蘇木達 Sou-mou-ta, 須門那 Siu-men-na, 須文達那 Siu-wen-ta-na, 蘇門答剌 Sou-men-ta-la. Il est probable que tous ces noms désignent un même pays, et que l'*Histoire des Ming* du moins sépare à tort les deux derniers (cf. *Ming che*, k. 325, p. 5 v° ; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 337-345). Toutefois, dans l'*Histoire des Yuan*, il y a certains cas (k. 12, p. 4 r° ; k. 14, p. 4 r° ; k. 210, p. 7 v°) où cette identité ne va pas sans difficultés. Quoi qu'il en soit, il est sûr que le Sou-mou-ta-la qui fait l'objet de cette note et qui vient dans le texte à côté du Nan-wou-li, n'est autre que le Sumudra que le *Nâgarakrĕtâgama* (cf. Kern, *loc. laud.*, p. 352) nomme juste avant le Lamuri, c'est-à-dire l'état de Samudra, dans la partie nord-ouest de l'île de Sumatra à laquelle il a donné son nom. Ibn Batutah trouva ce royaume florissant au XIVe siècle, mais, dans la première moitié du XIIIe, Tchao Jou-koua n'en parlait pas ; il est vraisemblable qu'il fut fondé vers 1250. Barros ne le connaît plus au XVIe siècle, mais nomme Achem (Atchen) ; les Chinois semblent donc avoir raison quand ils disent que c'est l'ancien Sou-men-ta-la qui est devenu 啞齊 Ya-ts'i (*Ming che*, k. 325, p. 5 v°). Une étude détaillée des textes concernant ces royaumes de Lambri, de Samudra, d'Atchen permettra seule de fixer leur situation respective et la durée probable de leur domination. J'ai adopté Samudra pour le nom de l'état afin de le distinguer de Sumatra, forme dérivée s'appliquant aujourd'hui à l'île entière.

(5) Je pense que ce nom inconnu est fautif et qu'il faut supprimer le premier caractère, qui n'est d'ailleurs que très rarement employé en transcription. En ce cas, Mo-la-mao serait à corriger en 沒剌予 Mo-la-yu, en substituant 予 *yu* à 矛 *mao*. Ce caractère *yu* entre dans la transcription Ma-li-yu-eul, qui représente le même nom et date également de l'époque mongole.

T'an-yang (1) pour qu'ils retournassent dans leurs pays. On leur fit don de tablettes au tigre avec double perle, de tablettes d'or et d'argent, d'or, de soieries, de vêtements, suivant le rang de chacun. Antérieurement, lorsque 也黑迷失 Ye-hei-mi-che (2) allait en campagne contre le Tchao-wa (Java), il avait appelé (à se soumettre à l'empereur) les royaumes situés au bord de la mer. Sur quoi, le Nan-wou-li et autres (pays) envoyèrent des gens pour faire acte d'obédience. Comme on interdit (aux navires) de commerce de prendre la mer, (ces gens) restèrent à la capitale. A ce moment (c'est-à-dire en 1294), on rapporta l'embargo (mis) sur le commerce ; c'est pourquoi on les renvoya tous (3). » Il a été question plus haut de l'ordre par lequel l'empereur défendit aux gens du Sien (Siam) de continuer leurs luttes avec les 麻里予兒 Ma-li-yu-eul (4). Nous savons également qu'en 1299, les 沒剌由 Mo-la yeou avaient envoyé une ambassade en même temps que les gens du Sien et du Lo-hou (5). C'est encore du même pays qu'il doit s'agir quand il est dit que la 5e année *yuan-tcheng* (1301), le 3e mois, « au jour 戊午 *meou-wou*, 馬來忽 Ma-lai-hou et d'autres îles de la mer envoyèrent des ambassadeurs à la Cour (6). »

---

(1) Ce T'an-yang doit être le pays qui fut connu au temps des Ming sous le nom de 淡洋 Tan-yang. Groeneveldt l'identifie à la région de l'actuel Tamiang, sur la côte nord de Sumatra, entre Deli et la pointe d'Atchen (cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 216 et *T'oung pao*, VII, 116 ; Schlegel, dans *T'oung pao*. II, II, 365-367). C'est cet état qui est nommé à Sumatra dans le *Nāgarakrĕtāgama* sous la forme Tumihang, corrigée par M. Kern (*loc. laud.*, p. 352) en Tamihang; cf. l'article de M. Rouffaer sur Sumatra dans l'*Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, t. III, p. 200. Rachid-ed-din (cf. Elliot, *The History of India*, I. 71) nomme dans ces parages une ville de Dalmian, où Yule (*Marco Polo*, éd. Cordier, II, 297) songeait à retrouver le Dagroian de Marco Polo. M. Rouffaer (*loc. laud.*, p. 204) croit qu'il faut lire Tamiang. Ces solutions sont possibles, mais aucune n'est évidente.

(2) C'est le même qu'Yi-k'o-mou-sou. Lors de la campagne contre Java, 史弼 Che-pi avait le commandement du corps de débarquement, tandis qu'Yi-k'o-mou-sou était chargé des opérations de la flotte (*Yuan che*, k. 131, p. 8 v°).

(3) *Yuan che*, k. 18, p. 4 r°.

(4) Cf. *supra*, p. 242.

(5) Cf. *supra*, p. 243.

(6) *Yuan che*, k. 20, p. 5 r°. Il faudrait joindre à ces textes le paragraphe de Tchao Jou-koua concernant le 單馬令 Tan-ma-ling (*Tchou fan tche*, k 上, pp. 7-8), si M. Takakusu avait raison de retrouver dans ce nom le Taná Malayo (Tānah Malāyu) de Barros (Takakusu, *A Record*, pp. XLIII-XLV). Cette restitution n'est pas phonétiquement très satisfaisante. Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 130-131) propose de lire Timbâlan, au propre « bouée », dérivé de *timbul*, « flotter ». Ce nom s'appliquerait hypothétiquement à une ville sur radeaux construite à l'embouchure d'une des rivières de la côte est de Sumatra. Mais les hypothèses de M. Takakusu et de Schlegel sont à rejeter, car Tchao Jou-koua dit qu'on peut se rendre par terre de Tan-ma-ling au 凌牙斯 Ling-ya-sseu (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 8 r°) ; or nous verrons plus loin que le Ling-ya-sseu se trouvait sûrement sur la péninsule malaise ; Tan-ma-ling ne pouvait donc être à Sumatra. Un affluent assez important de la rivière de Pahang porte le nom de Tĕmbĕling, mais je ne sais si le même nom a été également appliqué à une ville ou à une région.

La forme originale à laquelle il faut ramener le Mo-lo-yeou du temps des T'ang et les Mo-la-yeou ou Ma-li-yu-eul de l'époque mongole se restitue sans difficulté : on doit lire Malāyu, d'où nous avons tiré le nom même des Malais [1]. C'est ce nom de Malāyu qu'il faut peut-être retrouver dans la mer de Malâtou (corrigez Malâyou) du *Livre des Merveilles de l'Inde* [2]. Le Ma-li-yu-eul chinois, qui devrait se rapporter à un original Maliur ou Malaiur, n'est pas lui-même sans parallèles, puisque on trouve Malâiour dans certains auteurs musulmans et Malaiur dans Marco Polo [3].

On s'entend moins bien sur la situation de ce pays de Malāyu ou Malaiur et sur celle de sa capitale. Il a été fait état par Yule, et à sa suite par M. Chavannes et par M. Barth, d'un passage des commentaires d'Albuquerque selon lequel Palembang serait appelé Malayo. Voici en effet ce texte tel qu'il est traduit par Crawfurd dans son *Descriptive Dictionary of Indian Islands and Adjacent Countries* [4] ; il s'agit de la fondation de Malacca : « Paramisora donna à la ville le nom de Malaka, parce que, dans la langue de Java, on appelait Palimbao (Palembang), où il s'enfuit, Malayo, et, parce qu'il vint en fugitif du royaume de Palimbao, dont il était roi, il nomma la place Malaca. D'autres disent qu'elle fut appelée Malaca en raison des nombreux individus qui y vinrent de divers pays en un temps très court, car Malaca signifie aussi se réunir ou s'assembler. » Ce texte, mal bâti par ailleurs, est précis sur le nom de Malayo donné à Palembang, mais il reste à savoir si c'est bien là ce que dit le fils d'Albuquerque. La traduction donnée par M. W. de Gray Birch dans l'édition de la Hakluyt

---

(1) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 37 ; Takakusu, *A Record*, p. XLV ; Schlegel, dans *T'oung pao*, IX, 288-292 (qui sépare à tort Maliur ou Malaiur de Tānah Malāyu) ; Groeneveldt, dans *T'oung pao*, VII, 122 ; Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Malay.

(2) Cf. *supra*, p. 302, n. 2.

(3) Cf. *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 257-258, 263 ; Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 280-283. Il est curieux que Yule, ni dans son *Marco Polo*, ni dans *Hobson-Jobson*, n'ait rapproché le Malâiour arabe du Malaiur de Marco Polo ; il semblerait que ce fût volontairement, car bien peu de textes ont échappé aux investigations de cet admirable chercheur ; je ne vois pas cependant d'objection à élever contre l'identité des deux noms. Dans son *Marco Polo*, (*loc. laud.*), Yule reproduit une explication de l'*r* final de Malaiur qu'avait donnée Logan ; je ne sais quelle en est la valeur. J'avais pensé d'abord à rapprocher de Malaiur pour Malāyu la forme Campar des *Commentaires d'Albuquerque*, où M. de Gray Birch (t. III, p. 79) retrouve le nom du Champa. Mais l'identification est sûrement fausse ; le *c* de Campar répond à une gutturale et non à une palatale initiale. Il s'agit simplement de l'état de Campar (ou Kampar) établi à Sumatra sur la rivière du même nom entre la rivière de Syak et celle d'Indragiri. L'état de Kampar est mentionné dans le *Nāgarakrētāgama* (cf. Kern, *loc. laud.*, p. 352), tout comme dans la liste de Barros (*Asia*, décade III, livre V, ch. 1, p. 511).

(4) Je n'ai pas à ma disposition l'ouvrage même de Crawfurd ; mais la plus grande partie de son article sur Malacca est reproduite *verbatim* dans le *Descriptive Dictionary of British Malaya* de Dennys ; le passage en question est cité ici d'après Dennys, p. 201 ; ma traduction est littérale.

Society est ainsi conçue [1] : « Ce Paramiçura donna le nom de *Malaca* à la nouvelle colonie parce que, dans la langue de Java, quand un homme de Palimbão s'enfuit on l'appelle *Malayo* ; et puisqu'il était venu à cet endroit du royaume de Palimbão, dont il était roi auparavant, il donna à cet endroit le nom de *Malaca*. D'autres disent qu'il fut appelé Malaca à cause du grand nombre de gens qui y vinrent d'un lieu ou de l'autre en un temps si court, car *Malaca* signifie aussi *se réunir*, et c'est pourquoi... [2]. » Les deux versions, on le voit, sont fort différentes. Dans la première, il s'agirait du nom de Malayo donné à Palembang ; dans la seconde, il ne faudrait voir qu'une allusion à l'explication javanaise du nom des Malais par un mot qui signifie « s'enfuir » [3]. Yule cite entre autres références pour son paragraphe sur Malacca Crawfurd et le texte portugais d'Albuquerque ; mais s'était-il vraiment reporté à l'original [4] ? Un passage de Barros, qui semble apparenté à celui des *Commentaires*, est en faveur de la traduction de M. de Gray Birch. Selon Barros, c'est Xáquem Darxá (Iskandar Shah), fils de Paramisura, et non Paramisura lui-même, qui fonda Malacca et lui donna son nom ; et, ajoute Barros [5], « il lui donna ce nom en souvenir de l'exil de son père, parce que dans sa langue cela signifie un homme exilé ; d'où le peuple lui-même s'appelle Malaios. » Tout ce qu'on pourrait donc déduire du texte des *Commentaires* et de l'*Asia* de Barros, c'est que ce sont des Malais de Sumatra qui ont fondé Malacca ; mais cela même n'est pas établi, puisque le fils d'Albuquerque comme Barros voient dans Paramiçora un Javanais ; et enfin les annales malaises font venir les fondateurs de Malacca non de Palembang directement, mais de Singapour [6].

---

(1) *The Commentaries of the great Afonso Dalbuquerque*, trad. par Walter de Gray Birch, éd. de la Hakluyt Society, Londres, 1880, t. III, pp. 76-77. Notre bibliothèque ne possède pas l'original portugais.

(2) Je remplace par des points un membre de phrase inintelligible dans la traduction de Gray Birch : « and therefore they gave it the name of city in contradiction ».

(3) Cf. Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Malay ; Favre, *Grammaire malaise*, p. VII.

(4) La 2e édition du Marco Polo de Yule, qui est la dernière qu'il revit lui-même, a paru en 1875, et la traduction de Gray Birch est de 1880. Mais je crois que si Yule avait vécu, il aurait modifié dans la 3e édition de son Marco Polo la note sur Malacca. En effet dans son *Hobson-Jobson*, qui a paru en 1886, c'est la traduction de Gray Birch qu'il adopte pour ce passage (cf. *Hobson-Jobson*, 2e éd., *s. v.* Malacca).

(5) *Asia*, déc. II, livre VI, ch. 1, p. 8 de l'édit. de Lisbonne, 1777.

(6) Cf. le récit de Valentijn traduit dans le *J. Str. Br. R. A. S.*, no 13, pp. 62 sqq. ; Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, t. II, pp. 373-374 ; Leyden, *Malay Annals*, pp. 88-89. Il se pourrait cependant que la version recueillie par les Portugais fût la bonne en tant qu'elle fait fonder Malacca par des réfugiés de Palembang. On a vu plus haut (cf. *supra*, p. 253) qu'il faut probablement placer dans le dernier quart du XIVe siècle la fondation de Malacca ; or les Javanais ont détruit l'empire de Palembang vers 1377 ; cette conquête a pu déterminer un mouvement d'émigration vers la péninsule malaise, et par suite la fondation de Malacca.

Il ne semble donc pas qu'on puisse faire état du passage des *Commentaires* pour mettre le Malāyu à Palembang ; mais je ne crois pas davantage qu'on puisse invoquer contre cette identification la liste des états de Sumatra donnée par Barros. Barros, énumérant vingt-neuf états à Sumatra, nomme Taná Malayo après Palembang (¹). M. Groeneveldt en a conclu qu'il fallait chercher le Malāyu aux rivières de Djambi, d'Indragiri ou de Kampar qui sont au nord-ouest de Palembang sur la côte est de Sumatra (²) ; et c'est en effet par là qu'il faut aller si le Che-li-fo-che est Palembang. Mais c'est ne tenir aucun compte des indications de Barros qui part de la pointe nord-ouest de Sumatra, nomme les états de la côte orientale jusqu'au détroit de la Sonde et longe ensuite la côte occidentale jusqu'à ce qu'il ait rejoint son point de départ. Taná Malayo, venant après Palembang, est à l'est de ce dernier pays, et non à l'ouest ; il n'y a rien à en tirer pour placer le Malāyu à l'ouest de Palembang, qui serait le Che-li-fo-che. Seulement il ne faudrait pas non plus, le cas échéant, que le témoignage de Barros empêchât de mettre le Malāyu à Palembang. En effet le nom qu'il donne au pays, Taná Malayo, soit Tānah Malāyu, la « Terre des Malais », peut assez difficilement être pris comme celui d'un petit état au sud-est de Palembang. D'une valeur géographique incertaine par sa formation même, Tānah Malāyu s'applique usuellement de nos jours à la péninsule malaise (³). Il se pourrait très bien, au cas où le royaume de Palembang aurait jadis porté dans l'usage courant le nom de « Terre des Malais », que Barros eût séparé les deux appellations de Palembang et de Tānah Malāyu pour y retrouver deux états ; sa liste, pour utile qu'elle soit, ne paraît pas impeccable, et peut-être, comme le supposait Yule, les deux premiers royaumes qu'il nomme, Lambri et Atchem, doivent-ils être réunis en un seul (⁴).

La confusion augmente encore si nous remarquons que le *Nāgarakrĕtāgama*, énumérant les dépendances de Madjapahit, nomme Djambi, Palembang, Menangkabau, Syak, Kampar, Parlak, Sumudra, Lamuri, Lampong, Baros, etc., et ajoute : « Ces états et d'autres encore se trouvent dans le pays Malayu. » Il n'y a donc pas doute que, dans ce cas, Malayu (Malāyu) désigne l'île entière de

---

(¹) *Asia*, déc. III, livre V, ch. 1, p. 511 de l'éd. de 1777. Dans cette édition, il y a une virgule entre Taná et Malayo, ce qui a fait croire parfois qu'il y avait un état de Taná. Mais Tānah Malāyu est une formation trop usuelle pour qu'elle ne s'impose pas ici, et d'ailleurs, si on séparait Taná de Malayo, on aurait trente états au lieu des vingt-neuf annoncés par Barros. C'est, je pense, une faute d'impression qui a fait dire de même à M. Kern (*Een oud-Javaansch geschiedkundig gedicht*, p. 352) que le *Nāgarakrĕtāgama* nommait sur la péninsule malaise un état de Tanah à la suite d'un état de Hujung ; Ujong Tanah, la « Pointe de la terre », désigne usuellement l'extrémité sud de la péninsule malaise (cf. Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Ujungtanah ; Valentijn, trad. dans *J. Str. Br. R. As. S.*, nº 13, p. 64).

(²) *T'oung pao*, VII, 122.

(³) Cf. Valentijn, trad. dans *J. Str. Br. R. As. Soc.*, nº 13, pp. 64-65.

(⁴) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 300.

Sumatra (1). Toutefois on remarquera que les *Commentaires d'Albuquerque*, quelque explication qu'on adopte, et l'*Asie* de Barros nous ramènent également pour ce nom de Malāyu à Sumatra. Or c'est au même résultat que conduit le récit de Marco Polo, avec cette différence qu'ici le nom de Malāyu ne sera plus, comme dans le *Nâgarakrĕtâgama*, celui de l'île entière, mais seulement de sa partie méridionale. En venant de Locac, dit Marco Polo, « vous arrivez à une île appelée Pentam... Naviguons soixante milles plus loin entre ces deux îles... (2). Et quand vous avez fait ces soixante milles, et encore environ trente de plus, vous arrivez à une île qui forme un royaume et est appelée Malaiur.... Quand vous quittez l'île de Pentam et naviguez environ cent milles, vous atteignez l'île de Java la Mineure. » On est d'accord pour voir dans Pentam l'île Bintang de nos cartes, à l'entrée des Détroits. Comme c'est à nouveau de Bintang que part le voyage pour Java la Mineure, où Marco Polo décrira de visu les royaumes de Ferlec (Parlak), de Basma (Pasei), de Samara (Samudra), de Lambri, il est évident que les indications pour Malaiur se rapportent à un pays qui n'était pas situé sur la route de Bentang à la partie septentrionale de Sumatra. Yule a donc raison de songer à la moitié méridionale de la côte est de Sumatra ; Malaiur serait ici l'état le plus considérable de cette partie de l'île, c'est-à-dire le royaume de Palembang (3).

C'est en effet à Palembang, comme nous le verrons bientôt, qu'il faut sans doute identifier le pays de San-fo-ts'i, le plus puissant état connu des Chinois à Sumatra entre le xe siècle et les dernières années du xive. Dans la première moitié du xiiie siècle, Tchao Jou-koua parle d'un grand empire de San-fo-ts'i, qui revendiquait des droits de suzeraineté non seulement sur toute l'île de Sumatra, mais sur la péninsule malaise et même sur Ceylan. Or ce nom de San-fo-ts'i est presque absent de l'*Histoire des Yuan*, où il est question au contraire de l'île de Ma-lai-hou, des gens du Mou-la-yeou, des guerres que les Ma-li-yu-eul soutenaient contre les Siamois. Si nous nous rappelons d'autre part que Malāyu s'applique à Sumatra dans des documents javanais, et que le Malaiur de Marco

---

(1) Cf. Kern, *loc. laud.*, pp. 346, 351-352.

(2) Il y a là une difficulté, puisque Marco Polo ne vient de parler que de la seule île de Bintang.

(3) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 280-281. M. Groeneveldt (*T'oung pao*, VII, 121) dit que Yule incline à suivre l'opinion de Barros qui sépare Taná Malayo de Palembang ; je ne crois pas que ce soit là l'idée de Yule. Yule envisage deux hypothèses : dans la première, Malaiur serait Singapour ; dans la seconde, Palembang. A l'appui de cette seconde solution, Yule invoque les passages d'Albuquerque et de Barros, en tant que tous deux mettent le Malayo (ou Taná) Malayo à Palembang ou près de Palembang. C'est cette identification de Malaiur à Palembang que Yule penche à adopter, sans mettre en opposition le texte des *Commentaires* et celui de Barros. Schlegel a discuté le passage de Marco Polo dans *T'oung pao*, IX, 288-290, mais en suivant le texte de Pauthier (*Le Livre de Marc Pol*, pp. 564-565) qui paraît ici assez mauvais ; ce texte fait passer Marco Polo à Malaiur même. Si on se rallie au texte de Yule, il n'y a plus aucune raison de séparer, comme le voulait Schlegel, Malaiur de Tānah Malāyu.

Polo semble devoir être cherché dans la moitié méridionale de l'île, il apparaîtra comme bien probable que les Chinois du temps des Song et des Ming continuèrent à appeler l'empire de Palembang d'un nom ancien qu'il perdit au cours des siècles, alors que les Mongols, moins soucieux de la tradition et tenant davantage à une nomenclature exacte, se conformèrent à l'usage indigène contemporain en donnant au San-fo-ts'i le nom de Malāyu [1].

Ainsi le nom de San-fo-ts'i qui se rencontre du xe siècle au xve, et celui de Malāyu au xiiie siècle et au xive seraient équivalents, et s'appliqueraient vraisemblablement à l'empire de Palembang. Si on admet, ce qui est a priori assez naturel, que le Malāyu du viie siècle est le même que celui du xiiie, il faut donc chercher le Fo-che ou Che-li-fo-che à l'est de Palembang. Or Yi-tsing compte quinze jours du Fo-che au Mo-lo-yeou [2] et quinze jours du Mo-lo-yeou à Kie-tch'a. Si le Mo-lo-yeou est Palembang, et en admettant provisoirement que Kie-tch'a soit Kedah, la côte de Sumatra ne laisse pas au sud-est de Palembang une distance sensiblement égale à celle de Palembang à Kedah. De plus la région de Lampong, à en croire M. Groeneveldt [3], n'a jamais pu être le siège d'un commerce important. Enfin, puisque la route dont parle Yi-tsing passait par le détroit de Malacca et non par le détroit de la Sonde [4], on ne comprendrait pas qu'il eût fait ce crochet vers une partie de Sumatra qui ne semble pas avoir été un grand foyer de civilisation. On est donc amené à chercher le Che-li-fo-che plus à l'est, sur la côte de Java. C'était la solution proposée par M. Barth; M. Chavannes s'y est rallié. On pourrait encore invoquer

---

(1) Les documents javanais emploient aussi Malayu (Malāyu) dans une acception moins générale que celle de l'île entière de Sumatra. Ils est dit dans le *Pararaton* (pp. 65 ss.) que le roi de Java Kĕrtanagara (le 哈只葛達那加剌 Ha-tche Ko-ta-na-kia-la du *Yuan che*, k. 162, p. 5. v°, Haji Kĕrtanagara, comme l'a reconnu le Dr Brandes) entreprit en 1275 une guerre contre le Malayu qui ne se termina qu'en 1293 (Kĕrtanagara n'en vit pas la fin; il mourut dès 1275; M. Kramp a bien montré dans l'*Album Kern*, pp. 357-361, que ce n'est pas lui, contrairement à ce que croyait le Dr Brandes, qui fit aux ambassadeurs chinois l'insulte que Koubilai voulut venger en 1292-1293). Ici Malayu semble bien désigner un état spécial entre les divers royaumes de Sumatra. Le Dr Brandes (*Pararaton*, pp. 127,132) pense qu'ici Malayu ne doit pas se rapporter à la côte orientale de Sumatra, mais à la côte occidentale où dominait l'état de Mĕnangkabau. Cette opinion est également adoptée par M. Rouffaer (*Encyclopædie*, art. Sumatra, p. 207). Je ne vois pas qu'elle s'appuie sur des raisons bien décisives, et d'autre part les passages de Marco Polo et de l'*Histoire des Yuan* sur le Malāyu ou Malaiur ne peuvent se rapporter qu'à un état établi sur la côte orientale de l'île. Pour l'application en quelque sorte ethnographique de Malāyu à la moitié méridionale de Sumatra, cf. Rouffaer, *loc. laud.*, p. 209: « Le Tanah Malāyu primitif, le pays d'origine des Malais, doit être cherché dans la région de Palembang-Djambi. » Cf. aussi le passage de Leyden (*Malay Annals*, pp. 20-21) relevé par M. Skeat dans la 2e édition de *Hobson-Jobson* (*s. v.* Malay).

(2) Ou plutôt, comme il l'écrit ici, 末羅瑜 Mo-lo-yu (cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 119, 144); les deux orthographes sont équivalentes.

(3) *T'oung pao*, vii, 121.

(4) C'est ce que l'escale à Kedah établit de façon péremptoire.

en faveur de cette hypothèse un dernier argument. Dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (1), il est dit que dans le pays de Che-li-fo-che, si « au solstice d'été, on élève un gnomon de huit pieds, l'ombre est au sud du gnomon, (longue) de deux pieds cinq pouces ». Cette observation, prise à la lettre, est inadmissible. Nous avons vu à propos du Ho-ling (2) qu'une longueur d'ombre de deux pieds quatre pouces obtenue dans les mêmes conditions correspondait à une latitude septentrionale de plus de 6° ; l'observation rapportée pour le Che-li-fo-che donnerait sensiblement le même résultat, avec une différence en moins de peut-être 15'. Seulement on se rappelle qu'en renversant les termes de l'observation on peut la rendre applicable à la côte nord de Java, qui est par endroits entre 6° et 7° de latitude sud. En faisant ici la même correction, on obtiendrait encore une latitude méridionale de plus de 6°, qui mettrait le Che-li-fo-che à Java.

Cependant, tout en reconnaissant les avantages de cette solution, je ne crois pas devoir l'adopter ; il ne me semble pas que le Che-li-fo-che soit à chercher ailleurs qu'à Sumatra.

Si nous laissons de côté l'hypothèse que j'ai proposée pour le nom de Kin-li-p'i-che qui pourrait être altéré de Che-li-fo-che, l'état de Che-li-fo-che, au dire de la *Nouvelle histoire des T'ang* (3), envoya des ambassades en Chine de la période 咸亨 *hien-heng* (670-673) à la période 開元 *k'ai-yuan* (713-741). Je n'ai pas trouvé de textes se rapportant aux premières ambassades du Che-li-fo-che. Qu'il y en ait eu cependant avant la fin du VIIe siècle, c'est ce que me paraît établir le texte suivant : « La 1re année 證聖 *tcheng-cheng* (695), au 9e mois, le 5e jour, une décision impériale ordonna qu'aux envoyés des pays étrangers qui viendraient à la cour, on donnât des vivres dans les conditions suivantes : aux envoyés de l'Inde du sud, de l'Inde du nord, de la Perse, des Arabes, il convenait de donner six mois de vivres ; aux envoyés du 尸利佛誓 Che-li-fo-che, du Tchen-la (Cambodge), du Ho-ling (Java) et autres royaumes, (il convenait) de donner cinq mois de vivres ; aux envoyés du Lin-yi (Champa), (il convenait) de donner trois mois de vivres (4). » Je trouve une ambassade du 佛誓 Fo-che au 12e mois de la 1re année 長安 *tch'ang-ngan* (début de 702) (5), une autre en 716 (6). En 724, au 7e mois de l'année chinoise, « le roi du royaume de Che-li-fo-che envoie en ambassade

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°. Cf. Schlegel, *T'oung pao*, II, II, 178.
(2) Cf. *supra*, pp. 293-294.
(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.
(4) *T'ang houei yao*, k. 100, p. 22 v°.
(5) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 18 r°.
(6) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 2 r°.

俱摩羅 Kiu-mo-lo (Kumāra) [1] pour offrir deux nains, une fille 僧耆 *kia-k'i* [2], une troupe de musiciens et des perroquets aux cinq couleurs; (l'empereur) conféra à (Kiu-)mo-lo (le titre) de 折衝 *tchö-tch'ong* [3], lui accorda cent pièces de soie, et le renvoya dans son pays [4]. » La faveur impériale s'étendit également sur le souverain, et un autre texte nous apprend qu'au 8e mois chinois de la même année, un édit conféra à 尸利施羅拔摩 Che-li-t'o-lo-pa-mo (Çrīndravarman ?), roi du Che-li-fo-che, le titre de 左威衞大將軍 *tso-wei-wei-ta-tsiang-kiun* [5]. En 728, le roi du 拂誓 Fo-che fait de nouveaux dons de perroquets bigarrés [6]. Au 12e mois de la 29e année *k'ai-yuan*, c'est-à-dire tout au début de 742, le roi du 拂誓 Fo-che envoie son fils à la cour pour offrir le tribut [7]. C'est à cette occasion sans doute qu'en cette même année 742, au premier mois de l'année chinoise, le roi du Fo-che, appelé 劉滕未恭 Lieou-t'eng-wei-kong, fut nommé 賓義王, « prince Pin-yi », et reçut le titre de 左金吾衞大將軍 *tso-kin-wou-wei-ta-tsiang-kiun* [8].

Voilà, en dehors du paragraphe même de l'*Histoire des T'ang* et des itinéraires de Kia Tan, les seules mentions du Fo-che que j'aie rencontrées dans la

---

(1) Peut-être doit-on entendre que le roi du Che-li-fo-che envoya en ambassade le *kumāra*, c'est-à-dire le prince héritier.

(2) Au lieu de *kia-k'i*, il faut lire 僧祇 *seng-k'i*; sur ce terme, voir *supra*, pp. 289-291.

(3) Giles rend ce titre par « général » (*Chinese-English Dictionary*, n° 2916).

(4) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 6 r°. Cf. aussi *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.

(5) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 964, p. 15 v°; k. 975, p. 4 r°; cf. *Sin t'ang chou*, *loc. laud.* Dans le second passage, le *Ts'ö fou yuan kouei* a par erreur 三 *san*, « trois », pour 王 *wang*, « roi », et 麼 *houei* au lieu de 摩 *mo*. La faute de 三 *san* pour 王 *wang* dans cette encyclopédie très fautivement imprimée ne laisse guère de doute qu'il faille corriger de même 五 *wou* en 王 *wang* devant le nom d'Yezdegerd (cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 172). Je crois qu'il faut lire aussi *wang* au lieu de *san* devant le nom du roi de Perse Piroûz cité dans le *Tch'ang nan tche* (éd. du *King hiun t'ang ts'ong chou*, k. 10, p. 4 r°; cf. Chavannes, *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, pp. 62-63; Havret, *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, IIe partie, pp. 257-258).

(6) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 7 v°.

(7) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 971, p. 14 r°.

(8) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 965, p. 1 r°. Le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 4 r°) donne en résumé les deux derniers textes, mais en attribuant au fils du roi du Che-li-fo-che les distinctions qui, selon le *Ts'ö fou yuan kouei*, furent accordées au roi lui-même (aucun des titres ne signifie « prince héritier », comme l'a cru M. Groeneveldt dans *T'oung pao*, VII, 119; autrement la question ne se poserait pas). C'est le *Ts'ö fou yuan kouei* qui doit avoir raison; il indique en effet d'autres distinctions du même genre qui furent à ce même moment octroyées à d'autres souverains d'états étrangers. Dans le nom du roi, il n'y a pas à chercher, je crois, un nom indigène, ou du moins ce nom a-t-il été très déformé pour prendre une allure chinoise; il en est de même des autres noms de rois qui accompagent celui du roi du Che-li-fo-che dans ce texte du *Ts'ö fou yuan kouei*.

littérature profane. Il n'est pas besoin de reproduire ici les passages d'Yi-tsing, déjà connus par les traductions de MM. Chavannes et Takakusu. Le nom du Fo-che apparaît également dans les biographies de Vajrabodhi (1). Ce moine, qui s'embarqua à Ceylan pour la Chine, « traversa vers l'est plus de 20 royaumes, dont ceux de 佛誓 Fo-che et des 躶人 Hommes nus (2). » Selon un autre texte, parti de Ceylan avec 35 navires persans, « en un mois de route il arriva au royaume de 佛逝 Fo-che. Le roi du royaume de Fo-che vint au-devant du maître avec des parasols et dais d'or et un lit d'or. A cause du vent contraire, (le maître) s'arrêta là cinq mois. Quand le vent fut fixé, alors il put se mettre en route. » Il rencontra d'ailleurs des tempêtes terribles et erra de royaume en royaume pendant trois ans avant de parvenir en Chine dans le courant de l'année 720 (3).

On voit que dans ces textes, comme l'avait déjà fait remarquer M. Chavannes pour les ouvrages d'Yi-tsing, les noms de Fo-che ou de Che-li-fo-che sont employés indifféremment (4). Quant au nom que recouvrent ces transcriptions, Stanislas Julien l'avait lu Çrībhoja. Tout le monde adopta cette restitution jusqu'à ce que Schlegel ait voulu établir par d'anciennes prononciations qu'il fallait lire Sriboja ; quand on lui fit observer que ces prétendues prononciations anciennes ne pouvaient prévaloir contre les habitudes certaines des transcriptions chinoises du sanscrit, il répondit que les Chinois ont connu le nom par les Malais, qui n'ont pas dans leur langue de sifflante palatale (5). Ces raisons ne paraissent pas avoir été acceptées par tous les philologues hollandais, puisque certains d'entre eux écrivent Çribodja le nom du pays que visita Yi-tsing (6). Il est bien certain que le nom est d'origine hindoue. Schlegel expliquait le nom parallèle de 佛逝補羅 Fo-che-pou-lo, qui se trouve également dans Yi-tsing, par Bojapura, où *boja* est un dérivé malais du sanscrit *bhoja*, « jouissance ». Seulement on n'a pas produit d'exemple de l'emploi du mot *boja*, « jouissance », en malais. De plus, ce fut une des théories sûrement fausses de Schlegel que de nier l'existence de sifflantes chuintantes en Chine à l'époque des T'ang. Le terrain le plus solide est à ce point de vue celui des

---

(1) Ces biographies ont été signalées et étudiées par M. Sylvain Lévi dans le *J. A.*, mai-juin 1900, p. 418-421.

(2) *Song kao seng tchouan*, dans *Tripit. jap.*, 致, IV, p. 70 v°.

(3) *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou*, dans *Tripit. jap.*, 結, VI, p. 78 v°.

(4) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 36, 125. Je n'ai pas trouvé de fondement réel à la distinction proposée par M. Takakusu (*A Record*, p. XL, n. 2 ; p. XLV, n. 4) entre Fo-che qui serait plutôt la capitale et Che-li-fo-che qui désignerait le royaume.

(5) Cf. *T'oung pao*, II, II, 174-177 ; II, III, 199-200 ; *B. E. F. E.-O.*, II, 95-96.

(6) *Encycl. van Nederl.-Indië*, art. Sumatra, pp. 202-203. Cette orthographe me paraît d'ailleurs hybride, puisqu'elle suppose pour la seconde partie du mot une forme malaise *bodja* dérivée de *bhoja*, mais maintient au début la sifflante palatale de *çri*, que le malais a changée en sifflante dentale.

transcriptions sanscrites. Or en règle générale les caractères employés par les chinois de l'époque des T'ang pour rendre soit une sifflante dentale, soit une sifflante palatale ou cérébrale du sanscrit, se prononcent encore aujourd'hui respectivement avec sifflante dentale ou avec chuintante. En l'absence de tout indice contraire, nous devons donc conclure à l'existence ancienne de ces chuintantes initiales, et, quand les Chinois écrivent *che-li*, restituer *çrī* et non *sri*. Il est vrai d'ailleurs que Çrībhoja deviendrait en malais Sriboja, et je ne conteste nullement que cette forme dérivée ait dû exister, mais comme on ne l'a pas encore signalée dans les textes, nous devons nous en tenir provisoirement à la forme indiquée par les Chinois (1). Quant au sens même de ce nom de Bhoja ou Çrībhoja, qui entre encore dans le Bhojapura d'Yi-tsing (2) et qu'on doit peut-être retrouver dans la capitale chame Fo-che (3), assez de noms hindous ont passé dans la géographie de l'Indochine et de l'Insulinde pour qu'on puisse songer, je crois, à un souvenir des Bhojas de l'Inde.

Ce nom de Çrībhoja, ou peut-être la forme dérivée Sriboja, est à peu près certainement le même que les voyageurs arabes nous ont transmis en l'écrivant Serboza (4). Serboza est un état vassal du mahārāja du Zabedj ; entendez que Çrībhoja est sous la dépendance du souverain du Yavadvīpa. C'est, je pense, pour n'avoir pas pris en considération ce nom de Serboza que M. Chavannes a été amené à proposer l'équivalence de Çrībhoja et de Zabedj. L'analogie phonétique était une des trois raisons qu'il mettait en avant ; mais cette analogie est moins parfaite avec Zabedj qu'avec Serboza. D'autre part, M. Chavannes admettait que les notes jointes au texte d'Yi-tsing remontaient à la petite dynastie des Tcheou postérieurs (951-960) ; ces notes disent par deux fois que le Mo-lo-yeou (Malāyu) est devenu partie intégrante du Che-li-fo-che (Çrībhoja) ; or c'est au IXe siècle et au Xe que les Arabes parlent de l'empire du Zabedj ; d'où M. Chavannes concluait que ce Çrībhoja conquérant du Xe siècle devait

(1) On trouve aussi dans Yi-tsing la forme Che-li-fo-yeou (cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 64) ; Beal la supposait fautive ; Schlegel au contraire a admis qu'elle était juste. Mais 遊 *yeou* est une altération graphique de 逝 *che* (pour un exemple de l'erreur inverse, cf. *supra*, p. 326, n. 3) ; la variante où la dernière syllabe de Che-li-fo-che est écrite 誓 *che* ne laisse aucun doute à ce sujet. Dans l'un des deux cas signalés par M. Chavannes, l'édition de Corée a d'ailleurs conservé la bonne lecture (*Tripit. jap.*, 致, VII, p. 78 r°) ; dans l'autre (*Tripit. jap.*, *ibid.*, p. 95 r°), les éditeurs japonais l'ont rétablie. La seule difficulté de la restitution Çrībhoja est que la dernière syllabe, qu'elle soit transcrite 逝 *che* ou 誓 *che*, devrait être à voyelle *i* ou *e* plutôt qu'à voyelle *a*. Yi-tsing lui-même emploie 逝 *che* pour transcrire la première syllabe de *jeta* (cf. *Tripiṭ. jap.*, 寒, V, p. 74 r°). Je ne vois pas cependant que pour Che-li-fo-che on puisse restituer aucune forme à voyelle autre que *a*.

(2) Cf. Takakusu, *A Record*, pp. XXXIX, L, 10 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 120, 175.

(3) Cf. *supra*, p. 202 n. 2.

(4) La démonstration en a été faite surtout par Van Der Lith, *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 247-250.

correspondre à l'empire du Zabedj que les Arabes ont connu vers le même temps. Mais M. Takakusu a fait justement observer que les notes d'Yi-tsing ne peuvent avoir été écrites que par lui-même. Dans le *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* notamment, le commentaire est une glose nécessaire sans laquelle le texte est amputé de notions essentielles. Remarquons que toute la liste des îles des mers du sud fait partie du commentaire, y compris la mention de « l'île de Mo-lo-yeou, qui est l'actuel royaume de Che-li-fo-che » (1). Ce qui a déterminé l'opinion de M. Chavannes, c'est que quelques passages de la glose débutent par ces mots : « (En langue des) Tcheou, on dit... » (2), ce qui implique que l'auteur de ces notes écrivait sous une dynastie appelée Tcheou ; or Yi-tsing vivait au temps des T'ang. Mais, comme l'a rappelé M. Takakusu, l'impératrice Wou avait en 690 changé en Tcheou le nom de la dynastie T'ang ; elle régna jusqu'en 705 ; et c'est précisément entre 690 et 705 que les deux mémoires d'Yi-tsing ont été rédigés (3). Il n'y a donc pas de doute à garder sur l'attribution à Yi-tsing lui-même des notes de ses ouvrages. En conséquence, Yi-tsing a déjà connu, à la fin du VIIe siècle, la réunion du Malāyu au Çrībhoja, et cette réunion ne peut être invoquée ni pour ni contre l'identification du Çrībhoja du VIIe siècle au Zabedj du IXe et du Xe. Enfin M. Chavannes s'appuyait sur un passage d'Alberouni, qui dit que les îles du Zabedj sont le Suvarṇadvīpa, l'Ile d'or, des Hindous ; or Yi-tsing appelle deux fois le pays de Çrībhoja l'Ile d'or. Mais M. Barth a fait observer que le Suvarṇadvīpa d'Alberouni désignait aussi bien Java que Sumatra (4). Il faut donc, je crois, s'en tenir à l'opinion généralement admise depuis la publication du *Livre des Merveilles de l'Inde,* et identifier Serboza à Çrībhoja.

(1) Tel est du moins le cas dans l'édition japonaise du *Tripiṭaka* en petit format. Cette édition est basée sur l'édition de Corée, en donnant les variantes des éditions des Song, des Yuan et des Ming; je pense donc que son silence indique ici que les textes sont identiques. M. Takakusu, qui a exécuté sa traduction principalement sur l'édition de l'India Office datant des Ming et sur l'édition japonaise en petit format (cf. *A Record*, pp. LX, LXIII), ne fait non plus aucune observation. On ne comprend donc pas qu'il ait à ce point mélangé dans sa traduction le texte et le commentaire. A la p. 9 de la traduction de M. Takakusu, la note qui commence à « Going east » doit, selon l'édition japonaise, être prolongée jusqu'à la page 10, ligne 6, « of ordinary character ». Le texte reprend alors avec « In the Siṃhala island », et va jusqu'à « two schools have also been founded ». Une nouvelle note commence à « Counting from the West » et se termine au bas de la page, aux mots « cannot be all mentioned here ». Le texte reprend alors. La suite des idées me paraît parfaitement en accord avec cette division.

(2) L'édition japonaise a corrigé partout Tcheou en T'ang ; cf. *Tripit. jap.*, 致, VII, pp. 92, 93, etc.

(3) Cf. Takakusu, *A Record*, pp. LIII, 7. M. Takakusu me paraît donner une preuve décisive en signalant qu'en face du nom de Tcheou employé pour désigner la Chine dans le commentaire, le même terme, exactement dans les mêmes conditions, se trouve également dans le texte même d'Yi-tsing (*A Record*, p. 214 ; cf. *Tripit. jap.*, 致, VII, pp. 82 r°, 92 r°). Pour des exemples épigraphiques de ce nom de Tcheou donné alors aux T'ang, voir le ch. 62 du *Kin che ts'ouei pien*.

(4) Barth, *Le Pèlerin chinois I-tsing*, p. 12, n. 3.

Seulement il devient difficile dans cette hypothèse de mettre le Çrībhoja à Java. Remarquons qu'il ne saurait s'agir ici d'une dépendance du Çrībhoja, d'une colonie qui pourrait être à Sumatra tandis que sa métropole serait à Java ; Serboza doit être l'établissement principal, la capitale de l'état. Or il est dit dans les *Adjaib* que Serboza est situé « à l'extrémité de l'île de Lâmeri » (1). Nous avons vu que Lâmeri était à la pointe nord-ouest de Sumatra (2), mais des exemples nombreux montrent que les Arabes ont désigné l'île entière du nom du premier état qui se trouvait sur leur chemin en allant de Ceylan en Chine (3) ; c'est de manière analogue que nous appelons Sumatra du nom de l'ancien royaume de Samudra et qu'inversement les Javanais, venant par l'est, l'ont nommé Malāyu (4). Serboza, placé à l'extrémité de l'île de Lâmeri, et se trouvant sur le chemin d'Inde en Chine qui passait par Kalah, c'est-à-dire Kedah, devrait être situé dans la moitié méridionale de la côte est de Sumatra, du côté de Djambi ou de Palembang.

Or, malgré les arguments exposés plus haut, c'est bien en effet Sumatra que les textes chinois me paraissent désigner sous le nom de Çrībhoja. A la fin du VIIIe siècle, il semble hors de conteste que, par Fo-che qui est au sud du détroit de Malacca et a du côté de l'est le Ho-ling, c'est-à-dire Java, Kia Tan entend Sumatra. Sans doute, dira-t-on ; mais puisque vous-même prétendez que la réunion du Çrībhoja et du Malāyu s'est faite dès la fin du VIIe siècle, comme le Malāyu était sûrement à Sumatra, n'est-ce pas cette partie du royaume que Kia Tan appelle ici Fo-che, même si la capitale du Fo-che était à Java? Cette solution ne me paraît pas probable. L'*Histoire des T'ang* nous empêche de confondre politiquement le Ho-ling ou Java et le Çrībhoja ; jamais d'autre part leurs noms ne sont rapprochés comme ceux de deux états établis sur une même île. Si cependant la capitale du Çrībhoja était à Java, il faudrait admettre que Kia Tan nomme du nom du royaume entier une province dépendante sise à Sumatra, et qu'en parlant de l'île de Ho-ling, la plus grande des îles du sud, il omet de dire que c'est là le véritable centre non pas seulement de l'état de Ho-ling ou Java, mais aussi du Çrībhoja ; ce n'est guère vraisemblable. Le Fo-che d'ailleurs devait être une étape naturelle sur la route de Chine en Inde ; il faut faire un crochet pour se rendre à Java (5). Reste bien l'observation astronomique de l'*Histoire des T'ang* qui, corrigée, ne peut guère s'appliquer qu'à Java. Mais

---

(1) *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 176.

(2) Cf. *supra*, p. 327, n. 3.

(3) Cf. *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 233-237.

(4) Cf. *supra*, pp. 331-332.

(5) En se reportant aux index des traductions d'Yi-tsing, on verra que si le Ho-ling n'était pas régulièrement une escale du voyage entre l'Inde et la Chine, il est par contre peu de voyageurs sur lesquels nous ayons des renseignements suffisamment précis et qui n'aient pas passé par Çrībhoja. Cf. *supra*, pp. 294-295.

ce témoignage est contrebalancé par celui d'Yi-tsing qui dit qu'au Çrībhoja, au moment des équinoxes, un homme debout ne projette à midi aucune ombre ni au sud ni au nord ; ceci ne peut guère s'accorder qu'avec un pays plus proche de l'équateur que Java. C'est aussi à un pays proche de l'équateur que doit se rapporter cette remarque d'Yi-tsing que l'ombre humaine y est aussi longue vers le nord au solstice d'hiver qu'elle est longue vers le sud au solstice d'été (1). Sans doute, il ne peut s'agir ici d'observations rigoureuses, et qui d'ailleurs ne pourraient alors désigner Palembang, situé par plus de 2° de latitude sud ; mais ce qui est encore approximativement juste pour Palembang ne l'est plus du tout par 6° ou 7° de latitude sud pour Java.

C'est bien aussi à Sumatra que l'énumération des onze iles des mers du sud porte à chercher le Çrībhoja. Yi-tsing, qui dit aller d'ouest en est, nomme d'abord l'île de 婆魯師 P'o-lou-che ; dans un autre passage, il parle de deux moines coréens qui, partis de Chine, arrivent dans « le royaume de P'o-lou-che à l'ouest du royaume de Che-li-fo-che (Çrībhoja) » (2). M. Chavannes a justement rapproché de ce passage la notice du Che-li-fo-che dans le *Sin t'ang chou*, où il est dit que le Che-li-fo-che se divise en deux royaumes, dont le plus occidental est appelé 郎婆露斯 Lang-p'o-lou-sseu (3). On n'est pas d'accord sur la valeur de ce P'o-lou-che ou Lang-p'o-lou-sseu. Il semble résulter de deux passages de Beal que Bretschneider songea à voir dans P'o-lou-che la trace la plus lointaine du nom de Po-sseu (Perse) appliqué à Sumatra ; j'ai déjà eu l'occasion de dire plus haut que je n'ai trouvé aucun texte ancien où apparaisse cette confusion. Beal lui-même, partant de ce principe que le P'o-lou-che était évidemment situé sur « la côte occidentale de la partie nord de Sumatra », proposa d'y retrouver Pasei, le Basma de Marco Polo (4). M. Chavannes songea au Parlak, le Ferlec de Marco Polo, et M. Takakusu se rangea à cette opinion. M. Groeneveldt fit observer qu'en dehors d'une certaine ressemblance phonétique, il n'y avait aucun fondement sérieux à l'une ou l'autre identification (5). La seule restitution satisfaisante fut proposée par M. Kern : P'o-lou-che serait Baros, sur la côte occidentale de Sumatra (6). Schlegel admit

---

(1) Cf. Takakusu, *A Record*, pp. 143-144.

(2) Takakusu, *A Record*, pp. xxix, xl, 10 ; Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 36-37.

(3) Chavannes, *loc. laud.* ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.

(4) Beal, *Two Chinese-buddhist Inscriptions found at Buddha Gayā*, dans *J. R. A. S.*, N. S., t. xiii, p. 558 ; *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 251-252. L'orientation nord-ouest sud-est de Sumatra prête à des confusions. J'ai adopté « côte orientale » pour la côte de Pasei, Syak, Palembang, « côte occidentale » pour la côte de Baros, Bencoulen. Beal doit entendre par « côte occidentale de la partie nord de Sumatra » ce que j'appelle « la partie nord de la côte orientale ».

(5) *T'oung pao*, vii, 123.

(6) Je n'ai pas la notice où M. Kern a fait cette hypothèse ; j'en parle d'après l'article de M. Rouffaer sur Sumatra dans l'*Encycl. van Nederl.-Indië*, t. iii, p. 203.

la restitution, mais nia qu'il pût s'agir du Baros de la côte occidentale, célèbre par son camphre. Il en donnait deux raisons : d'abord que le Baros actuel ne portait pas encore ce nom au temps d'Yi-tsing, ensuite qu'Yi-tsing n'y est jamais allé (1). Il est de fait que le Baros actuel apparaît dans les auteurs arabes et dans Marco Polo sous le nom de Fansour (Fantsur); on trouve dans les textes chinois 賓窣 Pin-sou au XIIIe siècle et 班卒 Pan-tsou ou 班卒兒 Pan-tsou-eul au XVe. Seulement le nom de Baros a peut-être coexisté avec celui de Fantsur (2). Schlegel dit que le Baros actuel est transcrit en chinois 婆律 P'o-lu et renvoie à Groeneveldt ; mais il ne paraît pas s'être douté que le terme d'« onguent de P'o-lu » (婆律膏) pour désigner le camphre remonte au plus tard au temps des Leang (502-556) (3). Si P'o-lu est Baros, il faut donc admettre que le nom est au moins aussi ancien que celui de Fantsour, et ce sera là vraisemblablement le Bâlous qu'indique Ibn-Khordâdhbeh au IXe siècle (4). L'autre argument de Schlegel, qui écarte Baros parce qu'Yi-tsing n'y est pas allé, ne soutient pas l'examen : il n'est pas dit dans le texte d'Yi-tsing que lui-même a passé par le P'o-lou-che, mais que deux moines coréens qui y étaient parvenus y sont morts de maladie. Enfin Schlegel, qui admet que P'o-lou-che est phonétiquement Baros, y veut voir un second Baros, inconnu aujourd'hui, mais qui est porté sur quelques cartes du XVIIe et du XVIIIe siècle entre Indragiri et Palembang (5). Mais ce nom suspect ne se retrouve ni dans la liste des royaumes de Sumatra donnée par Baros, ni dans les notices sur les états de Sumatra que les Chinois nous ont laissées du XIIIe au XVe siècle ; il est vraisemblable que ce Baros de la côte orientale de Sumatra provient d'une

---

(1) *T'oung pao*, II, II, 114.

(2) *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 233-236 ; Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 299, 302-304 ; *Hobson Jobson*, *s. v.* Baros ; Tchao Jou-koua, *Tchou fan tche*, k. 下, p. 1 r° ; Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 38 ; *Ming che*, k. 324, p. 9 v° ; Groeneveldt, *Notes*, p. 164. Yule (*Marco Polo*, II, 302) croit très probable que Baros est une altération phonétique de Fantsur, ou Pantsur, appelé Pasuri dans le *Sejarah Malāyu*. La co-existence des deux noms à travers de longs siècles ne me paraît guère en faveur de cette opinion. La forme Fantsur est celle de Van Der Tuuk (*J. R. A. S.*, N. S., t. II, p. 132) ; on trouve aussi Pantsur (Yule, *loc. laud.*, p. 303), qui est mieux en accord avec les transcriptions chinoises. Je ne sais pourquoi Schlegel (*T'oung pao*, X, 290) mettait le Fansour des Arabes à une île du détroit de Malacca placée sous la juridiction de Syak.

(3) Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 109 ; Groeneveldt, *Notes*, p. 261, où l'auteur s'appuie sur le *Pen ts'ao kang mou* ; sur le sens d'« *onguent* de P'o-lu », voir le passage de Groeneveldt. Le terme se trouve entre autres dans le *Leang chou* (k. 54, p. 6 v°), dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 3 r°) (ces passages ont été traduits par Schlegel lui-même dans *T'oung pao*, IX, 192, 283), dans le *Song che* (k. 489, p. 6 r°).

(4) Cf. *Encycl. van Nederl.-Indië*, art. Sumatra, p. 203 ; Barbier de Meynard, *Le Livre des routes et des provinces*, dans *J. A.*, mars-avril 1865, p. 288. Je regrette de n'avoir pu consulter directement les travaux de M. De Goeje, qui manquent à notre bibliothèque. Yule indique aussi la forme Bālūs d'après Abul Fazl. (*Marco Polo*, II, 304).

(5) *T'oung pao*, II, II, 110-113.

confusion avec celui de la côte occidentale. Schlegel invoquait en faveur de son explication l'autorité de M. Rouffaer; or M. Rouffaer a déclaré que cette explication était « la plus étrange « note géographique » qui ait été écrite depuis des années » (1). De toutes les hypothèses proposées, c'est donc celle de M. Kern qui offre le plus de vraisemblance. Elle ne va pas cependant sans une assez sérieuse difficulté : la route d'Yi-tsing lui-même et des autres pèlerins chinois dont il parle, tout comme l'itinéraire de Kia Tan un siècle plus tard, passent par le Détroit de Malacca; or il me semble que Baros ne peut guère entrer en ligne de compte que pour un voyage effectué par le détroit de la Sonde. Autrement, il faudrait supposer que cet état de Baros traversait l'île et que c'est sa côte orientale que longeaient les voyageurs allant de Palembang en Inde lorsqu'ils ne changeaient pas de direction pour gagner Kedah; une telle solution ne me paraît pas bien probable. En résumé P'o-lou-che est peut-être Baros, mais ce n'est pas certain; ce dont on ne peut douter en tout cas, c'est que le pays de P'o-lou-che se soit trouvé sur la moitié nord-ouest de Sumatra.

Etant donné cette situation du P'o-lou-che ou Lang-p'o-lou-sseu, lorsque l'*Histoire des T'ang* dit que le Çrībhoja est divisé en deux royaumes, dont le Lang-p'o-lou-sseu est le plus occidental, la seule explication admissible me semble être que par Çrībhoja il faut entendre ici l'île entière de Sumatra divisée entre le royaume proprement dit de Çrībhoja au sud-est et celui de Lang-p'o-lou-sseu au nord-ouest. Les mentions qui dans l'énumération d'Yi-tsing suivent celle du P'o-lou-che suggèrent la même conclusion. Après le P'o-lou-che, Yi-tsing nomme « l'île de Mo-lo-yeou qui est l'actuel royaume de Che-li-fo-che, l'île de Mo-ho-sin, l'île de Ho-ling... » Or personne ne doute que le Mo-lo-yeou soit en Sumatra; si donc le Çrībhoja était essentiellement à Java, il en résulterait que dans l'énumération d'Yi-tsing le véritable Çrībhoja, celui où il résida six mois pour y apprendre la « science des sons » avant de se rendre en Inde et où il vécut à son retour près de dix ans, ne figure pas; c'est à peu près inadmissible.

Une dernière raison me paraît militer en faveur de la localisation du Çrībhoja à Sumatra. Nous avons vu qu'à la fin du VIIIe siècle, pour Kia Tan, le Fo-che était certainement à Sumatra. Or, à la fin du Xe siècle, les Chinois commencent à connaître sur la côte de Sumatra, sans doute à Palembang, le pays de 三佛齊 San-fo-ts'i. Avant qu'il fût question du Che-li-fo-che, M. Groeneveldt avait signalé l'analogie de San-fo-ts'i et du Serboza des Arabes. Il semble en effet que tous ces noms soient apparentés, et le Serboza des Arabes est une sorte d'intermédiaire entre Çrībhoja et San-fo-ts'i. Beal rétablissait San-fo-ts'i en Saṃbhoja, « les Bhojas réunis », ce qui est invraisemblable. Schlegel a

(1) *Encycl. van Nederl.-Indië*, art. Sumatra, p. 203.

restitué Sĕmbodja, nom malais de la *Plumeria acutifolia*. Comme il y a à côté de *sĕmbodja* une forme *kĕmbodja*, Schlegel prétendit que le nom de la plante est essentiellement *boja*, avec un préfixe *sĕm* ou *kĕm*. En même temps Schlegel, séparant Sribodja (pour nous Çrībhoja) de Bodjapura (pour nous Bhojapura), forme Sribodja de *bodja*, qui est la véritable racine de *sĕmbodja* ou *kĕmbodja*, plus le préfixe *sri*, « très commun en malais pour indiquer qu'une chose est remarquablement bonne, belle, ou douce, comme par exemple le suc doux des fleurs avec lequel les abeilles font leur miel » (1). Cette explication me paraît des plus contestables. De ce qu'il y a une forme *sĕmbodja* à côté de *kĕmbodja*, il ne s'ensuit nullement que *sĕm* ou *kĕm* soient des préfixes. Comment et à quelle date un doublet *sĕmbodja* est né de *kĕmbodja*, c'est ce que je suis hors d'état d'expliquer; mais les dictionnaires donnent *kĕmbodja* comme une simple transcription de *kāmbojā*, qui est en sanscrit un nom de plante (2); je ne vois aucune raison de rejeter cette étymologie. Seulement cela ne veut pas dire que San-fo-ts'i ne puisse être une transcription de *sĕmbodja*. Déjà Van Der Lith s'était demandé si un certain Ki Sambodja nommé dans le *Babad tanah djawi* ne devrait pas son nom à ce qu'il serait originaire de Palembang (3). M. Brandes accepte cette explication, et dit formellement que San-fo-ts'i est « le vieux nom de Palembang, le Samboja des textes javanais » (4). En ce cas, on ne peut dire que San-fo-ts'i soit réellement une transcription de Çrībhoja ou même d'une forme dérivée Sriboja, et si les deux noms sont apparentés, il faudra admettre que l'ancien Çrībhoja ou Sriboja, connu des Chinois et des Arabes, cessa d'être compris, et fut peu à peu remplacé dans l'usage par Sĕmbodja, nom de fleur, auquel répondrait la nouvelle forme chinoise San-fo-ts'i. Cependant, j'avoue qu'il me reste des doutes sur le nom de Sĕmbodja donné à Palembang, et il serait à souhaiter que les textes javanais où paraît Samboja fussent réunis et critiqués. Quoi qu'il en soit, les Chinois semblent nous donner un intermédiaire entre Bhoja ou Çrībhoja d'une part et la forme représentée ensuite par San-fo-ts'i : la première ambassade qui ne soit mise au compte ni du Fo-che ni du Che-li-fo-che ne vient pas sous le nom du San-fo-ts'i, mais sous celui du royaume de Fo-ts'i; Fo-ts'i semble être à San-fo-ts'i ce que Fo-che est à Che-li-fo-che (5).

---

(1) *T'oung pao*, II, II, 176-177.

(2) Cf. Klinkert, *Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek*, p. 538; Favre, *Dictionnaire malais-français*, t. I, p. 349; cf. aussi le dictionnaire de Von De Wall, I, 288; II, 541, et l'*Encycl. van Nederl.-Indië*, s.v. Boenga Kembodja.

(3) *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 250.

(4) Brandes, *Pararaton*, dans les *Verhandel. van het Batav. Genootschap*, t. XLIX, pp. 140, 185. Il est question dans le *Babad tanah djawi* de ce Ki Sambodja et de sa veuve (randa Sambodja); cf. Brandes, *Register op de proza-omzetting van de Babad Tanah Jawi*, dans *Verhandel. van het Batav. Genootschap*, t. LI, p. 47.

(5) Cette ambassade, venue à la cour de Chine en 904, est mise sur le compte du Fo-ts'i dans le *T'ang houei yao*, k. 100, p. 24 v°, et dans le *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 976, p. 15 r°.

Le Çrībhoja semble avoir été une étape régulière entre l'Inde et la Chine ; il en est de même du San-fo-ts'i. Les voyageurs arabes ne manquaient pas au XII[e] siècle de faire escale à San-fo-ts'i (1). Parmi les pays des mers du sud, il n'en est pas, selon Tcheou K'iu-fei, qui soit plus riche que celui des Arabes ; ensuite vient le royaume de Chō-p'o (Java) ; le royaume de San-fo-ts'i est rangé en troisième ligne (2). Dans la première moitié du XIII[e] siècle, Tchao Jou-koua énumère les états que le San-fo-ts'i considérait comme ses vassaux (3) : on y voit figurer non seulement des pays du nord-ouest de Sumatra comme 監篦 Kien-pi (Kampei) (4) ou 藍無里 Lan-wou-li (Lambri), mais aussi des principautés de la péninsule malaise comme 蓬豐 P'eng-fong (Pahang) (5), 登牙儂 Teng-ya-nong (Trengganu) (6), 吉蘭丹 Ki-lan-tan (Kelan-

---

Elle est rappelée aussi dans la notice du San-fo-ts'i incorporée au *Song che*, k. 489, p. 5 v°. Le nom de Fo-ts'i se trouve encore dans la légende de Kouan-yin étudiée par M. De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouy*, I, 189 (cf. aussi *T'oung pao*, IX, 404), mais cette légende, où apparait déjà le nom du Sien-lo (Siam), me parait de trop basse date pour étayer aucune conclusion.

(1) Cf. Tcheou K'iu-fei, *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 11 v° ; k. 3, p. 11 r°.

(2) *Ling wai tai ta*, k. 3, p. 10 v°.

(3) Cette liste a été étudiée par Schlegel dans le *T'oung pao*, II, II, 126-138 ; mais Schlegel étant parti de l'idée fausse que toutes ces principautés devaient être situées sur l'île même de Sumatra, la plupart de ses identifications sont inadmissibles.

(4) Ce nom a été bien rétabli par Schlegel. Il se retrouve dans le *Nāgarakrĕtāgama* sous la forme Kampe (Kern, *Een oud-Javaansch geschiedkundig gedicht*, p. 252). C'est à tort que M. Takakusu (*A Record*, p. XLIII) a lu le nom Lan-pi et l'a rétabli en Djambi.

(5) Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 132) a rétabli ce nom en *ponggong* ou *panggong* et songe à un village de Panggong situé dans la résidence de Padang en Sumatra. Il est certain qu'il s'agit de Pahang, écrit 彭亨 P'eng-heng, 盆亨 P'en-heng, et 彭坑 P'eng-k'eng dans le *Ming che* (k. 325, pp. 1 r°, 7 r°), 邦項 Pang-hiang dans le *Hai lou* (édition du *Hai chan sien kouan ts'ong chou*, p. 9 v°). Sur les autres mentions chinoises de Pahang, cf. Groeneveldt, *Notes*, pp. 255, 257 ; W. K. Müller, dans *T'oung pao*, IV, 81-82 ; Groeneveldt, dans *T'oung pao*, VII, 114 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, X, 39-46 (où c'est pure hypothèse de mettre à Pahang le P'o-houang du V[e] siècle). Pahang est nommé comme une dépendance de Madjapahit dans le *Nāgarakrĕtāgama* (Kern, *loc. laud.*, p. 352). Pour expliquer la transcription de l'aspiration par un caractère à initiale *f* en chinois mandarin, il faut se rappeler que Tchao Jou-koua vivait au Fou-kien, où dans certains dialectes l'*f* initial passe à *h*. De P'eng-fong = Pahang, on peut rapprocher la transcription usuelle de Johore, 柔佛 Jeou-fo.

(6) Le nom a été lu Tengalang par Schlegel (*T'oung pao*, II, II, 132), mais sans qu'il soit proposé d'identification. Il s'agit de Trengganu, dont le nom est écrit 丁加下路 Ting-kia-hia-lou sur la carte du *Wou pei pi chou* (cf. G. Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 40), 丁嗝呶 Ting-ko-nou dans le *Hai kouo wen kien lou* (éd. du *Yi hai tchou tch'en* pp. 17 v°, 20 v°), 丁嗝奴 Ting-ko-nou et 丁加羅 Ting-kia-lo dans le *Ying houan tche lio* (k. 2, p. 22 r°), 丁咖囉 Ting-kia-lo dans le *Hai lou* (p. 9). Il est question dans le *Ming che* (k. 325, p. 8 r°) et dans le *Tong si yang k'ao* (k. 4, pp. 11-12 ; k. 9, p. 5 v°) d'un pays de 丁機宜 Ting-ki-yi vassal de Java, et qui a été souvent opprimé par le pays limitrophe de Johore. Groeneveldt (*Notes*, pp. 200-201) a fait de ce pays Indragiri à Sumatra, ce qui me paraît sûrement faux ; le pays en question ne peut se trouver que sur la péninsule malaise.

tan) (1), 淩牙斯加 Ling-ya-sseu-kia (Lĕngka-suka) (2), et même l'île de Ceylan (3). Au XIVe siècle, ce sont les mêmes noms qu'on retrouve parmi les dépendances de Madjapahit (4). Vers 1377, le San-fo-ts'i fut définitivement vaincu par l'empire javanais (5).

C'est bien sur la péninsule que l'a cherché Schlegel (*T'oung pao*, IX, 293-297), mais en le restituant en Tinggi, « Haut », et sans pouvoir l'identifier. Le *Hai lou* (p. 9 r°) fait de Ting-ki-yi l'actuel Trengganu ; mais Trengganu me paraît trop au nord sur la péninsule pour que sa situation soit conciliable avec les indications du *Tong si yang k'ao* (k. 9, p. 5 v°). Comme l'a remarqué Schlegel, ce nom de Ting-ki-yi semble désigner un pays tout différent dans le *Hai kouo wen kien lou*, p. 14 r° et v°. Le nom de Trengganu, écrit Tringgano, se trouve dans le *Nāgarakrĕtāgama* parmi ceux des états de la péninsule vassaux de Madjapahit (cf. Kern, *loc. laud.*, p. 352).

(1) Schlegel a lu ce nom 加吉蘭丹 Kia-ki-lan-tan ; il suppose cependant une erreur du texte, vu que la transcription Ki-lan-tan est précisément une de celles employées pour le Kelantan de la péninsule malaise. Toutefois, ajoute-t-il, il n'y a pas de Kelantan connu à Sumatra dans les environs de Palembang, et le Kelantan de la péninsule malaise est hors de question (*T'oung pao*, II, II, 132-133). Le nom de Ki-lan-tan apparaît une fois écrit fautivement 吉蘭舟 Ki-lan-tcheou dans le *Tchou fan tche* (k. 上, p. 7 r°) à la suite du nom du 淩牙斯加 Ling-ya-sseu-kia, et une fois (p. 8 v°) après le nom du Teng-ya-nong dont il est séparé par un caractère 加 *kia* ; c'est ce qui a amené Schlegel à lire Ling-ya-sseu et Kia-ki-lan-tan. Mais dans le second cas, il doit y avoir une faute, soit par omission de *ling-ya-sseu*, soit par addition de *kia*. Dans le même paragraphe, il est question du Ling-ya-sseu-kia seul, et on verra à la note suivante que ce doit être là la forme complète du nom. On est donc autorisé par le texte même à lire Ki-lan-tan. Ceci admis, la péninsule malaise n'est pas du tout « hors de question », puisque nous avons à côté de Ki-lan-tan les noms de Pahang et de Trengganu. Pour les textes chinois concernant Kelantan, cf. Groeneveldt, *Notes*, pp. 257-258 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, X, 159-163 (où les textes du Ve siècle ne doivent pas se rapporter à Kelantan ; cf. *supra*, pp. 271-273). La liste des états vassaux de Madjapahit donnée par le *Nāgarakrĕtāgama* nomme aussi Kalantĕn (cf. Kern, *loc. laud.*, p. 352).

(2) Le nom du Ling-ya-sseu-kia apparaît sous cette forme dans la liste générale des états vassaux du San-fo-ts'i (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 7 r°) et dans la notice spéciale du 佛囉安 Fo-lo-ngan (*ibid.*, p. 8 v° ; les données sur cet état de Fo-lo-ngan ont été étudiées par Schlegel dans *T'oung pao*, IX, 402-405 et II, II, 134, mais la restitution est très douteuse, et la localisation à Sumatra est inadmissible si on doit mettre, comme je le crois, le Ling-ya-sseu-kia sur la péninsule). Dans les autres cas, le nom est écrit Ling-ya-sseu. J'aurai à revenir dans un appendice sur ce nom de Ling-ya-sseu ou Ling-ya-sseu-kia, mais il n'est pas douteux pour moi que le Ling-ya-sseu-kia est identique au Lĕngka-suka nommé sur la péninsule malaise par le *Nāgarakrĕtāgama* comme une dépendance de Madjapahit (cf. Kern, *loc. laud.*, p. 352).

(3) Je reviendrai plus loin sur le paragraphe consacré à Ceylan dans le *Tchou fan tche*.

(4) Pour ces listes des dépendances de Madjapahit, voir l'article de M. Kern cité dans les notes précédentes, et les sources indiquées dans Brandes, *Pararaton*, p. 128, n. 6. L'un des noms de ces listes, Tumasik, a intrigué le Dr Brandes (*Pararaton*, pp. 125-126) et M. Kern (*loc. laud.*, p. 351 ; cf. aussi Rouffaer, dans *Encycl. der Nederl. Indië*, s. v. Sumatra, p. 201) ; le *Nāgarakrĕtāgama* a montré que ce pays se trouvait sur la péninsule malaise, et les philologues hollandais ont songé à Singapour. D'après les Chinois, entre l'entrée orientale des Détroits, baptisée du nom de 龍牙門 « Détroit de Long-ya », et 吉里悶 Ki-li-wen (Karimon ; ne pas confondre avec Karimon Java qui est écrit de la même façon, par exemple dans *China Review*, IV, 174), on passe le détroit (門) de 淡馬錫 Tan-ma-si (*Tong si yang k'ao*, k. 9, p. 5 v°). Sur la carte du *Wou pei pi chou* (cf. Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 39 et carte), Tan-ma-si est mis sensiblement à la place de l'actuel Johore. Il me semble donc probable que le Tan-ma-si des Chinois est le Tumasik des Javanais et des Malais.

(5) Cf. Groeneveldt, *Notes*, pp. 162, 193 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 171.

Il a déjà été parlé plusieurs fois de Palembang comme du centre de cet empire de San-fo-ts'i qui serait l'ancien Çrībhoja. Cependant cette localisation traditionnelle du San-fo-ts'i soulève certaines difficultés et on peut songer aussi à Djambi : au XIIIe siècle, Tchao Jou-koua énumère les états vassaux du San-fo-ts'i ; Djambi n'y figure pas, mais on y trouve 巴 林 馮 Pa-lin-fong, qui ne peut guère être que Palembang (1). Or si le San-fo-ts'i est Palembang même, on ne comprend pas bien que Palembang figure en même temps comme vassal du San-fo-ts'i. D'autre part l'*Histoire des Song* dit qu'au San-fo-ts'i le roi à le titre de 詹 卑 *tchan-pei* (2) ; d'après le *Ling wai tai ta*, en 1179 le royaume de San-fo-ts'i envoya « un ambassadeur du royaume de Tchan-pei pour apporter le tribut » (3). Or il semblerait que ce nom de Tchan-pei fût les deux fois celui du pays même de San-fo-ts'i, qui dans un cas aurait été faussement pris pour le nom du souverain. Plus tard, l'*Histoire des Ming* nous dira encore que le royaume de Djambi tire son nom de *tchan-pei* qui, dans la langue du San-fo-ts'i, signifie « souverain » (4). Djambi d'ailleurs serait encore mieux placé que Palembang sur la route d'Inde en Chine. Enfin un des arguments dont on s'est le plus servi pour mettre le San-fo-ts'i à Palembang, à savoir que San-fo-ts'i déchu reçut le nom de 舊 港 Kieou-kiang, le Vieux port, ce qui est le nom chinois de Palembang (5), n'a peut-être pas toute la valeur qu'on lui prête. En effet la carte du *Wou pei pi chou* indique sur cette partie de la côte de Sumatra deux Kieou-kiang, l'un qui semble être Djambi, quoique M. Phillips y voie Palembang, et l'autre un peu plus à l'est, et qui selon moi serait Palembang (6) ; le changement de nom de San-fo-ts'i en Kieou-kiang pourrait donc à la rigueur s'appliquer à Djambi. Seulement l'usage actuel est une garantie de l'application réelle du nom à Palembang, au lieu que la carte du *Wou pei pi chou* peut avoir fait deux ports avec un seul.

Mais en dehors de cet argument contestable, on en peut invoquer quelques autres en faveur de Palembang. En 1374, sous le règne du roi de San-fo-ts'i 怛 麻 沙 那 阿 者 Ta-ma-cha-na-a-tchō, dont la première

---

(1) *Tchou fan tche*, k. 上, p. 7. Cf. *T'oung pao*, II, II, 136.

(2) *Song che*, k. 489, p. 5 v°; Groeneveldt, *Notes*, p. 188 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 125.

(3) *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 12 r°.

(4) *Ming che*, k. 324, p. 11 v° ; Groeneveldt, *Notes*, p. 196 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 125.

(5) Cf. Groeneveldt, *Notes*, pp. 163, 195. Il est clair que ce nom de « Vieux port », mot-à-mot « Vieil estuaire », est un nom chinois, tout comme l'Estuaire oriental et l'Estuaire occidental avec lesquels il voisine sur la carte du *Wou pei pi chou*. Il n'y a rien à retenir de l'étymologie mise en avant par Schlegel et qui consistait à voir dans Kieou-kiang le mot *kukang*, nom d'une limace à Ménangkébau. Le roi de Java aurait donné ce nom aux gens de Palembang vaincus pour railler leur mollesse. Cette hypothèse ne vaut pas une réfutation.

(6) Phillips, *The seaports of India and Ceylon*, p. 39 et carte.

ambassade est de 1373 et qui meurt en 1376 (1), il vient en Chine une ambassade du San-fo-ts'i envoyée par le roi 麻那哈寶林邦 Ma-na-ha-pao-lin-pang (2). Dans la seconde partie du nom, M. Groeneveldt a proposé de retrouver Palembang. Je crois cette restitution juste, et qu'il s'agit ici non pas d'un nom, mais d'un titre, à lire sans doute « mahārāja Palembang », le « mahārāja de Palembang » (3). Dans la première moitié du xve siècle, les missions des eunuques de Yong-lo nous font savoir que Kieou-kiang est l'ancien San-fo-ts'i et qu'on l'appelle aussi 浡淋邦 P'o-lin-pang (4). Enfin l'*Histoire des Ming* dit qu'après la conquête javanaise, vers 1377, le roi du San-fo-ts'i habita un endroit qui fut appelé « royaume de Tchan-pei (Djambi) », tandis qu'on changea en Kieou-kiang le nom de son ancienne capitale (5). Ces raisons me semblent les plus fortes, et c'est pourquoi je crois juste l'opinion traditionnelle qui met à Palembang la capitale du San-fo-ts'i (6).

Mais on voit alors le grand embarras où nous mettent ces conclusions. J'ai admis que le Malaiur de Marco Polo, le Mo-la-yeou ou Ma-li-yu-eul des Chinois, le Malāyu des Javanais n'était autre que Palembang en Sumatra. D'autre part c'est aussi sur la côte est de Sumatra que je propose de chercher le Çrībhoja, et le croyant identique au San-fo-ts'i qui est Palembang, c'est encore à Palembang que je veux le situer. Mais si Malāyu et Çrībhoja ne sont que deux noms de Palembang, comment Yi-tsing peut-il compter quinze jours entre les deux ? Je ne me dissimule pas la force de cette objection, et je ne vois pas qu'on puisse s'en tirer par une explication satisfaisante. Seulement il ne faut pas oublier que si le Çrībhoja n'est pas à Palembang, on devra le chercher à Java, et cette solution soulève de non moins graves difficultés. L'hypothèse à laquelle je me suis

---

(1) Je ne discute pas ici le détail de ces dates, et cite seulement l'*Histoire des Ming*. Les renseignements du 皇明四夷考 *Houang ming sseu yi k'ao* de 鄭曉 Tcheng Hiao (k. 上, p. 30 r°) en diffèrent sensiblement.

(2) *Ming che*, k. 324, p. 10 v°.

(3) Cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 193. Dans mon hypothèse, il faudrait tenir le troisième caractère pour fautif. Le titre de *mahārāja* est écrit 馬那者 Ma-na-tchö dans le nom du fils de Ta-ma-cha-na-a-tchö (cf. *Ming che, loc. laud.*; Groeneveldt, *loc. laud.*). Schlegel (*T'oung pao*, II, ii, 170-171) a songé pour Ma-na-ha à Bèndahāra, sanscrit Bhāṇḍāgāra : cette restitution me paraît inadmissible.

(4) Cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 197.

(5) C'est ainsi qu'il faut entendre le passage du *Ming che*, k. 324, p. 11 v°. Les traductions de Groeneveldt, *Notes*, pp. 196-197, et de Schlegel, *T'oung pao*, II, ii, 125, sont erronées. Je rappelle, en raison de l'analogie phonétique, qu'un royaume de 占卑 Tchan-pei, dont je ne connais pas la situation, envoya des ambassades qui arrivèrent à la cour de Chine au début de 853 et en 871 (*T'ang houei yao*, k. 100, p. 19 r°; *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 177, p. 15 v°).

(6) Je n'ai pas voulu faire état ici du *Tong si yang k'ao* parce que ce n'est qu'un ouvrage du xviie siècle. Du moins les renseignements qu'il donne (k. 9, p. 6 r°) établissent-ils qu'à cette époque les Chinois appelaient bien Djambi du nom que nous lui donnons et entendaient par Kieou-kiang Palembang.

arrêté est qu'il faut sans doute séparer géographiquement le Mo-lo-yeou (Malāyu) d'Yi-tsing du Malayu (Malāyu) ou Malaiur que nous trouvons au XIIIe et au XIVe siècle. De toute façon il faudra compter avec une navigation très lente, mais c'est d'ailleurs le cas ordinaire dans les Détroits (1). Le Malāyu d'Yi-tsing, auquel un moine parvint de Çrībhoja en quinze jours, et d'où en quinze autres jours il gagna Kie-tch'a, devrait être sensiblement à mi-chemin entre Palembang et Ke-dah. Précisément Yi-tsing dit qu'après s'être rendu du Çrībhoja au Malāyu, il changea de direction pour gagner Kie-tch'a. Cette indication, peu compréhensible s'il avait continué à longer encore la côte de Sumatra, s'explique au contraire si le Malāyu se trouvant par exemple du côté de Syak, Yi-tsing a dû de là faire voile vers le nord dans la direction de Kedah. Lors du voyage d'Yi-tsing de Chine en Inde en 672, le Malāyu et le Çrībhoja forment encore deux états séparés; mais à la fin du VIIe siècle, quand il rédige les mémoires qu'ont traduits MM. Chavannes et Takakusu, les deux royaumes ont fusionné. Il me paraît à peu près certain qu'à partir de ce moment la capitale fut Palembang, mais il est plus difficile de dire lequel des deux états avait annexé l'autre. Si le Malāyu fut toujours à Palembang, il faudra admettre, je pense, que le Çrībhoja, qui avait primitivement son centre à Java, transporta sa capitale à l'état vaincu: cela expliquerait que désormais le Fo-che, pour Kia Tan par exemple et pour l'*Histoire des T'ang*, fût en Sumatra; on pourrait aussi rendre compte par là de la phrase d'Yi-tsing sur le « Malāyu, qui est l'actuel royaume de Çrībhoja ». Si on pense au contraire que dès le début c'est le Çrībhoja qui fut à Palembang, on sera amené à croire que le Malāyu, originairement situé plus à l'ouest, fut conquis par le Çrībhoja, mais que ses anciens habitants, les Malāyu, surent se faire une place suffisante dans le nouvel empire pour finir par lui donner leur nom. Quoi qu'il en soit de l'histoire antérieure du Mo-lo-yeou et du Che-li-fo-che, je tiens pour très probable qu'à partir du VIIIe siècle les noms de Malāyu et de Çrībhoja s'appliquent au même pays; en particulier le Fo-che de Kia Tan doit être au sens large Sumatra, mais désigner plus étroitement l'empire de Palembang.

L'itinéraire de Kia Tan ne passait pas par Java. C'est parce qu'avant de franchir les Détroits nombre de voyageurs faisaient un détour vers cette île qu'il l'a mentionnée comme se trouvant à l'est du Fo-che, c'est-à-dire de Sumatra. Mais c'est au détroit ayant le Lo-yue sur sa côte nord, le Fo-che sur sa côte sud, que l'itinéraire revient pour donner la suite des étapes entre la Chine et Ceylan. « Vers l'ouest, sortant du détroit, dit Kia Tan, après trois jours on arrive au royaume de 葛葛僧祇 Ko-ko-seng-tche, qui se trouve sur

---

(1) Cf. Blagden (*Actes du 11e Congr. Intern. des Orient. Paris 1897*, t. II, p. 237): les anciens navires à voiles « ne pouvaient pas compter sur un rapide voyage dans le détroit de Malacca, où la mousson est très faible et assez variable ». Malgré tout, le moine qui mit un mois de Palembang à Kedah dut rencontrer un temps bien peu favorable.

une île séparée à l'angle nord-ouest du Fo-che. Les hommes de ce royaume sont pillards et cruels; les navigateurs les craignent. Sur la côte septentrionale, c'est le royaume de 箇羅 Ko-lo. A l'ouest du Ko-lo, c'est le royaume de 哥谷羅 Ko-kou-lo. Puis, du Ko-ko-seng-tche, après quatre à cinq jours de route, on arrive à l'île (洲) de 勝鄧 Cheng-teng. Puis, vers l'ouest, après cinq jours de route, on arrive au royaume de 婆露 P'o-lou. Puis, après six jours de route, on arrive à l'île (洲) de 伽藍 Kia-lan du royaume de 婆 P'o. Puis, vers le nord, après quatre jours de route, on arrive au royaume du Lion (師子國, Ceylan). » Cette partie du texte est d'une obscurité déconcertante et semble telle quelle difficilement justifiable. L'explication que je vais en proposer n'est qu'un pis-aller.

La première question qui se pose est de savoir où était situé le Ko-ko-seng-tche. Si on admet que Kia Tan prend Fo-che comme un nom de toute l'île de Sumatra, il faudra chercher le Ko-ko-seng-tche sur l'une des petites îles, Poulo Bras ou Poulo Way, qui se trouvent à la pointe nord-ouest de l'île principale. Seulement, particulièrement dans les Détroits où la mousson ne souffle que faiblement, il semble impossible que des jonques aillent en trois jours de l'entrée des Détroits à Poulo Way. De plus il deviendrait fort difficile de mettre à l'ouest de Poulo Way ou de Poulo Bras les divers pays que Kia Tan énumère encore avant l'arrivée à Ceylan. Je préfère donc prendre Fo-che dans la seconde valeur qu'a ce nom dans l'*Histoire des T'ang*: c'est le nom de toute l'île de Sumatra, mais c'est aussi plus spécialement celui de la partie sud-est, tandis que la partie nord-ouest est appelée P'o-lou-che [1]. Dans cette interprétation, le Ko-ko-seng-tche serait l'une des îles Brouwers; je n'ai pas de renseignements qui permettent de préciser davantage. Le nom de Ko-ko-seng-tche reste pour moi mystérieux; peut-être la dernière partie doit-elle être lue 僧祇 *seng-k'i;* mais ce terme, qui désigne au propre des nègres [2], ne nous est ici d'aucune aide.

L'identification du Ko-lo, sans être certaine, est moins problématique, ce pays nous étant connu par ailleurs. Le texte même de Kia Tan peut s'interpréter de deux façons: soit en mettant le Ko-lo sur la côte nord du Ko-ko-seng-tche, soit en le mettant sur la côte nord du détroit. C'est cette dernière solution qui me paraît avoir toutes chances d'être la bonne. Ici comme pour le Ho-ling, Kia Tan donne une indication sur un pays par lequel on ne passe pas nécessairement; aussi l'étape suivante partira-t-elle à nouveau du Ko-ko-seng-tche. D'après la *Nouvelle histoire des T'ang* [3], le nom du Ko-lo est aussi écrit

---

(1) Cf. *supra*, pp. 340-342.

(2) Cf. *supra*, pp. 289-291.

(3) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r°.

哥羅 Ko-lo et 哥羅富沙羅 Ko-lo-fou-cha-lo. Ce pays se trouve au sud-est du P'an-p'an [1]. Le roi s'appelle Çrīparameçvara. L'enceinte de la capitale est en blocs de pierre. Il y a dans le royaume 24 arrondissements (州). M. Groeneveldt avait restitué le nom en Kora, et proposait de retrouver ce Kora dans un village du même nom qui est situé, paraît-il, sur la côte occidentale de la presqu'île de Malacca, par environ 7° de latitude nord [2]. Il est de fait que le P'an-p'an étant sur la péninsule malaise, c'est aussi là que nous devons chercher le Ko-lo, et l'itinéraire de Kia Tan ne permet de le placer que sur la côte occidentale. Seulement le rapprochement fait par M. Groeneveldt ne menait pas à un endroit connu par ailleurs comme port de mer. Les Chinois modernes ont identifié le Ko-lo des T'ang à Malacca, auquel ils attribuent aussi le nom de 重迦羅 Tchong-kia-lo. Schlegel a adopté ces identifications [3]. Je n'insiste pas ici sur la situation du Tchong-kia-lo. Il serait fort possible que le *Kouang tong t'ong tche* ait mal appliqué ce nom; en tout cas il a dans l'itinéraire de Fei Sin au XVe siècle la même valeur que dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua au XIIIe, et s'applique à Java où à une île proche de Java [4]. Pour Ko-lo ou Ko-lo-fou-cha-lo, Schlegel le lit Kora ou Kora Bĕsar; il y voit un ancien nom de Malacca. En effet, dit-il, le roi s'appelle Çrīparameçvara, et « ce titre, corrompu par les Portugais en Paramisura, a toujours été le titre des rois de Malacca » [5]. Cet argument n'a aucune valeur, puisque Paramisura, qui par parenthèse n'est pas une déformation portugaise, mais une forme malaise,

---

(1) Cf. *supra*, p. 229.

(2) *Notes on the Malay Archipelago*, pp. 241-243.

(3) *T'oung pao*, x, 464-469.

(4) Cf. en sens contraire pour Fei Sin l'article de Schlegel dans *T'oung pao*, IX, 367-370. Mais la véritable situation résulte du texte du *Ying yai cheng lan* traduit par M. Groeneveldt (*Notes*, pp. 182-183) et du passage de Tchao Jou-koua sur le pays de 戎牙路 Jong-ya-lou ou 重迦盧 Tchong-kia-lou (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 13 v° ; voir l'interprétation différente de Schlegel, dans *T'oung pao*, II, IV, 238-239). Pour l'original de Jong-ya-lou, cf. peut-être le Junggaluh de Brandes, *Pararaton*, p. 104. J'ai parlé plus haut (p. 320) du texte selon lequel Malacca était appelé parfois 大闍婆 Ta Chö-p'o, le « Grand Java ». Mais si on accepte mon interprétation de Tchong-kia-lo, comme c'est Tchao Jou-koua qui le premier nous dit que Tchong-kia-lou ou Jong-ya-lou est Ta Chö-p'o, il s'ensuivra que, dans la tradition des Ming qui prête à Malacca les noms de Tchong-kia-lo et de Ta Chö-p'o, c'est le premier nom qui a entraîné le second; le Tchong-kia-lo n'étant plus Malacca, il me paraît probable qu'il faut conclure que jamais Malacca n'a été appelé Ta Chö-p'o. Je dois faire remarquer toutefois qu'au XVIIe siècle, Nieuhoff (cité par Dennys, *Descriptive Dictionary*, p. 208) prête à Malacca un nom ancien de Jakola. Si cette forme est attestée, elle expliquerait l'attribution du nom de Tchong-kia-lo à Malacca dans le *Kouang tong t'ong tche* et autres ouvrages tardifs, mais sans changer la valeur de ce nom dans les textes de Tchao Jou-koua et de Fei Sin.

(5) *T'oung pao*, x, 465. Contrairement à ce que dit Schlegel, « l'ancienne prononciation » des caractères 婆羅米失鉢羅 *p'o-lo-mi-che-po-lo* n'est pas *pa-ra-mé-çi-va-ra* : 失 *che* et 鉢 *po*, pour ne parler que de ces deux caractères, sont des mots à ancienne dentale finale.

est le nom et non le titre donné par les sources portugaises et chinoises à un seul des rois de Malacca [1], et n'a par conséquent rien à voir avec le nom très commun de Parameçvara porté sous les T'ang par un roi du Ko-lo. Si on se rappelle en outre que Malacca est de fondation moderne, il n'y a plus qu'à chercher le Ko-lo en quelque autre endroit.

Groeneveldt lui-même nous met sur la voie en rapprochant son Kora du Kalah des géographes arabes [2]. Depuis la publication du *Livre des Merveilles de l'Inde*, il semble à peu près admis que ce Kalah n'est autre que Kedah [3]. Or la transcription chinoise Ko-lo répond en principe non à Kora, mais à *Kala ou *Kara. Le nom de Kedah apparaît d'ailleurs dans les ouvrages des bouddhistes chinois. Il est question plusieurs fois dans Yi-tsing d'un port de 羯茶 Kie-tch'a: c'est là que lui-même, venant du Çrībhoja et du Malāyu, passa dans son voyage vers l'Inde; c'est là encore qu'à son retour il fit escale avant d'atteindre le Çrībhoja [4]. Dans ce port de Kie-tch'a, Beal avait retrouvé Kedah, mais comme il ne donnait aucune raison à l'appui de cette identification, elle ne s'imposa pas immédiatement. Le doute cependant ne paraît plus possible. La forme théorique qu'on doit songer à restituer pour Kie-tch'a est *Kaḍa [5]; or la forme arabe Kalah, de même que l'étymologie Kadah mise en avant pour Kedah par Crawfurd, sont plutôt en faveur d'une ancienne prononciation où la première syllabe serait à voyelle *a* [6]. Pour l'initiale de la seconde syllabe, la

---

(1) Cf. Blagden, *The medieval chronology of Malacca*, pp. 244, 247, 253. Même si on fait de Paramisura un titre, il ne nous est connu que pour le premier roi de Malacca. On sait que le féminin de *parameçvara*, *parameçvarī*, devenu *permaisūrī*, signifie « reine » en malais.

(2) *Notes*, pp. 242-243.

(3) Cf. Devic et Van Der Lith, *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 255-264.

(4) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 105-119 ; Takakusu, *A Record*, p. XXXIV.

(5) Cf. Chavannes, *loc. laud.*, p. 105.

(6) Cf. *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, *loc. laud.* ; Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Queda (en tenant compte cependant de la remarque additionnelle de M. Skeat ; le mot *kadah*, « piège à prendre les éléphants », ne se trouve en effet ni dans le dictionnaire de Klinkert, comme le fait observer M. Skeat, ni même dans celui de Von De Wall ; mais il est indiqué, vocalisé *kedah*, dans le dictionnaire de l'abbé Favre, t. I, p. 315 ; ce *kedah* doit d'ailleurs être apparenté au *khedā* hindoustani, qui a le même sens ; cf. aussi Yule, *ibid.*, *s. v.* Keddah). M. Chavannes (*Les Voyageurs chinois*, p. 13) prête à Ibn Khordâdhbeh la forme Kilah au lieu de Kalah ; c'est sans doute la vocalisation adoptée dans la *Bibliotheca geographorum arabicorum* de M. De Goeje, que notre bibliothèque ne possède pas ; la traduction du *Livre des routes et des provinces* publiée par M. Barbier de Meynard dans le *Journal asiatique* de mars-avril 1865, p. 288, portait Kalah ; c'est là aussi la vocalisation adoptée dans les notes de Van Der Lith au *Livre des Merveilles de l'Inde* (p. 256). Edrisi donnerait Kalah ou Kilah d'après une note de M. Barbier de Meynard (*loc. laud.*, p. 288), mais ici encore Van Der Lith (*loc. laud.*, p. 256) écrit Kalah. Il faut noter que la transcription chinoise Kie-tch'a ne ramène pas régulièrement à une vocalisation en *i* ou *e* pour la première syllabe ; 羯 *kie*, comme tous les caractères de sa série, répond en principe à une syllabe à voyelle *a* (cf. Julien, *Méthode*, nos 615-620).

dentale malaise étant en réalité une cérébrale, il est régulier de la voir figurer dans Kie-tch'a par une palatale. L'accord semble fait d'ailleurs sur ce nom, puisque c'est à la suite de M. Chavannes que MM. Takakusu et Groeneveldt avaient repoussé la restitution de Beal, et que M. Chavannes a renoncé aujourd'hui à sa première interprétation (1). Si donc on admet que le Kie-tch'a des moines bouddhistes est Kedah, et que c'est là aussi le Kalah des géographes arabes, il est bien probable que le port de Ko-lo, fréquenté par les Chinois dans la même région, est lui-même Kalah, c'est-à-dire Kedah. Peut-être enfin doit-on encore songer à Kedah pour le 偈陀 Kie-t'o, un des royaumes que les gens du P'iao (Birmanie) représentèrent aux Chinois comme leurs vassaux (2). Plus tard, sous les Song, on trouve à diverses reprises la mention d'un pays de 古羅 Kou-lo ou 古邏 Kou-lo (3). M. Groeneveldt le plaçait sur la partie nord-ouest de la péninsule malaise. Une note ajoutée par ses éditeurs fait observer que c'est plus probablement Korat (4). Cette dernière hypothèse est insoutenable: les textes prouvent que Kou-lo se trouvait sur la péninsule malaise, avant d'arriver à Palembang en allant d'Inde en Chine, et par conséquent sur la côte occidentale. Mais il ne me paraît pas établi que ce soit là le Kalah des Arabes, c'est-à-dire Kedah. En effet l'identité phonétique n'est plus parfaite: 古 *kou* devrait transcrire une syllabe à voyelle *u*, non à voyelle *a*. De plus Tchao Jou-koua, qui nomme le Kou-lo, cite en même temps un pays de 吉陀 Ki-t'o (5) qui m'a l'air d'avoir beaucoup plus de chances d'être Kedah. Enfin au temps des Ming les Chinois désignent la région pégouane sous le nom de Grand et de Petit 古喇 Kou-la (6), et ce pourrait être là le Kou-lo de l'époque des Song. Il ne me paraît donc pas évident que le Kou-lo des Song soit identique

---

(1) Chavannes, *Les Voyageurs chinois*, extrait de *Guides Madrolle ; Chine du Sud*, Paris, 1904, p. 13.

(2) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 v°.

(3) *Song che*, k. 489, p. 6 v° (cf. *supra*, pp. 296, 306), 9 v° ; k. 490, p. 8 r° ; *Tchou fan tche*, k. 上, p. 24 v°.

(4) Groeneveldt, *Notes*, p. 142.

(5) Cf. *Tchou fan tche*, k. 上, p. 16, où Tchao Jou-koua nomme côte à côte les pays de San-fo-ts'i (Palembang), 監篦 Kien-pi et Ki-t'o. M. Hirth a rétabli hypothétiquement les deux derniers noms en Kampar et Karta. Mais Kien-pi doit être le Kampe du *Nāgarakrētāgama*, différent de Kampar (cf. *supra*, p. 344, n. 4). Le nom de Karta ne prête à aucune identification; je croirais plutôt qu'il s'agit de Kedah. Mettant le Ki t'o à Kedah, je ne puis y placer également le Kou-lo ; c'est une des raisons qui m'empêchent d'accepter l'identification de Kou-lo à Kalah, que proposait sous réserves M. Kirth (*Die Laender des Islam nach chinesischen Quellen*, dans *T'oung pao*, VIII, suppl., p. 32). Dans une note jointe au travail de M. Hirth (p. 60), M. De Goeje me paraît confondre en un seul les trois noms de 哥羅 Ko-lo, 古羅 Kou-lo et 古里 Kou-li qui s'appliquent, selon moi, à trois pays différents.

(6) Cf. *supra*, p. 292, n. 5. Pour ce Kou-la des Ming, comme pour le Kou-lo des Song, on a songé à Korat (cf. Parker, *Burma*, p. 60) ; c'est aussi invraisemblable dans les deux cas.

au Ko-lo des T'ang, et ce n'est que pour Ko-lo que l'identification à Kedah me paraît pouvoir être acceptée sans trop grandes chances d'erreur.

Si les indications de la *Nouvelle histoire des T'ang* ne permettent guère de mettre le Ko-lo ailleurs que sur la péninsule malaise, l'itinéraire de Kia Tan soulève ici une assez grosse difficulté : à l'ouest du Ko-lo, dit-il, c'est le royaume de Ko-kou-lo. Nous avons trouvé ce nom plus haut à propos du Lo-yue : au sud-ouest du Lo-yue, dit la *Nouvelle histoire des T'ang*, c'est le Ko-kou-lo [1]. Ceci ne va déjà pas sans peine, puisque le Lo-yue étant la partie toute méridionale de la péninsule malaise, on sera obligé de l'étendre considérablement vers le nord si on veut pouvoir lui mettre de quelque façon au sud-ouest le Ko-kou-lo qui est à l'ouest de Kedah. En outre, à l'ouest de Kedah, il y a la mer, mais à vrai dire, où qu'on situe le Ko-lo sur la côte ouest de la péninsule, on se heurtera à la même objection. On pourrait cependant supposer que le texte n'est pas rigoureusement exact et chercher le Ko-kou-lo à l'île de Langkavi ou à Poulo Pinang, c'est-à-dire au nord-ouest ou au sud-ouest de Kedah. Seulement la géographie arabe vient compliquer encore le problème : le Ko-kou-lo des Chinois rappelle étrangement le Qaqola des *Adjaïb*, de Nowaïri et surtout d'Ibn Batoutah [2]. Ibn Batoutah seul donne des renseignements un peu précis sur ce Qaqola : c'était, dit-il, un port du Moul Djâoua. Lui-même, parti de Somothra (Samudra en Sumatra), parvint à Moul Djâoua après avoir longé le pays de Somothra pendant vingt et une nuits [3]. L'identification de Moul Djâoua n'est malheureusement pas aussi sûre qu'on pourrait le souhaiter. Les traducteurs d'Ibn Batoutah y retrouvaient Java, mais ils n'ont pas donné leurs raisons. Depuis lors, Van Der Lith proposa de voir dans Moul Djâoua une partie de Sumatra, et dans Qaqola la rivière d'Angkola, affluent du Batang Gadis sur la côte occidentale de Sumatra [4]. Cette solution paraît avoir été accueillie avec faveur ; si elle est juste, il faudra renoncer à rien voir de commun entre Ko-kou lo et Qaqola. Je ne sais si la situation de Qaqola et de Moul Djâoua a été depuis la publication des *Adjaïb* l'objet d'études nouvelles et approfondies ; je me garderai donc bien de prétendre trancher la question. A lire la note de Van Der Lith, j'avoue toutefois que, vraisemblable par d'autres côtés, sa solution me paraît faire faire à Ibn Batoutah un détour étrange : l'état de Somothra (Samudra) étant sur la côte orientale de Sumatra, Ibn Batoutah va doubler la pointe nord de l'île pour gagner la Chine par Qaqola sur la côte

---

(1) C'est aussi le Ko-kou-lo, je pense, qui est nommé comme un pays produisant du cardamome, dans un commentaire que cite M. Takakusu (*A Record*, p. 129), mais que je ne connais pas.

(2) Cf. Van Der Lith, *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 237-245.

(3) Defrémery et Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, t. IV, p. 239.

(4) *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 239. Cf. aussi Rouffaer, dans *Encyclopædie van Nederlandsch-Indië*, art. Sumatra, p. 204, col. 2, n. 1.

occidentale. Je sais bien que Van Der Lith trouve des raisons à cet itinéraire, et qui sont acceptables ; on n'en reste pas moins un peu en défiance. Si on devait s'en tenir au texte d'Ibn Batoutah, peut-être serait-il possible, comme le voulait Yule (1), de placer le Moul Djâoua sur la péninsule malaise. Pour le moment, et bien qu'il me semble difficile de séparer le nom chinois du nom arabe, je ne vois pas que ce rapprochement permette de proposer pour Ko-kou-lo une identification satisfaisante.

Après avoir nommé le Ko-lo et le Ko-kou-lo, l'itinéraire de Kia Tan repart du Ko-ko-seng-tche. Après quatre à cinq jours de route, on arrive à l'île de Cheng-teng ; puis, après cinq jours vers l'ouest, au royaume de P'o-lou. Ensuite, après six jours de route, on arrive à l'île de Kia-lan du royaume de P'o. Si on met le Ko-ko-seng-tche à la pointe nord-ouest de Sumatra, il devient assez difficile de situer le Cheng-teng, le P'o-lou, le Kia-lan. Je crois plus vraisemblable de chercher le Ko-ko-seng-tche aux îles Brouwers ; dans ce cas le Cheng-teng ne serait pas une île (洲), mais un *dvīpa* situé sur une partie de Sumatra, peut-être la région de Deli et de Langkat (2). Le P'o-lou pourrait alors être identifié au P'o-lou-che ou Lang-p'o-lou-sseu que nous avons vu donner par Yi-tsing et par la *Nouvelle histoire des T'ang* comme un nom de la moitié nord-ouest de Sumatra (3). Enfin l'île ou les îles de Kia-lan devraient être les Nicobar. Ce nom de Kia-lan est mystérieux (4). Les Nicobar sont appelées fréquemment en chinois 翠藍 Ts'ouei-lan (5). Peut-être par contamination du terme connu de 伽藍 *kia-lan*, *saṅghārāma*, un

(1) Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 279.

(2) Le mot employé ici, 洲 *tcheou*, est l'équivalent de *dvīpa* et s'applique parfois à des pays situés sur la terme ferme. Le mot 島 *tao* au contraire, qui est appliqué au Ko-ko-seng-tche, ne se dit qu'en parlant d'une île véritable.

(3) Cf. *supra*, pp. 340-342. La liste des pays fournie par la notice du Kin-li-p'i-che (cf. *supra*, pp. 324-326) est si étrange que je ne sais s'il faut chercher par ici son 婆婁 P'o-leou ou 婆樓 P'o-leou. On se rappelle que la *Nouvelle histoire des T'ang* donne 婆鏤 P'o-leou comme un des noms du Cambodge de terre (cf. *supra*, p. 211) ; mais je crois que la liste de la notice du Kin-li-p'i-che remonte au milieu du VIIe siècle, et est antérieure par conséquent à la division du Cambodge en deux moitiés.

(4) Je ne pense pas qu'il puisse s'agir de l'île de Malhan ou Halhan des voyageurs arabes (cf. *Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 259-260).

(5) Cf. les textes réunis par Schlegel dans *T'oung pao*, IX, 182-190. Schlegel voit dans les îles Ts'ouei-lan les Andaman seules ; les Nicobar seraient l'ancien pays des Lo-tch'a et auraient été appelées dans les temps modernes 帽山 Mao-chan, l'île du Chapeau, qu'il rapproche du nom de Sombrero Island que notre cartographie donne à l'une des îles. M. Cordier s'est rangé à cet avis, et croit que G. Phillips a confondu les Nicobar et les Andaman en traduisant Ts'ouei-lan par Nicobar (Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, t. II, p. 308). Mais je ne suis pas éloigné de croire que Phillips a raison. Le Mao-chan n'est pas considéré comme un groupe d'îles, mais comme une île. De plus le nom de pays des Lo-tch'a n'est nullement attesté pour les Nicobar (cf. *supra*, p. 281). Quant au nom de 裸形蠻 Lo-hing-man, Barbares nus, il a été, contrairement à l'avis de Schlegel, appliqué aux gens des Nicobar autant qu'aux gens des

ouvrage moderne donne 迦 藍 Kia-lan au lieu de Ts'ouei-lan comme nom des Nicobar [1]. Si ce nom de Ts'ouei-lan était ancien, on pourrait supposer dans l'*Histoire des T'ang* une altération analogue ; malheureusement je n'ai pas rencontré Ts'ouei-lan avant le début du XVe siècle. Quant au royaume de P'o, faut-il y voir une altération de 婆 露 P'o-lou ? Les îles Nicobar seraient en ce cas considérées comme une dépendance de l'état de P'o-lou (ou P'o-lou-che ou Lang-p'o-lou-sseu) occupant la partie nord-ouest de Sumatra. Peut-être pourrait-on aussi songer au nom de Ladjabalous que ces îles reçoivent dans les récits des voyageurs arabes. Mais on voit la part considérable d'hypothèse que nécessitent ces solutions ; la moindre indication précise ferait mieux notre affaire.

Il me faut proposer une dernière correction pour l'arrivée à Ceylan. On y atteint, dit Kia Tan, si, de l'île de Kia-lan, on va vers le nord pendant quatre jours. Or il est bien sûr d'une part que Ceylan est à plus de quatre jours des Nicobar, et d'autre part qu'on y arrive de l'est et non pas du sud ; il n'y a pas d'île au sud de Ceylan [2]. Il me semble qu'on doit corriger le texte de quelque façon, et je propose de remplacer 北, *pei*, « nord », soit par 十 *che*, « dix », soit par 廿 *nien*, « vingt ». Sans nouvelle indication de direction, la

---

Andaman (cf. Chavannes, *Religieux Eminents*, pp. 120-121). Le nom des Andaman apparaît en chinois pour la première fois au XIIIe siècle dans Tchao Jou-koua sous la forme 晏陀蠻 Yen-t'o-man et Tchao Jou-koua spécifie qu'en allant de Lambri (Sumatra) à Ceylan, c'est le vent contraire qui fait dériver parfois vers ces îles (*Tchou fan tche*, k. 上, p. 32 r° et v° ; Hirth, dans *J. Ch. Br. R. A. S.*, t. XXII, p. 103) ; au contraire les textes établissent que les îles Ts'ouei-lan étaient sur la route ordinaire de Sumatra à Ceylan. Quand les auteurs du XVe siècle disent que l'une des îles Ts'ouei-lan est appelée 梭 篤 蠻 So-tou-man (que Schlegel lit, je ne sais pourquoi, Sundaman), il se peut que ce soit là encore le nom des Andaman, car le *Yuan kien lei han* (k. 234, p. 24 r°) écrit 按 篤 蠻 Ngan-tou-man ; mais il s'ensuivra seulement que le nom de Ts'ouei-lan a été parfois appliqué aux deux groupes d'îles, et non pas qu'il désigne seulement les Andaman. En fait, sur la carte du *Wou pei pi chou* (*J. Ch. Br. R. As. Soc.*, t. XX, p. 226), la route des jonques, en quittant Sumatra pour Ceylan, passe au nord du Mao-chan, au sud des îles Ts'ouei-lan, et laisse bien plus au nord le Mont 安 得 蠻 Ngan-tö-man (Andaman).

(1) *Ying houan tche lio*, k. 3, p. 5 r°. Ce passage a été traduit tout de travers dans la note que le Dr Lockhart a jointe au *Ceylon* de Tennent, t. I, p. 603. D'après Lockhart, il serait emprunté à un *Traité sur les maladies de tous les royaumes de la terre* ; il s'agit en réalité du 天 下 郡 國 利 病 書 *T'ien hia kiun kouo li ping chou*, qui n'a rien de médical et est un simple traité de géographie. Le passage en question se trouve en effet au k. 119, p. 51 r°, et comme le nom des Nicobar y est bien écrit Ts'ouei-lan, la faute de copie du *Ying houan tche lio* est manifeste.

(2) Il n'y a naturellement pas à tenir compte des données légendaires recueillies par Hiuan-tsang sur un pays de Nārikela, c'est-à-dire des Noix de coco, qui se serait trouvé à plusieurs milliers de *li* au sud de Ceylan (*Mémoires*, II, 144-145). Comme l'a proposé Yule (*Marco Polo*, éd. Cordier, II, 307), si cette tradition a la moindre valeur, il faut lire est au lieu de sud, et mettre le Nārikela-dvīpa aux Nicobar. Les Nicobar ont toujours été célèbres pour leurs noix de coco ; on a même tenté, sans grand succès semble-t-il, d'expliquer par des mots signifiant noix de coco le nom donné à l'archipel (cf. Yule, *Hobson-Jobson*, 2e éd., *s.v.* Nicobar).

route se poursuivrait alors des îles Nicobar vers l'ouest, et ayant désormais soit 14 jours de voyage, soit 24, on sera à peu près en accord avec des durées de trajet qui nous sont fournies par d'autres sources.

Les renseignements chinois sur Ceylan ont été étudiés depuis longtemps. Les traductions de Fa-hien (¹) et de Hiuan-tsang sont dans les mains de tous les orientalistes. Sir J. E. Tennent, dans son *Ceylon*, a écrit en 1859 un chapitre sur « Ceylan connu des Chinois » ; les matériaux lui avaient été fournis par l'excellent sinologue Wylie ; il faut remarquer cependant qu'on a cessé depuis lors de voir Ceylan dans certains pays comme le Lang-ya-sieou ou le Tch'e-t'ou (²). M. Phillips a traduit les notices sur Ceylan du temps des Ming (³), et M. S. Lévi a récemment consacré une étude d'ensemble aux relations de Ceylan avec la Chine (⁴). Tout cela est fait et bien fait ; je veux me borner à relever quelques noms donnés par les Chinois à Ceylan et à montrer qu'on a eu tort de se refuser parfois à voir Ceylan dans le Si-lan de Tchao Jou-koua.

(¹) Dans la traduction de Fa-hien par Legge, il faut supprimer les « marchands sabéens » de Ceylan dûs à la féconde imagination de Beal (p. 104). Le texte parle de 薩薄商人, « marchands *sa-po* ». Ce terme de *sa-po* reparaît assez fréquemment dans les textes bouddhiques (cf. *Tripiṭ jap.*, 暑, VII, p. 18 r° et v°), toujours à propos de marchands. L'ancienne prononciation des deux caractères est *sat-pak ou *sat-bak. Dans le 十誦律 *Che song lu* traduit par Puṇyatāra (?), le titre de *sa-po* est appliqué à diverses reprises à 億耳 Yi-eul (Koṭikarṇa) quand il prend la mer comme chef de marchands (*Tripiṭ. jap.*, 張, IV, p. 56 v°). Or la même histoire se trouve dans le *Divyāvadāna*, et Koṭikarṇa y est qualifié (pp. 4 ss.) de *sārthavāha*, « chef de marchands ». Il n'y a donc pas de doute que *sa-po* soit une transcription de *sārthavāha*, sur le type de *p'ou-sa* = *bodhisattva* (cf. *supra*, p. 268, n. 1). Dans cette transcription qui est ancienne, puisque la traduction du *Che song lu* date du IVe siècle, la gutturale finale de *po* (ancien *pak ou *bak) répondrait à l'*h* de *vāha*. Il est curieux de constater qu'au IVe siècle Puṇyatāra (?) emploie dans le même texte 薩薄 *sa-po* pour transcrire *sārthavāha* et 王薩薄 *wang-sa-po* pour transcrire *vāsava* (*Che song lu*, *loc. laud.*, p. 56 r° ; *Divyāvadāna*, p. 1).

(²) Cf. Sir J. E. Tennent, *Ceylon*, t. I, pp. 583-604.

(³) *J. Ch. Br. R. As. Soc.*, t. XX, pp. 211-214.

(⁴) *Journal asiatique*, mai-juin 1900, pp. 411-440. Un fait assez important pour l'histoire du bouddhisme chinois ne semble pas avoir été remarqué. Vers 426, huit nonnes singhalaises étaient arrivées à la capitale des Song antérieurs, l'actuel Nankin. Leur présence donna à des femmes de Chine le désir d'entrer dans les ordres, ce qui ne s'était pas fait jusqu'à présent. Mais il fallait pour prononcer les vœux une assemblée de dix nonnes avec une présidente ; ce n'est que quelques années plus tard que trois nouvelles nonnes de Ceylan arrivèrent, ayant à leur tête 鐵索羅 T'ie-so-lo. On put procéder alors, en 434, à la première ordination de femmes qui ait été célébrée en Chine (cf. *Seng che lio*, k. 上, p. 12 v° ; *Kao seng tchouan*, k. 3, dans *Tripiṭ. jap.*, 致, II, p. 16 v° ; *Fo tsou t'ong ki*, k. 36, dans *Tripiṭ. jap.*, 致, IX, p. 55 r°). — Sur un autre point encore, il est possible de compléter l'article de M. Lévi : diverses notices, dont celles de l'*Histoire des Ming* (k. 326, p. 3) et du *Houang ming sseu yi k'ao* (k. 下, p. 5), poussent jusqu'en 1459 l'historique des relations de la Chine avec Ceylan. Quand Tcheng Ho ramena prisonnier en 1411 le roi Alagakkonāra, il fit donner le trône à un descendant

Il est bien probable que, dans son enquête sur les pays des mers du sud, la mission de K'ang T'ai au IIIe siècle entendit parler de Ceylan. Le nom n'a cependant pas été retrouvé dans les fragments subsistants du *Fou nan t'ou sou tchouan*. Tout au plus pourrait-on le chercher dans l'île de 斯調 Sseu-tiao, dont le nom serait une transcription très régulière de Sīhadīpa, Siṃhadvīpa [1]; mais les indications de position ne paraissent pas convenir. On trouve ensuite au début du Ve siècle dans Fa-hien le nom de 師子國 Che-tseu-kouo, le Royaume du Lion, dont l'usage durera jusque dans les temps modernes. Dans la seconde moitié du Ve siècle, le nom est écrit 私訶條 Sseu-ho-t'iao, Sīhadīpa, dans le *Fou nan ki* de Tchou Tche [2]. Les traductions d'ouvrages bouddhiques fournissent les formes analogues 私訶疊 Sseu-ho-tie et même 私訶絜 Sseu-ho-kie [3]. Peut-être est-ce aussi Ceylan qui est appelé 斯黎 Sseu-li dans une liste des îles des mers du sud [4]. On rencontre dans le *Tripiṭaka* la forme 寶渚 Pao-tchou, l'Ile des Joyaux, traduction de Ratnadvīpa [5]. Hiuan-tsang appelle aussi l'île 僧伽羅 Seng-kia-lo et Yi-tsing 僧訶羅 Seng-ho-lo (Siṃhala) [6]. Dans son *T'ong tien*, Tou Yeou emprunte au récit de voyage de son parent Tou Houan un paragraphe où il est dit que le Royaume du Lion est aussi nommé 新檀 Sin-t'an et 婆羅門 P'o-lo-men [7]. Le qualificatif de « Brahmane » n'est pas une désignation très exacte pour une île spécialement bouddhiste, et les Chinois l'appliquent

---

de l'ancienne famille royale appelé 邪把乃那 Sie-pa-nai-na (ou 耶巴乃那 Ye-pa-nai-na dans le *Houang ming sseu yi k'ao*), et qui reçut en 1412 l'investiture de la Chine sous le titre de 不剌葛麻巴忽剌批 (ou 查) *Pou-la-ko-ma-pa-hou-la-p'i* (ou *tch'a*), Parakkāma Bāhu Rāja (cf. Tennent, *Ceylon*, t. I, p. 600). Cette même année, on permit à Alagakkonāra de retourner dans son pays. En 1445, le roi de Ceylan envoya une ambassade sous la conduite de 耶把剌謨的里啞 Ye-pa-la-mo-ti-li-ya. Une dernière ambassade vint en 1459 sous le nom du roi 葛力生夏剌昔利把交剌惹 Ko-li-cheng-hia-a-si-li-pa-kiao-la-jo. A cette date Parakkāma Bāhu VI devait encore être sur le trône. Il semble donc que Pa-kiao soit abrégé de Parakkāma ; devant Pa-kiao, il faut lire *siri*, et les deux derniers caractères répondent à *rāja*. — La traduction de Phillips au sujet de laquelle M. Lévi émet un doute (p. 434) est exacte ; la même tradition se retrouve dans le *Ming che*, k. 326, p. 3 v°.

(1) Pour cette valeur possible de *tiao*, cf. *supra*, p. 268, n. 1. Sur le Sseu-tiao, cf. surtout *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, p. 13 v°, et le texte du *Lo yang kia lan ki* (k. 4, p. 20) signalé par M. Chavannes (*Journal asiatique*, nov.-déc. 1903, p. 531). La variante 奴調 Nou-tiao que donne également le *Lo yang kia lan ki* se retrouve dans le *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 r°.

(2) Cf. *supra*, p. 268, n. 1.

(3) Cf. *Tripiṭ. jap.*, 累, VII, 28 r°, 36 v°.

(4) Cf. S. Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 24.

(5) Sur ce nom fréquent, cf. surtout Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 125 ss.

(6) Hiuan-tsang, *loc. laud.*; Yi-tsing, *Religieux éminents*, pp. 66-84.

(7) Cf. *T'ong tien*, k. 193, p. 9 r°. Sur Tou Houan, cf. *supra*, p. 297, n. 3; Hirth, *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*, p. 3.

généralement à l'Inde propre ; mais c'est surtout le nom de Sin-t'an qui est embarrassant. Je n'ai pas réussi à l'expliquer. Ne proviendrait-il pas de quelque confusion, et Sin-t'an ne serait-il pas le Sendân des voyageurs arabes, sur la côte occidentale de l'Inde [1] ? Pour en finir avec les noms certains de Ceylan, notons encore que sous les Yuan plusieurs missions furent envoyées à 僧迦刺 Seng-kia-la (Siṃhala) pour voir le pātra du Buddha [2]. A partir de la dynastie Ming, et encore de nos jours, on écrit 錫蘭 Si-lan.

J'ai réservé l'époque des Song parce que c'est sur cette époque qu'il y a controverse. M. Hirth signala en 1895 dans Tchao Jou-koua la mention du 細蘭 Si-lan, état vassal du San-fo-ts'i (Palembang). Comme d'autre part il était parlé d'une montagne de ce royaume au sommet de laquelle se trouvait l'empreinte d'un pied humain gigantesque, M. Hirth vit dans l'île de Si-lan Ceylan, et dans cette montagne le Pic d'Adam ; dans une note qu'il joignit à l'article de M. Hirth, Schlegel acceptait l'identification de Si-lan à Ceylan [3]. Mais en 1901, Schlegel trouve que le Si-lan de Tchao Jou-koua ne peut être Ceylan, et qu'il s'agit d'une partie de Sumatra : les Silan, dit-il, formaient l'une des quatre tribus vivant dans la région de Deli sur la côte est de l'île [4]. Cette explication doit être rejetée. Schlegel voulait que l'orthographe 細蘭 Si-lan de Tchao Jou-koua fût tout à fait isolée ; or elle se trouve en 1178 dans le *Ling wai tai ta*, qui dit qu'à l'ouest du Champa, du Cambodge et du Yunnan, il y a une mer appelée mer de Si-lan (細蘭海) et que dans cette mer il y a l'île de Si-lan. Les mêmes renseignements se retrouvent dans un autre paragraphe où il est dit que l'île et la mer de Ceylan se trouvent au sud de l'Inde (西天) [5]. Enfin le texte même de Tchao Jou-koua est encore plus décisif que la traduction de M. Hirth ne le laisse croire. M. Hirth a interprété comme suit la phrase sur le Pic d'Adam : « Dans ce pays il y a une chaîne de montagnes (山 *chan*, sans doute ici : île) appelée 細輪 Si-louen, où une montagne se dresse sur l'autre, et (au plus haut sommet) se voit l'empreinte, longue de sept pieds, du pied d'un immense géant. » Mais il n'y a pas de doute que la phrase, que je donne en note [6], doit être coupée différemment, et qu'il faut entendre : « Il y a une montagne appelée 細輪疊 Si-louen-tie, au sommet de laquelle il y a l'empreinte,

---

(1) Cf. Van Der Lith, *Le livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 225-226.

(2) Cf. Tennent, *Ceylon*, t. I, p. 598, où les renseignements ont été fournis par Wylie. Parmi ces missions, l'une était dirigée par ce Yi-hei-mi-che dont nous avons parlé plus haut à propos de Java et du Malāyu (cf. *supra*, p. 326, n. 12; *Yuan che*, k. 131, p. 8 v°; Groeneveldt, *Notes*, p. 154).

(3) *T'oung pao*, VI, 150, 152-154, 163.

(4) *T'oung pao*, II, II, 133-134.

(5) *Ling wai tai ta*, k. 2, p. 9 v°; k. 3, p. 4 v°; cf. Tsuboi Kumazo, *Chen Ch'ufe's Aufzeichnungen*, dans *Actes du XII*e *Congr. des Orient., Rome 1899*, t. II, p. 98.

(6) 有山名細輪疊頂有巨人跡長七尺餘.

longue de plus de sept pieds, du pied d'un géant. » Si-louen-tie est la transcription de Serendib, et on sait en effet que les voyageurs arabes distinguaient parfois entre l'île entière de Ceylan, qu'ils appelaient Siyalân, et la région du Pic d'Adam, à laquelle ils réservaient le nom de Serendib [1]. Une fois de plus, on peut constater ici la fidélité de la tradition recueillie au Fou-kien par Tchao Jou-koua.

Kia Tan dit de Ceylan que « sa côte septentrionale est à cent *li* de la côte méridionale de l'Inde du sud. Puis, vers l'ouest, après quatre jours de route, on traverse le pays de 沒來 Mo-lai, qui est l'extrême frontière méridionale de l'Inde du sud ». Dans ce Mo-lai, il faut voir, je crois, le Malakūṭa de Hiuan-tsang, le royaume de Malaya, qui a valu son nom à la côte de Malabar [2]. Selon la biographie de Vajrabodhi insérée au *Song kao seng tchouan*, le moine Vajrabodhi était originaire d'une famille de brahmanes du 摩賴耶 Mo-lai-ye (Malaya) et son père avait été au service du roi de 建支 Kien-tche (Kāñcī, l'actuel Conjeveram) [3]. Les ouvrages chinois, le *Ts'ö fou yuan kouei* notamment, ont conservé la mention d'un certain nombre d'ambassades venues de l'Inde du sud. Seulement, cette indication générale ne permet pas le plus souvent de les attribuer à tel état plutôt qu'à tel autre ; en effet, plusieurs royaumes de cette partie de l'Inde ont été en relations diplomatiques avec la Chine, et en 692 on connaît une ambassade d'un Calukya du Mysore, tandis qu'en 720 la Chine donne l'investiture de roi de l'Inde du sud à Çrīnarasiṃhapotavarman de Kāñcī [4]. Je crois cependant qu'on doit retrouver plus spécialement le Malaya dans un texte de la *Nouvelle histoire des T'ang* et du *Ts'ö fou yuan kouei* qui prête d'ailleurs à controverse. Dans la *Nouvelle histoire des T'ang* [5], au milieu du chapitre sur les pays des mers du sud, c'est-à-dire au propre de l'Indochine puisque l'Inde est rangée dans les pays d'occident, on trouve le passage suivant : « 瞻博 Tchan-po. On dit aussi 瞻婆 Tchan-p'o (Campa). Au nord (ce royaume) arrive au fleuve 兢伽 King-kia (Gaṅgā, Gange). Il y a beaucoup d'éléphants sauvages qui vont en troupe. Dans la période 顯慶 *hien-k'ing* (656-660), avec les quatre

(1) Cf. Van Der Lith, *Le Livre des Merveilles de l'Inde*, pp. 265-271.

(2) Cf Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 121-124, 399; Cunningham, *Ancient geography of India*, pp. 549 ss.; Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. Malabar.

(3) *Song kao seng tchouan*, k. 1, dans *Tripiṭ. jap.*, 致, IV, pp. 70-71; *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou*, k. 14, dans *Tripiṭ. jap.*, 結, VI, pp. 77-78; cf. Lévi, *Les missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, dans *J. A.*, mai-juin 1900, pp. 418-421.

(4) Cf. S. Lévi, *loc. laud.*, pp. 419, 425-426; Chavannes, *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, dans *T'oung pao*, I, V, 24, 44-45. M. Lévi (p. 419) a lu *kia* le caractère 鞢, ce qui l'a obligé à une correction dans les noms d'Īçānavarman et de Narasiṃhapotavarman; mais ce caractère, qui ne se trouve pas dans le *K'ang hi tseu tien*, doit sans doute, d'après sa phonétique, être lu *wei*, et la transcription est par suite régulière.

(5) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 3 v°.

royaumes de 婆岸 P'o-ngan, de 千支弗 Ts'ien-tche-fou, de 舍跋若 Chö-pa-jo et de 磨臘 Mo-la, il envoya des ambassadeurs à la cour. Le Ts'ien-tche se trouve dans la mer du sud-ouest ; c'est essentiellement un royaume dépendant de l'Inde du sud. On dit aussi 半支跋 Pan-tche-pa, ce qui, dans la langue des T'ang, signifie les Cinq Montagnes. Au nord, (ce pays) arrive au 多摩萇 To-mo-tch'ang. De plus il y eut les trois royaumes de 哥羅舍分 Ko-lo-chö-fen [1], 脩羅分 Sieou-lo-fen, 甘畢 Kan-pi qui apportèrent en tribut des produits locaux. *(Suit une description de ces trois pays qui se trouvaient*

---

(1) Ko-lo-chö-fen est sans doute le même pays qui est appelé 迦邏舍弗 Kia-lo-chö-fou dans un autre passage de la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 下, p. 3 r°; le même texte est donné dans le *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 2 v°, avec l'orthographe 迦羅舍佛 Kia-lo-chö-fo), et qui y est mis au nord du 墮和羅 T'o-ho-lo ou 獨和羅 Tou-ho-lo, qui est lui-même au nord du P'an-p'an. On le trouve dès le temps des Souei : il envoie une ambassade à la cour sous le nom de 迦邏舍 Kia-lo-chö en 608 (*Souei chou*, k. 3, p. 35 v°; *Pei che*, k. 12, p. 5 v°, où l'édition lithographique de la librairie du *T'ou chou tsi tch'eng* a 含 *han* au lieu de 舍 *chö*; notez que ces textes des annales principales mettent la mission de Tch'ang Tsiun au Tch'e-t'ou en 608, au lieu que les notices des pays étrangers indiquent 607). Les trois formes du nom ramènent à Kalaçapura. Le *Kathāsaritsāgara* (trad. Tawney, t. I, p. 530) nomme en effet dans le Suvarṇadvīpa, c'est-à-dire en Indochine ou dans l'Insulinde, une ville de Kalaçapura (cf. *T'oung pao*, IX, 282; Kern, *Java en het Goudeiland*, dans *Bijd. t. d. Taal- Land- en Volkenk.*, 3e série, t. IV, p. 645, où M. Kern songeait à une correction éventuelle en Kalapapura, sans doute d'après le javanais *kalapa*, malais *kelāpa*, « noix de coco », qui est resté pour les Chinois le nom de Batavia). Malgré la concordance exacte des noms, il n'est pas évident qu'il s'agisse du même endroit, car à s'en tenir aux indications de l'*Histoire des T'ang* sur les limites du T'o-ho-lo, il n'est pas très facile de mettre le Kalaçapura des Chinois au bord de la mer, et tel semble être le cas de Kalaçapura dans le conte hindou. Nous avons vu que le P'an-p'an était sur la péninsule malaise ; j'ai proposé de le situer à hauteur de Bandon ou de Ligor (cf. *supra*, p. 229). Quant au T'o-ho-lo, si on tient compte de la variante 獨和羅 Tou-ho-lo d'une part, et d'autre part des formes 社 (= 杜?; cf. *supra*, pp. 275-276) 和鉢底 Chö (= Tou?)-ho-po-ti, 杜和羅鉢底 Tou-ho-lo-po-ti et 杜和羅 Tou-ho-lo qu'on rencontre dans les ouvrages d'Yi-tsing pour le nom de Dvāravatī (*Nan hai ki kouei nei fa tchouan*, k. 1, dans *Tripit. jap.*, 致, VII, 68 r°; k. 3, *ibid.*, p. 83 v°; *Ta t'ang si yu k'ieou fa kao seng tchouan*, k. 上, *ibid.*, p. 95 r°; Chavannes, *Religieux éminents*, p. 69; Takakusu, *A Record*, pp. 10, 129), il apparaîtra bien probable que, conformément à l'opinion du colonel Gerini, le T'o-ho-lo ou Tou-ho-lo de la *Nouvelle histoire des T'ang* n'est lui-même autre que Dvāravatī (cf. *supra*, p. 235, n. 1). La principale objection qu'on pourrait faire, je crois, à cette identification est que la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 下, p. 4 r°; ce membre de phrase ne se trouve pas dans l'*Ancienne histoire des T'ang*) met le T'o-ho-lo au sud-ouest du P'iao, c'est-à-dire de la Birmanie ; mais de toute façon cette indication semble inadmissible, et Schlegel, qui voit dans T'o-ho-lo l'antique Takola situé quelque part sur la péninsule malaise, a dû corriger sud-ouest en sud-est comme je suis obligé de le proposer ici (cf. *T'oung pao*, X, 157). Ce début de la notice du P'iao dans la notice du *Sin t'ang chou* ne paraît pas très correct ; quand il est question du Tchen-la de terre à l'est du P'iao, comme ces renseignements remontent au IXe siècle et que la division du Tchen-la avait alors cessé, il faut probablement, au lieu de 陸 *lou*, lire 隣 *lin* comme dans l'*Ancienne histoire des T'ang* (k. 197, p. 7 v°) ; une erreur de copiste est également possible à propos du T'o-ho-lo, et je ne crois pas que l'argument suffise à écarter Dvāravatī. Or Dvāravatī ne peut être

sûrement dans l'Inde transgangétique; puis le texte reprend:) De plus, il y a le To-mo-tch'ang qui à l'est arrive au 婆鳳 P'o-fong, à l'ouest au 多隆 To-long, au sud au Ts'ien-tche-fou, au nord au 訶陵 Ho-ling. (Pour le traverser) d'est en ouest, il y a un mois de route; du nord au sud, vingt-cinq jours de route. » Le *Ts'ö fou yuan kouei* mentionne en 656 une ambassade du P'o-ngan et en 657 une ambassade des royaumes de 瞻 Tchan et de 博 Po, qu'il faut évidemment réunir en Tchan-po, Campa, comme dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (¹). Ensuite vient un paragraphe rédigé comme suit (²): « La troisième année (*hien-k'ing*) (658), au huitième mois, le roi du royaume de 千私弗 Ts'ien-sseu-fou, 法陁拔底 Fa-t'o-pa-ti, le roi du royaume de 舍利君 Chö-li-kiun, 失利提婆 Che-li-t'i-p'o (Çrīdeva), le roi du 摩臘 Mo-la, 施婆羅地多 Che-p'o-lo-ti-to (Çrī Bālāditya?) envoyèrent tous une ambassade offrir le tribut. Les trois royaumes dépendent également de l'Inde du sud. Ces royaumes sont extrêmement lointains, et n'avaient pas encore eu de relations avec la Chine. A ce moment, après avoir navigué en mer pendant des mois, (leurs envoyés) arrivèrent au Kiao-tcheou, et offrirent les produits de leurs pays. » Quatre ans plus tard, en 662, nouvelles ambassades du 于弗 Yu-fou (³) et du Mo-la; elles arrivent en même temps que des ambassades du Ko-lo-chö-fen, du Sieou-la-fen, du Kan-pi (⁴).

La parenté des textes du *Ts'ö fou yuan kouei* et de la *Nouvelle histoire des T'ang* est indéniable; reste à savoir si les pays qu'ils nomment doivent être situés en Inde ou en Indochine. Leur présence au milieu de notices sur l'Inde transgangétique a fait chercher particulièrement (⁵) le Ts'ien-tche-fou sur la péninsule malaise. Certains textes mettent le To-mo-tch'ang sur une île (海島)

---

placé que vers la basse Ménam (cf. *supra*, p. 223, n. 5 et p. 235, n. 1). Kalaçapura, étant au nord de Dvāravatī, semblerait donc se trouver dans l'intérieur des terres; cette solution est cependant a priori peu admissible. Aussi je crois qu'il faut rejeter le passage de la *Nouvelle histoire des T'ang* (k. 222 下, p. 3 rº) qui met le Kalaçapura au nord du T'o-ho-lo. Au verso de la même page, un texte, altéré dans son état actuel, doit se restituer en intercalant 接 *tsie* entre 南 *nan* et 東 *tong*; ainsi corrigé, ce texte met le Kalaçapura à l'ouest du T'o-ho-lo; c'est la leçon même qu'on trouve dans le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 970, p. 15 vº). Comme d'autre part la précision des limites données au T'o-ho-lo dans le premier passage du *Sin t'ang chou* ne permet guère de renverser complètement ses indications, je chercherais Kalaçapura au nord-ouest du Siam, vers les bouches du Sittang. Dans cette interprétation, le Kalaçapura des Chinois pourrait être celui du *Kathāsaritsāgara*. Il ne faut pas se dissimuler toutefois que cette hypothèse est fragile. Dans le *J. R. A. S.*, N. S., t. v, p. 86, M. Kern interprète Suvarṇadvīpa par « Sumatra, en y comprenant peut-être Java ».

(¹) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, pp. 14 vº, 152 rº.

(²) *Ibid.*, k. 970, p. 15 rº. Il est intéressant de voir que ces ambassades, au milieu du VIIᵉ siècle, sont arrivées par le Tonkin, et non par Canton; cf. *supra*, p. 133.

(³) Je n'hésite pas à voir dans 于弗 Yu-fou une altération de 千私弗 Ts'ien-sseu-fou.

(⁴) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 970, p. 15 vº.

(⁵) Cf. *supra*, pp. 292-293; *T'oung pao*, IX, 279-283, 286.

et disent que sa musique ressemble à celle de l'Inde : ceci non plus ne pousse pas à chercher ce pays dans l'Inde propre. J'ajouterai que la mention du To-long dans la liste de pays que nous a fournie le paragraphe du Kin-li-p'i-che et qui ne contient comme noms connus aucun nom de l'Inde [1], est également en faveur de cette interprétation. On pourrait enfin dire que s'il est admissible de chercher dans la péninsule malaise des pays comme le To-mo-tch'ang ou le To-long, dont les noms ne se laissent pas jusqu'à présent restituer, il y a moins de chances pour qu'on doive les mettre dans l'Inde, dont la nomenclature géographique est bien mieux connue. Cependant les raisons en faveur de l'opinion contraire me paraissent plus fortes. Qu'il y ait dans le paragraphe du *Sin t'ang chou* des pays de l'Inde même, c'est ce dont la mention du Campa au sud du Gange ne permet pas de douter [2]. Ajoutons qu'on ne sait trop à quoi répond la liste de pays contenue dans le paragraphe du Kin-li-p'i-che ; elle témoigne d'une haute fantaisie, et un nom de l'Inde a pu à la rigueur s'y glisser. Enfin le *Ts'ō fou yuan kouei* dit que les trois pays de Mo-la, de Ts'ien-sseu-fou et de Chō-li-kiun faisaient partie de l'Inde du sud. Or si Chō-li-kiun, qui répond évidemment au Chō-pa-jo de l'*Histoire des T'ang* [3], ne semble rappeler rien de connu, il n'en va pas de même des deux autres noms. Mo-la me paraît être le Malaya. Quant au 千支弗 Ts'ien-tche-fou ou Ts'ien-sseu-fou, Schlegel l'a corrigé en 半支弗 Pan-tche-fou et restitue le nom en « Pancha-pur » [4] ; cette correction ne me semble pas justifiée. L'*Histoire des T'ang* donne en effet, comme un autre nom du Ts'ien-tche-fou, 半支跋 Pan-tche-pa, qui signifierait les « Cinq montagnes » ; on est naturellement amené à restituer Pañcaparvata ; mais il n'y a pas de raison suffisante pour ramener Ts'ien-tche-fou à la même forme. Le caractère 千 *ts'ien* est sans cesse confondu avec 干 *kan*, à ce point qu'en transcription c'est à peine une correction de restituer l'un à la place de l'autre. Si nous lisons Kan-tche-fou, ce sera la transcription de Kāñcīpura, qui, comme le Malaya, se trouve

(1) Cf. *supra*, pp. 324-326.

(2) Le nom du Champa indochinois n'est jamais, à ma connaissance, transcrit de cette façon, et il y a d'ailleurs dans la *Nouvelle histoire des T'ang* une notice spéciale à son sujet, indépendante de celle sur le Campa au sud du Gange. Le Campa de l'Inde est appelé 瞻波 Tchan-po dans l'édition de Fa-hien publiée par Legge, mais le *Chouei king tchou*, qui cite ce passage (k. 1, p. 16 r° de l'éd. du Wou-ying-tien), écrit 瞻婆 Tchan-p'o ; c'est là aussi l'orthographe de Hiuan-tsang. Le *Chouei king tchou* (*loc. laud.*) orthographie encore Tchan-p'o en citant un passage du 釋氏西域記 *Che che si yu ki*, selon lequel, au sud de la capitale du Campa, il y avait l'étang (池) de 卜佉蘭 Pou-k'ia-lan (*variante* : 佉下蘭 K'ia-hia-lan), c'est-à-dire l'étang de Gaggarā (Gargarā) du *Mahāvagga* (IX, 1, 1 ; la forme Pou-k'ia-lan pourrait répondre à Puṣkara).

(3) Le premier caractère est commun, et l'un des caractères 若 *io* ou 君 *kiun* est altéré de l'autre.

(4) Cf. *supra*, p. 293.

effectivement dans l'Inde du sud. Comme d'autre part le Ts'ien-tche-fou est au sud du To-mo-tch'ang qui est au sud du Ho-ling, nous serons amenés à chercher le To-mo-tch'ang dans le Dekkan ; le Ho-ling sera le Kaliṅga. C'est l'arrivée simultanée des ambassades du Malaya et de Kāñcīpura et de celles du Ko-lo-chö-fen, du Sieou-lo-fen et du Kan-pi qui aura amené dans le *Sin t'ang chou* la confusion entre les notices de ces divers pays. Si on admet que le Ho-ling de cette notice est le Kaliṅga de l'Inde, on se rappelle qu'on élimine par là une des objections que soulevait l'identification du Ho-ling de l'Inde transgangétique à Java (1).

J'arrête au cap Comorin l'étude de l'itinéraire maritime de Kia Tan, bien qu'il conduise jusqu'à Bagdad ; pour le suivre sur la côte occidentale de l'Inde et au golfe Persique, il faudrait une documentation qui me manque (2). Le lecteur s'est étonné sans doute de voir gloser aussi longuement un texte aussi bref; mais il ne lui aura pas échappé que cette traduction n'a été qu'un prétexte, et je dois à ce sujet un mot d'explication. Dans un bienveillant compte rendu de mon article sur le Fou-nan (3), M. Chavannes m'approuvait d'avoir commencé, pour asseoir mes conclusions, par traduire tous les textes connus qui se rapportaient au sujet. Je crois en effet que c'est là une condition nécessaire du travail scientifique en pareille matière, et si M. Chavannes rappelait à ce propos l'excellent *China and the Roman Orient* de M. Hirth, on peut dire qu'il vient lui-même de donner le modèle du genre avec ses *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*. Il faudra procéder de même façon pour élucider les problèmes que soulève l'ethnographie chinoise des mers du sud. Seulement on se heurte souvent dans ce travail de détail à quelques grosses erreurs qui ont conquis droit de cité dans la science. Au lieu de remettre à plus tard le soin de les réfuter, il m'a paru bon d'instituer, à la lumière d'un texte d'une réelle importance, une sorte d'enquête où les questions seraient précisées, et où je dirais quelles solutions me paraissent provisoirement acceptables. L'inévitable part d'hypothèse a été sensiblement réduite par l'aide que m'ont donnée les membres de notre Ecole. Il restera à reprendre chacun des problèmes dans des articles spéciaux où je souhaite de voir confirmer mes interprétations, sans me croire cependant lié par elles. Quand les travaux des autres ou les miens propres ne me paraîtront pas conciliables avec certaines de mes idées présentes, je dirai sans ambages que je me suis trompé. Puissé-je n'avoir pas à me rétracter trop souvent !

---

(1) Cf. *supra*, pp. 292-293.

(2) On trouvera un aperçu de la suite de l'itinéraire dans l'article de Phillips, *Nestorians at Canton* (*China Review*, t. VIII, pp. 32-33).

(3) *Journal asiatique* de nov.-déc. 1903, pp. 529.

I. — ITINÉRAIRE PAR VOIE DE TERRE

« Du (siége du protectorat d') Annam (1), en traversant les (sous-préfectures) de 交趾 Kiao-tche (2) et de 太平 T'ai-p'ing (3), on arrive après plus de cent *li* à 峯州 Fong-tcheou (4). Puis, en traversant 南田 Nan-t'ien (sino-ann. Nam-diền) (5), on arrive après cent trente *li* à la sous-préfecture de 恩樓 Ngen-leou (Ơn-lâu). Puis, en faisant quarante *li* par voie d'eau, on arrive à la préfecture secondaire de 忠城 Tchong-tch'eng (6). Puis, au bout de deux cents *li*, on arrive à la préfecture secondaire de 多利 To-li (7). Puis, au bout de trois cents *li*, on arrive à la préfecture secondaire de 朱貴 Tchou-kouei (Chu-quì). Puis, au bout de quatre cents *li*, on arrive à la préfecture

---

(1) Sensiblement Hanoi ; cf. l'introduction, pp. 134-136.

(2) La sous-préfecture de Kiao-tche (ann. Giao-chỉ) fut créée en 622 par le morcellement de la sous-préfecture de 宋平 Song-p'ing (ann. Tống-bình), créée en 621, mais en 627 cette sous-préfecture de Kiao-tche fut à nouveau réunie à celle de Song-p'ing, et le nom de sous-préfecture de Kiao-tche fut transféré au siége de l'ancienne commanderie de Kiao-tche des Han.

(3) La sous-préfecture de T'ai-p'ing (ann. Thái-bình) n'est indiquée parmi les sous-préfectures du protectorat d'Annam ni dans le *Kieou t'ang chou*, ni dans le *T'ai p'ing houan yu ki* ; elle est donnée au contraire dans le *Sin t'ang chou* (k. 43 上, p. 8 r°) et dans le *T'ong tien* (k. 184, p. 23 v°). Cette sous-préfecture était à l'ouest du siége du protectorat, mais on ne connait pas son emplacement exact. Elle n'a naturellement rien de commun avec l'actuel Thái-bình, qui est au sud-est de Hanoi.

(4) Fong-tcheou (ann. Phong-châu) est généralement identifié à 白鶴 Bạch-hạc, au confluent de la Rivière Claire et du Fleuve Rouge, en face de Việtri. Les distances de plus de 100 *li* donnée ici, de 150 *li* par voie d'eau indiquée par le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 83 v°), de deux jours par voie d'eau portée dans l'itinéraire du *Man chou* traduit plus loin, ne sont pas en contradiction avec cette identification. Mais ce n'était là en tout cas que le centre administratif, et la juridiction immédiate des autorités chinoises de Fong-tcheou devait couvrir au moins toute la province de Sơn-tây (cf. Dumoutier, *Etude historique et archéologique sur Hoa-lư*, dans *Bullet. de géogr. hist. et descript.*, 1893, p. 39 ; *Cang mục*, sect. prélimin., ch. 1, p. 1 v°). C'est à Fong-tcheou que Kao P'ien remporta en 866 une grande victoire sur les envahisseurs nan-tchao.

(5) Je n'ai aucun renseignement sur cette localité. Quand un nom n'est l'objet d'aucune note ni ici ni dans l'introduction, c'est que je ne l'ai retrouvé nulle part ailleurs.

(6) La préfecture secondaire de Tchong-tch'eng (ann. Trung-thành) est donnée comme se trouvant à 170 *li* de Fong-tcheou. C'est évidemment le même nom que l'itinéraire du *Man chou* écrit 忠誠 Tchong-tch'eng (voir *infra*), et qui est à cinq jours de Fong-tcheou. Mais il ne faut pas cinq jours pour faire 170 *li*, et d'une façon générale il suffit de jeter les yeux sur les distances données par les deux itinéraires pour voir qu'elles concordent rarement. Même si la distance totale est indiquée d'une façon suffisamment exacte, il est difficile de ne pas admettre que la répartition des étapes est assez arbitraire. Le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 12 v°) connait une sous-préfecture de 忠誠 Tchong-tch'eng, qui faisait partie du *ki-mi-tcheou* de 甘棠 Kan-t'ang dépendant du protectorat d'Annam. Il est probable que c'est là notre préfecture secondaire.

(7) La préfecture secondaire de To-li (ann. Đa-lợi) est également mentionnée dans l'itinéraire du *Man chou*.

secondaire de 丹棠 Tan-t'ang (Đan-đàng) [1]. Ce sont tous des (pays de) Lao non civilisés 生獠 [2]. Puis, au bout de quatre cent cinquante *li*, on arrive à 古湧步 Kou-yong-pou (Cổ-dõng-bộ) [3], qui, par voie d'eau, est à 1550 *li* du (siège du protectorat d') Annam [4].

---

[1] Je n'ai pas retrouvé ce nom de Tan-t'ang. Mais je pense qu'il doit être corrigé en 甘棠 Kan-t'ang, et que c'est là la préfecture secondaire de Kan-t'ang du *Man chou*. Le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 12 v°) mentionne un *ki-mi-tcheou* de Kan-t'ang dépendant du protectorat d'Annam.

[2] Sur les Lao, cf. l'Introduction, pp. 136-137 et la notice de Ma Touan-lin (trad. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie, Méridionaux*, pp. 106 et ss.).

[3] Ce Kou-yong-pou est le même que le 賈勇步 Kou-yong-pou des itinéraires du *Man chou* (cf. *infra*). Il est évident que c'est là une étape importante dans le voyage du Tonkin à la capitale du Nan-tchao, puisque Kia Tan donne la distance totale qui par voie d'eau sépare Kou-yong-pou du siège du protectorat d'Annam. De même, c'est ici que dans l'itinéraire du *Man chou* on quitte la voie d'eau suivie jusqu'alors pour prendre la voie de terre. Kou-yong-pou devait donc être le point terminus de la navigation sur le haut Fleuve Rouge, et correspondait vraisemblablement à l'actuel 蠻耗 Man-hao. Le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 38 v°) ne donne pas de Kou-yong-pou, mais, dans le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 12 v°) et dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 171, p. 18), 郎茫 Lang-mang et 古勇 Kou-yong sont portés comme deux sous-préfectures formant le *ki-mi-tcheou* de Lang-mang créé en 766. Les deux sous-préfectures de 龍然 Long-jan et de 福守 Fou-cheou que le *Kieou t'ang chou* donne comme sous-préfectures dépendant de Lang-mang correspondent en réalité aux sous-préfectures de 龍丘 Long-k'ieou et de 福宇 Fou-yu dépendant, selon le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 12 v°) et le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 171, p. 18 r°), du *ki-mi-tcheou* de 龍武 Long-wou omis dans le *Kieou t'ang chou*. Le *Yun nan t'ong tche* (k. 26, p. 21 v°) dit qu'à 100 *li* à l'ouest de Yong-tch'ang se trouve le siège de la sous-préfecture de Kou-yong établie, puis supprimée au Yunnan par les Yuan. Je ne sais si cette information est exacte ; je n'ai rien trouvé à ce sujet dans le *Yuan che*. Par contre le *Yuan che* mentionne (k. 63, p. 19 r°), parmi d'autres sous-préfectures indigènes aux confins du Tonkin d'une part et de l'autre du Kouang-si et du Yunnan, une sous-préfecture de Kou-yong qui pourrait être au même lieu que le Kou-yong des T'ang. Il y eut ultérieurement en pays annamite une sous-préfecture de Kou-yong (ann. Cổ-dõng) (cf. *T'ien hia kiun kouo li ping chou*, k. 118, pp. 8, 18), mais je ne sais où elle était située.

[4] En additionnant les chiffres donnés précédemment par l'itinéraire, on arrive non pas à 1550, mais à 1620 *li*. Peut-être la différence vient-elle de ce que l'itinéraire détaillé semble emprunter la voie de terre jusqu'à Ngen-leou. Si on veut tenter d'établir une correspondance entre les itinéraires comptés par jours de route, comme celui du *Man chou*, et ceux comptés par *li*, voici quelles étaient les règles adoptées sous les T'ang, selon 胡三省 Hou San-sing, le commentateur du *Tseu tche t'ong kien* (je cite d'après la petite édition lithographique du 資治通鑑補正 *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, publiée à Changhai en 1902 par le 益智書局 Yi-tche-chou-kiu, k. 249, p. 6 v°) : « D'après les règles des T'ang, pour un voyage par terre, l'étape journalière à cheval est de 70 *li* ; à pied ou à âne, de 50 *li* ; en charrette, de 30 *li* ; pour un voyage par eau, quand le bateau est chargé, si on remonte le Fleuve (Jaune), l'étape journalière est de 30 *li* ; (si on remonte) le Fleuve (Bleu), elle est de 40 *li* ; (si on remonte) d'autres cours d'eau, elle est de 45 *li* ; si le navire est vide, et qu'on remonte le Fleuve (Jaune), (l'étape journalière), est de 40 *li* ; (si on remonte) le Fleuve (Bleu), elle est de 50 *li* ; (si on remonte) d'autres cours d'eau, elle est de 60 *li* ; pour les bateaux qui descendent le courant, qu'ils soient lourds ou légers (c'est-à-dire chargés ou vides), la règle est la même : 150 *li* par jour pour le Fleuve (Jaune), 100 *li* par jour pour le Fleuve (Bleu), 70 *li* pour les autres cours d'eau. »

« Puis, après cent quatre-vingts *li*, en traversant le mont 浮動 Feou-tong (Phù-động) (1), le mont des Failles naturelles (2), — sur cette montagne, les chemins encaissés sont tous des failles naturelles, qui parfois laissent à peine faire des pas ; pour faire trente *li*, on met deux jours, — on arrive à la préfecture secondaire de 湯泉 T'ang-ts'iuan (3). Puis, après cinquante *li*, on arrive à la préfecture secondaire de 祿索 Lou-so. Puis, après quinze *li*, on arrive à la préfecture secondaire de 龍武 Long-wou (4). Ce sont tous des (pays de) barbares Ts'ouan 爨蠻 (5). C'est la limite du (protectorat d') Annam (6).

« Puis, après quatre-vingt-trois *li*, on arrive à 儻遲頓 Tang-tch'e-touen. Puis, en traversant la ville de 八平 Jou-p'ing, on arrive après quatre-vingts *li* à la rivière 洞澡 Tong-ts'ao. Puis, en traversant 南亭 Nan-t'ing, on

---

(1) Si Kou-yong-pou correspond bien à Man-hao, il faudrait voir dans le Mont Feou-tong et dans le Mont des Failles naturelles les contreforts sur lesquels est assis au sud-ouest le plateau de Mong-tseu et qu'on franchit par la route abrupte des « Dix mille escaliers ». Cf. Dr Pichon, *Un voyage au Yunnan*, Paris, Plon, 1893, in-12, pp. 82 ss. ; *La Mission lyonnaise d'exploration commerciale en Chine*, Lyon, Rey, 1898, grand in-8°, p. 23.

(2) M.-à-m. des « Puits » naturels. 天井山. Je base ma traduction sur cette définition citée dans le *P'ei wen yun fou* (*s. v.* 井) : 地陷曰天井. Ce qui suit me paraît être une incise. Voici toute la phrase : 又百八十里經浮動山天井山山上夾道皆天井間不容跬者三十里二日行至湯泉州. Il y avait un 天井山 ou Mont des Puits naturels sur le territoire de Yong-tch'ang (cf. Devéria, *La frontière sino-annamite*, p. 118 ; *Ta ts'ing yi t'ong tche*, k. 380, p. 2 v°).

(3) Il y avait sous les T'ang une sous-préfecture de 湯泉 T'ang-ts'iuan, siège en même temps de la préfecture secondaire de 湯州 T'ang-tcheou (cf. *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 32 v°, 33 r°). Mais elle ressortissait à l'actuel 梧州 Wou-tcheou au Kouang-si, et était donc beaucoup plus à l'est que le T'ang-ts'iuan de notre itinéraire. D'ailleurs le nom de T'ang-ts'iuan, qui signifie « sources chaudes », se rencontre un peu dans toutes les provinces. Cette préfecture secondaire de T'ang-ts'iuan ne devait pas être éloignée, je pense, du Mong-tseu actuel.

(4) Sur cette ville de Long-wou, cf. l'Introduction, p. 140. Il y est dit que la préfecture de Long-wou fut probablement créée lors de l'expédition du Japonais 朝衡 Tch'ao-heng sur le haut Fleuve Rouge. Son expédition est de 766, et c'est en effet la date (2e année 永泰 *yong-t'ai*) que dans leurs chapitres géographiques le *Kieou t'ang chou* (k. 41, p. 38 r°) et le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 12 v°) donnent pour les *ki-mi-tcheou* de 德化 Tö-houa et de Lang-mang établis sur le territoire de la tribu 林覩符 Lin-tou-fou. Quant à Long-wou, il est omis dans le *Kieou t'ang chou* ; le *Sin t'ang chou* (*loc. laud.*) dit qu'il fut établi sur le territoire des 潘歸國 P'an-kouei-kouo dans la période 大曆 *ta-li* (766-779). Mais il est bien probable que la seconde année *yong-t'ai* se confondant avec la première année *ta-li*, il faut encore ici lire 766. Dans un autre chapitre (k. 222 下, p. 12 r°), le *Sin t'ang chou* nous apprend que Tö-houa avait 10000 foyers et Long-wou seulement 500, et place également la création de Tö-houa et celle de Long-wou dans la période *ta-li*. Long-wou avait deux sous-préfectures : Long-k'ieou et Fou-yu ; cf. *supra*, p. 365, n. 3.

(5) On a vu dans l'introduction que les Ts'ouan s'étendaient au sud jusqu'à Pou-t'eou, et j'ai proposé de placer Pou-t'eou à Lin-ngan, où je crois devoir aussi situer Long-wou. Ici cependant les Ts'ouan paraissent descendre jusqu'au fleuve.

(6) On voit que le protectorat d'Annam dépassait vers le nord les limites du Tonkin actuel. Comme le Yunnan était à peu près fermé à l'administration chinoise, il n'y avait pas été installé

arrive après cent soixante *li* au 曲 江 K'iu-kiang (1). C'est le territoire du 劍 南 Kien-nan (2). Puis, en traversant la garnison de T'ong-hai 通 海 鎮 (3), au bout de cent soixante *li* on passe le 海 河 Hai-ho, le 利 水 Li-chouei (4), et on arrive à la sous-préfecture de 絳 Kiang (5). Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive au relais postal de 晉 寧 Tsin-ning (6). C'est le territoire de la préfecture secondaire de 戎 Jong (7).

---

d'organisation indépendante, et la partie sud-est du pays avait été seulement rattachée au protectorat d'Annam, tandis que la partie de l'est et du nord-est relevait de l'actuel Siu-tcheou-fou au Sseu-tch'ouan.

(1) Le K'iu-kiang coule d'ouest en est ; c'est un affluent du 盤 江 P'an-kiang. Le gué où on passait le K'iu-kiang est à 80 *li* au nord de Lin-ngan. Cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 115, p. 3 r° ; *Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 6 v°.

(2) Sous les T'ang, à l'exception d'une organisation éphémère tentée en 742 par l'empereur Ming-houang, l'empire chinois était divisé en dix régions ou 道 *tao*. Le *tao* du Kien-nan comprenait le Sseu-tch'ouan et la partie nord et est du Yunnan, tandis que la partie du sud-est dépendait du *tao* du Ling-nan (Tonkin et les deux Kouang).

(3) T'ong-hai est aujourd'hui une sous-préfecture dépendant de Lin-ngan. Le rempart de terre de l'ancien T'ong-hai est à 5 *li* à l'est du T'ong-hai actuel (*Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 7 v°). T'ong-hai était le siège d'un des deux postes de 都 督 *tou-tou* organisés par les Nan-tchao (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°).

(4) Entre T'ong-hai et la sous-préfecture de Kiang, je n'ai pu identifier avec certitude les deux cours d'eau ici mentionnés. Comme Kiang correspond à peu près au Kiang-tch'ouan actuel, le second cours d'eau est très probablement le 港 河 Kiang-ho, qui met en communication le 星 雲 湖 Sing-yun-hou (Lac de Kiang-tch'ouan de la carte de la « Région de Lao-kay à Yunnansen » publiée en juillet 1900 par le service géographique de l'Indo-Chine) et le 撫 仙 湖 Fou-sien-hou (Lac de Tcheng-kiang de la même carte). Quant au Li-chouei, je ne sais s'il faut le chercher du côté du 杞 麓 湖 K'i-lou-hou (Lac de T'ong-hai de la même carte), ou plus au nord, parmi les petits cours d'eau qui se jettent dans le Sing-yun-hou.

(5) La sous-préfecture de Kiang dépendait du *ki-mi-tcheou* de 黎 州 Li-tcheou, qui relevait lui-même de 戎 州 Jong-tcheou (Siu-tcheou-fou) (cf. *Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 10 v°). Le dictionnaire géographique de Li Tchao-lo (歷 代 地 理 志 韻 編 今 釋 *Li tai ti li tche yun pien kin che*, *s. v.*) place l'ancienne sous-préfecture de Kiang un peu à l'est de la sous-préfecture actuelle de 江 川 Kiang-tch'ouan dépendant de Tcheng-kiang, au lieu que le *Siu yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 7 v°) la met à 4 *li* au sud de Kiang-tch'ouan. Selon ce dernier ouvrage, son emplacement porte aussi aujourd'hui le nom de 祿 雲 異 城 Lou-yun-yi-tch'eng.

(6) Tsin-ning est aujourd'hui le nom d'un *tcheou* dépendant de Yunnansen (ce nom est écrit par erreur 普 甯 P'ou-ning dans *La Chine, Géographie générale* du P. Le Gall, p. 142) ; il est à peu près à mi-chemin entre Kiang-tch'ouan et Yunnansen. Tsin-ning était sous les T'ang une sous-préfecture dépendant du *ki-mi-tcheou* de 昆 州 K'ouen-tcheou (*Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 10 v°). Cette ancienne sous-préfecture serait, d'après le *Siu yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 1 r°), à 2 *li* à l'ouest du Tsin-ning actuel. Le même ouvrage (k. 14, p. 5 r°) place un rempart de terre de Tsin-ning à 5 *li* au nord-ouest du Tsin-ning actuel. L'une comme l'autre position pourrait convenir au Tsin-ning de notre itinéraire qui est à 80 *li* au nord de la sous-préfecture de Kiang (à peu près Kiang-tch'ouan), alors que le *Man chou* (k. 6, p. 2 r°) la place à 80 *li* au sud de Tche-tong (Yunnansen). D'après le *Man chou* (*loc. laud.*), on voyait dans la région de Tsin-ning de nombreuses tombes des princes Ts'ouan.

(7) Jong-tcheou, comme au Tonkin Fong-tcheou, était la résidence d'un 都 督 *tou-tou*,

« Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 柘東 Tche-tong [1] et, au bout de quatre-vingts *li*, à l'ancienne ville de 安寧 Ngan-ning [2]. Puis, après quatre cent quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 靈南 Ling-nan [3]. Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 白崖

---

qui avait sous sa dépendance un certain nombre de *ki-mi-tcheou*. Jong-tcheou correspond à l'actuel Siu-tcheou-fou au confluent du Min-kiang et du Kin-cha-kiang.

(1) Tche-tong est le Yunnansen actuel. La ville s'appelait antérieurement K'ouen-tcheou et dépendait de l'administrateur général de Jong-tcheou ; mais, à la fin de la période 天寶 *t'ien-pao* (742-755), elle tomba aux mains du Nan-tchao. En 765 (Chavannes, *Une inscription*..., p. 388) ou 767 (*Tou che fang yu ki yao*, k. 114, p. 1 v°), la ville fut agrandie, sur l'ordre de Ko-lo-fong, par le petit-fils de ce dernier, Fong-kia-yi, et reçut le nom de 柘東 Tche-tong, comme l'écrivent le *Sin t'ang chou* et le *Man chou* (k. 1, p. 1 v°), ou 拓東 Tche-tong, suivant l'orthographe du *Kieou t'ang chou* et du *Tseu tche t'ong kien* qui glosent ce nom par 開拓東境, « ouvrir le territoire oriental ». Tche-tong est décrit dans le *Man chou* (k. 6, p. 1 v°). L'itinéraire du *Man chou* (cf. *infra*) parle du 節度 *tsie-tou* de Tche-tong ; Tche-tong est en effet indiqué dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1 v°) comme le siège de l'un des six *tsie-tou* du Nan-tchao. Dans le courant du 9e siècle, Tche-tong reçut le nom de 鄯闡 Chan-chan, et devint la seconde capitale du Nan-tchao. Le nom actuel de préfecture de Yun-nan date de 1382 (cf. *Tou che fang yu ki yao*, k. 114, p. 1 v°). D'après le *Man chou* (k. 4, p. 5 r°), Tche-tong était à 39 jours de route de Hanoi. Pour le nombre d'étapes entre Yunnansen et Ta-li, cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 80 ; *T'oung pao*, IV, 83-85 ; le *Ling wai tai ta* (k. 3, p. 9 v°) compte six étapes de Chan-chan (Yunnansen) à Ta-li.

(2) Aujourd'hui Ngan-ning est le nom d'un *tcheou* au sud-ouest de Yunnansen. Sous les T'ang, c'était d'abord un *hien* dépendant du *ki-mi-tcheou* de K'ouen-tcheou. On a vu dans l'introduction comment les Chinois voulurent au milieu du VIIIe siècle en faire leur poste avancé pour ouvrir la route du Tonkin. La région tomba ensuite au pouvoir de Ko-lo-fong. Lors des campagnes que les Chinois firent en 751 et 754 contre Ko-lo-fong, Ho Li-kouang vint du Tonkin reconquérir Ngan-ning et y « releva » des colonnes de bronze de Ma Yuan, c'est-à-dire qu'il les fit faire de toutes pièces. On sait que les Chinois, ignorant le véritable emplacement de ces colonnes, les ont placées un peu partout sans les retrouver jamais ; M. Parker a eu l'idée étrange (*China Review*, t. XIX, p. 18) de supposer qu'on en avait élevé « a whole line », et de faire ainsi de Ma Yuan le précurseur des commissions de délimitation. Outre que Ngan-ning devait leur donner accès au Tonkin, les Chinois y tenaient beaucoup à cause des importants puits à sel de la région (cf. l'itinéraire du *Man chou*, *infra*). Ngan-ning, même conquis par le Nan-tchao, garda vraisemblablement son importance jusqu'à la construction de Tche-tong quelques années plus tard ; c'est sans doute pourquoi le *Man chou* (k. 1, p. 1 ; k. 7, p. 2 v°), outre qu'il y place une inscription des Han, connait encore la distance totale de Ngan-ning à Hanoi, soit 48 jours de route (en désaccord avec les 39 jours qu'il compte entre Hanoi et Yunnansen). D'après le *Sin yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 5 v°), l'ancien Ngan-ning se trouvait un peu au sud du Ngan-ning actuel.

(3) Cette ville de Ling-nan n'est mentionnée nulle part, mais, que ce soit ou non une simple faute d'impression de mon édition, il ne me parait pas douteux qu'il faut corriger le nom en 雲南 Yun-nan. Les deux itinéraires du *Man chou* qui suivent cette route nomment en effet dans cette région la ville de Yun-nan, et le second d'entre eux la met exactement à 80 *li* de Po-yai, ce qui est la distance indiquée ici pour Ling-nan. Il y a encore aujourd'hui, entre Yunnansen et Ta-li, une sous-préfecture de Yun-nan dépendant de Ta-li. L'ancienne ville de Yun-nan, dont il est question ici, se trouve à 60 *li* au sud de la sous-préfecture de Yunnan

Po-yai (1). Puis, après soixante-dix *li*, on arrive à la ville de 蒙舍 Mong-chö (2). Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 龍尾 Long-wei (3).

---

actuelle (*Sin yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 6 v°). L'un des dix 瞼 *kien* ou « arrondissements » (sur ce mot, cf. Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 101 ; Chavannes, *Une inscription...*, p. 384 ; *Man chou*, k. 8, p. 3 v°, où le mot est glosé par 川 *tch'ouan*, « vallée » ; *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°, ou il est glosé par 州 *tcheou*, « préfecture secondaire ») du Nan-tchao portait le nom de Yun-nan (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°).

(1) Ce nom de Po-yai, qui signifie « Roche blanche » (*Ki kou tien chouo*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 5, p. 55 r°), est aussi écrit parfois 白巖 Po-yen, ce qui a le même sens (cf. itinéraires du *Man chou*, *infra*, et *Man chou*, k. 1, p. 3 r° et v°). Po-yai était un des dix *kien* du Nan-tchao (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°) ; il était à 60 *li* à l'est de l'actuel 趙州 Tchao-tcheou (*Sin yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 6 r°). Dans sa campagne de 751, Sien-yu Tchong-t'ong s'était emparé de Po-yai (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 2 v°) avant d'aller se faire battre sur le 漾備江 Yang-pei-kiang. La ville de Po-yai fut refaite et réorganisée par Yi-meou-siun quand, après l'ambassade de 袁滋 Yuan Tseu en 794, il eut rompu avec les Tibétains (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 4 v°) ; elle est décrite dans le *Man chou* (k. 5, p. 4 r°).

(2) Mong-chö formait sous les T'ang l'un des dix *kien* des Nan-tchao (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°). Il se trouvait sur l'emplacement du village actuel de 古城 Kou-tch'eng, à 15 *li* au nord de 蒙化 Mong-houa (*Sin yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 9 v°). Sur cette ville, patrie du Nan-tchao, cf. *Man chou*, k. 5, p. 3 r°; Chavannes, *Une inscription...*, p. 383. Mong-chö ne devait pas se trouver sur la route directe de Po-yai à Long-wei, mais plus au sud; c'est sans doute pourquoi le premier itinéraire du *Man chou* ne le nomme pas. Dans un passage où il semble qu'il faille entendre 龍尾 Long-wei au lieu de 龍口 Long-k'eou, le *Man chou* (k. 5, p. 2 r°) dit que de Long-k'eou on va à l'est vers Po-yai, au sud vers Mong-chö, à l'ouest vers Yong-tch'ang.

(3) Bien que le *Sin yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 9 v°) déclare que la ville de Long-wei n'est pas identifiée, on peut la situer avec une approximation très suffisante. La vallée de Ta-li est limitée à l'est par le lac de Ta-li, à l'ouest par le 點蒼山 Tien-ts'ang-chan ; au nord et au sud, elle est fermée par deux étroits passages qui portent aujourd'hui les noms de 上關 Chang-kouan au nord et de 下關 Hia-kouan au sud. « Hia-kouan et Chang-kouan, dit Francis Garnier, sont les deux véritables portes de Ta-li. Ces deux passages, bien défendus, seraient imprenables et ne laisseraient d'autre route que celle du lac pour arriver à la ville » (*Voyage d'exploration en Indo-Chine*, I, 511-512). C'est ici la passe méridionale qui est appelée Long-wei, « Queue du dragon »; celle du nord s'appelait alors 龍首 Long-cheou, « Tête du dragon ». Il me semble que c'est de là qu'est tiré le nom de Long-wei que le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1 r°) indique à côté du nom de ville de 苴咩 Tsiu-mei comme applicable à l'ensemble du Nan-tchao, et qu'il ne faut pas lui chercher l'origine ngai-lao qui paraît évidente à M. Parker (*China Review*, t. XIX, p. 68). Sur les positions de Long-cheou et Long-wei, cf. le récit de voyage de Kouo Song-nien dans le *Tien hi*, VIII, I, 39 v° ; *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, p. 27 v° ; *Ki kou tien chouo*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 5, pp. 52 v°, 56 v°; *Tien k'ao*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 11, p. 31 v°. Le *Man chou* ne semble pas mentionner la passe de Long-cheou sous ce nom ; mais quand (k. 5, p. 3 r°) il parle de la ville de 澄川 Teng-tch'ouan qui est à 15 *li* au nord de 龍口 Long-k'eou, « Bouche du dragon », il me paraît certain que ce dernier nom désigne également Long-cheou. Il résulte de là que dans le paragraphe consacré à la ville de Long-k'eou (k. 5, p. 2 r°), où il est dit qu'elle fut bâtie par Ko-lo-fong pour envelopper les contreforts méridionaux du mont Tien-t'sang et que de là on va à l'ouest vers Yong-tch'ang, au sud vers Mong-chö et à l'est vers Po-yai, et dans l'autre passage (k. 5, p. 3 r°) où Mong-chö est donné comme à

Puis, après dix *li*, on arrive à la ville de 太和 T'ai-ho (1). Puis, après vingt-cinq *li*, on arrive à la ville de 羊苴咩 Yang-tsiu-mei (2).

« De Yang-tsiu-mei, (en allant) vers l'ouest, pour arriver à l'ancienne commanderie de 永昌 Yong-tch'ang (3), (il y a) trois cents *li*. Puis, vers l'ouest,

---

un jour de Long-k'eou, il faut substituer Long-wei, c'est-à-dire la passe sud, à Long-k'eou, qui est la passe nord. Lors de la campagne de 1253, les Mongols arrivèrent par la passe du nord et escaladèrent le mont Tien-ts'ang ; c'est ainsi qu'ils purent prendre Ta-li, mais le prince de Ta-li put s'enfuir par la passe de Long-wei restée libre (cf. *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 57 r°). Dans sa campagne de 1382, 沐英 Mou-ying réussit mieux : tandis que lui-même venait par la passe du sud, un de ses lieutenants alla occuper la passe nord et un troisième corps escalada le mont Tien-ts'ang ; personne ne put échapper (*Ming che*, k. 126, p. 8 r°). Ceci me paraît expliquer la campagne de Sien-yu Tchong-t'ong en 751. Il s'était avancé, dit l'inscription de 766, jusqu'à 江口 Kiang-k'eou, c'est-à-dire jusqu'au Yang-pei-kiang qui coule du nord au sud à l'ouest du mont Tien-ts'ang et dans lequel vient se jeter au sud la rivière qui sort du lac de Ta-li (cf. Chavannes, *Une inscription*..., p. 418). S'il avait poussé si loin, c'est que là il détacha l'un de ses généraux, 王天運 Wang T'ien-yun, pour aller par le nord et l'est tourner ou peut-être escalader le mont Tien-ts'ang, afin de prendre à revers l'armée du Nan-tchao que lui-même attaquerait par la passe du sud. Mais Ko-lo-fong battit Sien-yu Tchong-t'ong du côté de Long-wei, tandis qu'au nord son fils Fong-kia-yi défaisait et décapitait Wang T'ien-yun (cf. le texte de l'inscription de 766, dans Chavannes, *Une inscription*..., pp. 418-422 ; voir aussi *Tou che fang yu ki yao*, k. 113, p. 13 v°). Ceci me paraît absolument certain, et malgré le *Tien hi* (I, 1, 35 v°), sur lequel s'appuie M. Chavannes (*Une inscription*..., p. 421), il me paraît impossible de placer le théâtre de la bataille mentionnée dans l'inscription de 766 au nord-est de 姚州 Yao-tcheou, c'est-à-dire au moins à 150 kilomètres de Long-wei. D'ailleurs, dans le même article (p. 387), M. Chavannes, en parlant du même champ de bataille, semble le placer à peu près où je le mets moi-même.

(1) T'ai-ho est encore aujourd'hui le nom de la sous-préfecture établie au siège même de la préfecture de Ta-li ; l'ancienne ville de T'ai-ho était à 15 *li* au sud de Ta-li sur l'emplacement du village actuel de T'ai-ho (*Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 14, p. 6 r°). Le nom venait, dit-on, de ce qu'en langue du Nan-tchao, le versant d'une colline se dit *ho* et que dans l'enceinte de T'ai-ho il y avait en effet une colline (cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 2 v°). C'est P'i-lo-ko qui, à la fin de la période *t'ien-pao* (713-741), et plus exactement en 739 selon le *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 5 v°), y transporta sa capitale. Ko-lo-fong garda la capitale construite par son père ; c'est ce qui explique que l'inscription érigée par lui en 766 se trouve encore à la place de l'ancien T'ai-ho. A la fin du VIIIe siècle, Yi-meou-siun transféra sa capitale 15 *li* plus au nord, à 陽苴咩 Yang-tsiu-mei, qui est le Ta-li actuel. T'ai-ho, que le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 2 r°) écrit 大和 Ta-ho, resta l'un des dix *kien* du Nan-tchao. D'après le *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 2 v°, c'est à T'ai-ho que le général 李宓 Li Mi aurait été battu par le Nan-tchao en 754 ; mais l'inscription de 766 parle de Teng-tch'ouan qui est sensiblement plus au nord (Chavannes, *Une inscription*, p. 426) ; l'itinéraire de Li Mi n'est pas établi jusqu'à présent.

(2) Yang-tsiu-mei n'est autre que l'actuel Ta-li. Le nom est également écrit 陽苴咩 Yang-tsiu-mei et en abrégé Tsiu-mei ; cette ville formait un des dix *kien* du Nan-tchao sous le nom de 陽瞼 Yang-kien (cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 r° et v° ; *Man chou*, k. 5, p. 1 r°). La ville fut fondée au cours de la période *tcheng-yuan* (785-805) par Yi-meou-siun qui y transporta sa capitale. Sur ce groupe des villes de la vallée de Ta-li, cf. *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 55 r°.

(3) Pour atteindre Yong-tch'ang, on franchissait le Mékong, qui portait dès les premiers siècles de notre ère son nom actuel de 瀾滄江 Lan-ts'ang-kiang. Le pont suspendu, qui

en traversant le 怒江 Nou-kiang (Salouen) [1], pour arriver à la ville de 諸葛亮 Tchou-ko Leang [2], (il y a) deux cents *li*. Puis, vers le sud, pour arriver à la ville de 樂 Lo, (il y a) deux cents *li*.

« Puis, franchissant la frontière du royaume de 驃 P'iao et traversant les (territoires des) huit tribus de 萬公 Wan-kong et autres, pour arriver à la ville de 悉利 Si-li (il y a) sept cents li. Puis, traversant la ville de 突旻 T'ou-min, pour arriver au royaume de P'iao [3], il y a mille *li*. Puis, à partir du royaume de P'iao, en franchissant à l'ouest les Montagnes Noires 黑山, pour arriver au royaume de 迦摩波 Kia-mo-po (Kāmarūpa) de l'Inde orientale, (il y a) seize cents *li*. Puis, vers le nord-ouest, en traversant le fleuve 迦羅都 Kia-lo-tou (Karatoyā), pour arriver au royaume de 奔那伐檀那 Pen-na-fa-t'an-na (Puṇḍravardhana), (il y a) six cents li. Puis, vers le sud-ouest, pour arriver au royaume de 羯朱嗢羅 Kie-tchou-wou-lo (Kajiṅgala ?) sur la rive sud du Gange 恆河, qui constitue la frontière orientale de l'Inde centrale, (il y a) quatre cents *li*. Puis, vers l'ouest, pour arriver au royaume de 摩羯陀 Mo-kie-t'o (Magadha), (il y a) six cents *li*.

« Par une (autre) route, pour aller vers l'ouest de la ville de Tchou-ko Leang jusqu'à la ville de 騰充 T'eng-tch'ong, (il y a) deux cents *li*. Puis, vers l'ouest, pour arriver à la ville de 彌 Mi, il y a cent *li*. Puis, vers l'ouest, en traversant des montagnes, après deux cents *li* on arrive à la ville du 麗水 Li-chouei. Puis, vers l'ouest, passant le Li-chouei (Iraouaddy) et le 龍泉水 Long-ts'iuan-chouei, après deux cents *li* on arrive à la ville de 安西 Ngan-si. Puis, à l'ouest, on traverse l'eau du fleuve 彌諾 Mi-no et, après mille *li*, on arrive au royaume des Brahmanes du Ta-ts'in 大秦婆羅門. Puis, franchissant vers l'ouest une grande chaîne de montagnes, après trois cents *li* on arrive au royaume de 箇沒盧 Ko-mo-lou (Kāmarūpa), qui est la frontière septentrionale de l'Inde orientale. Puis, vers le sud-ouest, après douze cents *li*, on arrive au royaume de Pen-na-fa-t'an-na (Puṇḍravardhana), qui est la frontière du nord-est de l'Inde centrale. (La route) se réunit (là) avec celle qui (de la capitale) du royaume de P'iao va chez les Brahmanes.

---

alors comme aujourd'hui était jeté sur le fleuve, est décrit dans le *Man chou*, k. 2, p. 4. On l'atteignait à la septième étape à partir de Long-wei, par où on était obligé de repasser pour quitter la vallée de Ta-li. Le nom de Yong-tch'ang remonte aussi à l'époque des Han. Yong-tch'ang, qui est aujourd'hui une préfecture, était sous les T'ang le siège d'un des six *tsie-tou* du Nan-tchao (*Sin t'ang chou*, k. 222 上, p. 1 v°).

[1] L'édition lithographique des vingt-quatre historiens porte ici 恕 *chou*, mais c'est certainement une faute d'impression ; dans le *Man chou* (k. 2, pp. 1-2), la Salouen est désignée sous le nom de Nou-kiang, qui est encore compris aujourd'hui ; le *Tou che fang yu ki yao* (k. 117, p. 2 v°), qui cite ce passage du *Sin t'ang chou*, écrit bien Nou-kiang et non Chou-kiang.

[2] Pour tous les noms de cet itinéraire en Birmanie et jusqu'en Inde, voir l'introduction.

[3] C'est-à-dire à la capitale du royaume de P'iao ; c'est Prome.

« Par une (autre) route, de 驩 洲 Houan-tcheou, en allant vers l'est pendant deux jours, on arrive à la sous-préfecture de 安 遠 Ngan-yuan de la préfecture secondaire de 唐 林 T'ang-lin. Allant vers le sud, on passe le fleuve 古 羅 Kou-lo, et après deux jours de route on arrive au fleuve 檀 洞 T'an-tong du royaume de 環 王 Houan-wang. Puis, après quatre jours, on arrive à 朱 崖 Tchou-yai. Puis, traversant la garnison de 單 補 Tan-pou, après deux jours on arrive à la ville du royaume de Houan-wang. C'est le territoire de l'ancienne commanderie de 日 南 Je-nan du temps des Han.

« De la préfecture secondaire de Houan, en allant vers le sud-ouest pendant trois jours, on franchit la chaine des 霧 温 Wou-wen. Puis, après deux jours de route, on arrive à la sous-préfecture de 日 落 Je-lo de la préfecture secondaire de 棠 T'ang. Puis, traversant le fleuve de 羅 倫 Lo-louen et les monts 石 蜜 Che-mi du 古 朗 洞 Kou-lang-tong, en trois jours de route on arrive à la sous-préfecture de 文 陽 Wen-yang de la préfecture secondaire de T'ang. Puis, traversant le torrent Li-li 𩣡 𩣡 澗, après quatre jours de route on arrive à la sous-préfecture de 算 臺 Souan-t'ai du royaume de 文 單 Wen-tan. Puis, après trois jours de route, on arrive à la ville extérieure du Wen-tan. Puis, après un jour de route, on arrive à la ville intérieure. On appelle aussi (ce royaume) 陸 眞 臘 Lou Tchen-la (Tchen-la de terre). Au sud est le 水 眞 臘 Chouei Tchen-la (Tchen-la d'eau). Plus au sud encore, on arrive à une petite mer. Au sud (de cette mer), c'est le royaume de 羅 越 Lo-yue. Plus au sud encore, on arrive à l'Océan (大 海). »

II. — ITINÉRAIRE PAR VOIE DE MER

« De 廣 洲 Kouang-tcheou (Canton) vers le sud-est, en allant par mer pendant deux cents *li*, on arrive au mont 屯 門 T'ouen-men. Puis, par bon vent, en allant vers l'ouest pendant deux jours, on arrive aux rochers de 九 州 Kieou-tcheou. Puis, vers le sud, après deux jours on arrive au rocher de l'Eléphant 象 石. Puis, vers le sud-ouest, au bout de trois jours on arrive au mont 占 不 勞 Tchan-pou-lao ; cette montagne se trouve dans la mer à deux cents *li* à l'est du royaume de 環 王 Houan-wang. Puis, vers le sud, après deux jours de route, on arrive au mont 陵 Ling. Puis, après un jour de route, on arrive au royaume de 門 毒 Men-tou ; puis, après un jour de route, on arrive au royaume de 古 笪 Kou-tan. Puis, après une demi-journée de route, on arrive au territoire (洲) de 奔 陀 浪 Pen-t'o-lang (Pāṇḍuraṅga). Puis, après deux jours de route, on arrive au mont 軍 突 弄 Kiun-t'ou-nong. Puis, après cinq jours de route, on arrive à un détroit que les barbares nomment 質 Tche. Du nord au sud, il a cent *li*. Sur la côte

septentrionale, c'est le royaume de 羅 越 Lo-yue; sur la côte méridionale, c'est le royaume de 佛 逝 Fo-che. A l'est du royaume de Fo-che, en allant par eau pendant quatre ou cinq jours, on arrive au royaume de 訶 陵 Ho-ling; c'est la plus grande des îles du sud. Puis, vers l'ouest, sortant du détroit, après trois jours on arrive au royaume de 葛 葛 僧 祇 Ko-ko-seng-tche, qui se trouve sur une île (島) séparée à l'angle nord-ouest du Fo-che. Les hommes de ce royaume sont pillards et cruels; les navigateurs les craignent. Sur la côte septentrionale, c'est le royaume de 箇 羅 Ko-lo. A l'ouest du Ko-lo, c'est le royaume de 哥 谷 羅 Ko-kou-lo. Puis, du Ko-ko-seng-tche, après quatre à cinq jours de route, on arrive à l'île (洲) de 勝 鄧 Cheng-teng. Puis, vers l'ouest, après cinq jours de route, on arrive au royaume de 婆 露 P'o-lou. Puis, après six jours de route, on arrive à l'île (洲) de 伽 藍 Kia-lan du royaume de 婆 P'o. Puis, vers le nord, après quatre jours de route, on arrive au royaume du Lion (師 子 國, Ceylan). Sa côte septentrionale est à cent *li* de la côte méridionale de l'Inde du sud. Puis, vers l'ouest, après quatre jours de route on traverse le pays de 沒 來 Mo-lai, qui est l'extrême frontière méridionale de l'Inde du sud.....»

APPENDICE

I. ITINÉRAIRE DU PROTECTORAT D'ANNAM A YANG-TSIU-MEI (TA-LI) (1)

(*Cet itinéraire est tiré du chapitre* I *du* Man chou, *pp. 1-2*)

« De la ville préfectorale d'Annam (安南府城) à la ville de Tsiu-mei (Ta-li), capitale des princes Man (蠻王見坐苴咩城), tant par eau que par terre il y a cinquante-deux jours de route. Je ne compte que les jours, n'ayant pas le nombre des *li*. De (la préfecture d') Annam pour se rendre par eau à 峰州 Fong-tcheou, il y a deux jours ; pour arriver à 登州 Teng-tcheou (2), deux jours ; pour arriver à la prefecture secondaire de 忠誠 Tchong-tch'eng, trois jours ; pour arriver à la préfecture secondaire de 多利 To-li, deux jours ; pour arriver à la préfecture secondaire de 奇富 K'i-fou, deux jours ; pour arriver à la préfecture secondaire de 甘棠 Kan-t'ang (3), deux jours ; pour arriver à 下步 Hia-pou, trois jours ; pour arriver à 黎武賁柵 Li-wou-fen-tcha, quatre jours ; pour arriver à 賈勇步 Kou-yong-pou (4), cinq jours. Les vingt-cinq jours de route ci-dessus se font tous par voie d'eau. Au début de la période 大中 *ta-tchong* (847-859), (ce pays) était entièrement sous la dépendance (du protectorat) d'Annam dont le gouverneur (刺史) déléguait des chefs indigènes (首領) pour s'occuper des affaires. La huitième année *ta-tchong* (854), le délégué impérial (經畧事) opprima les circonscriptions indigènes (川洞) ; la discorde se mit dans le pays ; les chefs indigènes furent séduits par les brigands Man (c'est-à-dire les Nan-tchao) et plusieurs lieux tombèrent aux mains de ces voleurs (5).

« De Kou-yong-pou, on prend la route de terre, et pour arriver à 矣符管 Yi-fou-kouan, (il faut) un jour ; de Yi-fou-kouan pour arriver au 曲烏館 K'iu-wou-kouan, un jour ; pour arriver au 思下館 Sseu-hia-kouan, un jour ; pour arriver au 沙隻館 Cha-tche-kouan, un jour ; pour arriver au 南場館 Nan-tch'ang-kouan, un jour ; pour arriver au 曲江館 K'iu-kiang-kouan (6), un jour ; pour arriver à la ville de 通海 T'ong-hai, un jour ; pour arriver à la sous-préfecture de 江川 Kiang-tch'ouan (7), un jour ; pour arriver au 進寧館 Tsin-ning-kouan (8), un jour ; pour arriver à la ville de 鄯闡拓東 Chan-chan Tche-tong (Yunnansen), un jour.

---

(1) Je ne donne en note sur ces itinéraires complémentaires que les renseignements strictement indispensables, et renvoie pour tous les noms déjà vus au premier itinéraire de Kia Tan.

(2) Je n'ai pas retrouvé ce nom ailleurs ; peut-être est-ce là le Tchen-teng-tcheou d'un autre itinéraire du *Man chou* ; cf. *infra*, appendice § III.

(3) Kan-t'ang est mentionné dans le *Sin t'ang chou*. Cf. *supra*, p. 365, n. 1.

(4) Le 古勇步 Kou-yong-pou de Kia Tan. Cf. *supra*, p. 365, n. 3.

(5) Il s'agit du gouverneur du Tonkin 李琢 Li Tcho, qui vendait aux tribus sauvages le boisseau de sel au prix d'un bœuf. Comme le sel était la denrée la plus demandée par ces tribus, elles ne se plièrent pas à de telles exigences, et se révoltèrent. C'est à la suite de cette révolte que le Tonkin fut envahi par le Nan-tchao (cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 中, p. 1).

(6) Le K'iu-kiang-kouan était au passage du K'iu-kiang. Cf. *supra*, p. 367, n. 1.

(7) La sous-préfecture de Kiang-tch'ouan correspond à la sous préfecture de Kiang de l'itinéraire de Kia Tan. Elle avait porté sous les T'ang ces deux noms avant de tomber au pouvoir du Nan-tchao (*Sin yun nan t'ong tche kao*, k. 7, p. 11 v°).

(8) C'est le 晉寧 Tsin-ning de l'itinéraire de Kia Tan.

« De la ville du 節度 *tsie-tou* de Tche-tong, pour arriver au 寧寔館 Ning-che-kouan (1), un jour. 安寧館 Ngan-ning-kouan, c'était primitivement la ville de 寧郡 Ning-kiun des Han. De la ville de Ngan-ning, pour arriver au 龍和館 Long-ho-kouan, un jour ; pour arriver au 沙雌館 Cha-ts'en-kouan, un jour ; pour arriver au 曲館 K'iu-kouan (2), un jour ; pour arriver au 沙郤館 Cha-k'io-kouan (3), un jour ; pour arriver au 求贈館 K'ieou-tseng-kouan, un jour ; pour arriver au relais (驛) de 雲南 Yun-nan (4), un jour ; pour arriver au relais de 波大 Po-ta, un jour ; pour arriver au relais de 白巖 Po-yen, un jour ; pour arriver à la ville de 龍尾 Long-wei, un jour. 李謐 Li Mi (5) combattit les Man à la ville de Long-wei ; maladroitement il perdit plus de 200.000 hommes ; actuellement, on appelle cet endroit les Dix mille tombes 萬人塚 (6).

---

(1) Non seulement la position géographique, mais le contexte même prouve qu'il faut corriger Ning-che-kouan en 安寧館 Ngan-ning-kouan. C'est le Ngan-ning de Kia Tan, au sud-ouest de Yunnansen.

(2) Ce K'iu-kouan devait se trouver du côté de l'actuelle préfecture de Tch'ou-hiong. Nous verrons en effet que Cha-k'io-kouan, qui vient ensuite, est l'actuel Tchen-nan. De plus K'iu-kouan doit être le même endroit que le 曲水 K'iu-chouei du 2e itinéraire du *Man chou* (cf. *infra*) ; or celui-ci est nommé juste avant les Tambours de pierre, qui étaient à 20 ou 30 *li* à l'est de l'actuelle préfecture secondaire de Tchen-nan. Le même endroit est encore mentionné dans un passage du *Man chou* qui prend l'itinéraire en sens inverse (k. 6, p. 1 v°) : « A la 2e étape à l'est de Yun-nan (sous-préfecture de Yun-nan ; cf. *supra*, p. 368, n. 3), il y a la tribu 大都 Ta-tou de la vallée de 欠舍 K'ien-chö ; à la 3e étape, on arrive au relais (驛) des Tambours de pierre (石鼓 ; cf. *infra*, § II), qui est l'ancien 化川 Houa-tch'ouan ; à la 4e étape, on arrive au relais de 曲 K'iu, qui a le 大覽賧 Ta-lan-t'an et le 小覽賧 Siao-lan-t'an et est l'ancien 覽州 Lan-tcheou des Han. » (Je prononce *t'an* le caractère 賧, conformément aux indications du *K'ang hi tseu tien*, parce que je ne suis pas sûr qu'il soit ici l'équivalent de 瞼 *kien* ; on trouve en effet, pour le 澄川瞼, un autre nom 賧瞼 T'an-kien [瞼 = 瞼], où il est peu probable que les deux caractères *t'an* et *kien* aient la même valeur. Cf. Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 101 ; Chavannes, *Une inscription*, p. 384.) La vallée de K'ien-chö est la région de l'actuel Tchen-nan (*Yuan che*, k. 61, p. 3 r°).

(3) Le Cha-k'io-kouan est le siège de l'actuelle préfecture secondaire de 鎮南 Tchen-nan. La vallée de Tchen-nan s'appelait vallée de 欠舍 K'ien-chö ; elle était jadis habitée par les 樸落蠻 P'ou-lo Man. L'organisation du Tchen-nan-tcheou date de 1285. Cf. *Yuan che*, k. 61, p. 2 v°. C'est peut-être Cha-k'io qui est appelé 沙追賧 Cha-tchouei-chan dans le *Tien k'ao*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 11, p. 31 r°.

(4) La comparaison de cet itinéraire avec les autres publiés ici amène, je crois, à voir dans le « relais » de Yun-nan la « ville » de Yun-nan, et non le « relais » de Yun-nan mentionné par le *Tien hi*, 1. 1, 23 v°.

(5) Le nom, sauf ici, est toujours orthographié 李宓 Li Mi.

(6) Le champ de bataille où resta une bonne part des troupes de Sien-yu Tchong-t'ong devait se trouver dans cette région (cf. *supra*, p. 369, n. 3), mais il est actuellement moins facile de savoir où a été battue l'armée de Li Mi (cf. *supra*, p. 370, n. 1). L'inscription de 766 (Chavannes, *Une inscription*, p. 427) rappelle que Ko-lo-fong avait fait enterrer les morts de Li Mi. Le *Ming yi t'ong tche* (cité dans le *Yun nan t'ong tche kao*, k. 214, p. 16 v°) place les Dix mille Tombes à 25 *li* à l'ouest de Tchao-tcheou et les attribue aussi bien aux défaites de Sien-yu Tchong-t'ong que de Li Mi. Le *Yun nan t'ong tche* (cité *ibid.*, *ib.*) met l'emplacement à l'est de la passe de Long-wei. Tchao-tcheou est en effet à l'est de Long-wei, et pas très éloigné ; ces indications concordent donc avec l'itinéraire du *Man chou*. Le 趙州志 *Tchao tcheou tche* (cité *ibid.*, *ib.*) place les Dix mille tombes au nord de Tchao-tcheou ; comme il n'y a pas eu qu'une rencontre, il peut y avoir en effet plusieurs emplacements.

Pour arriver à la ville de 陽苴咩 Yang-tsiu-mei, il faut un jour. Le prince Man a transporté sa résidence de la ville de 太和 T'ai-ho à celle de Tsiu-mei (1). »

(*Le* Man chou *donne ensuite un itinéraire très complet, avec le nombre de* li *par étapes, pour aller de Tch'eng-tou à Yang-tsiu-mei ; cet itinéraire ne rejoint le précédent qu'au K'ieou-tseng-kouan ; je le donne à partir de là.*)

« ..... Pour arriver au 求贈館 K'ieou-tseng-kouan..... ; pour arriver à la ville de 雲南 Yun-nan, soixante-dix *li*; pour arriver au relais de 波大 Po-ta, quarante *li* ; pour arriver au 渠藍趙館 Kiu-lan-tchao-kouan, quarante *li* ; pour arriver à la ville de 龍尾 Long-wei, trente *li* ; de la ville de Long-wei, pour arriver à la ville de 陽苴咩 Yang-tsiu-mei, cinquante *li*. »

II. ITINÉRAIRE DE TCHE-TONG (YUNNANSEN) A YANG-TSIU-MEI

(*Cet itinéraire se trouve dans le* Sin t'ang chou, *k. 42, p. 3 r°; il part de l'ancienne sous-préfecture de* 開邊 *K'ai-pien, qui dépendait de* 戎州 *Jong-tcheou, et qui était à 150 li à l'ouest de la préfecture actuelle de* 叙州 *Siu-tcheou au Sseu-tch'ouan ; je laisse de côté la partie de K'ai-pien à Yunnansen, et prends l'itinéraire à partir du point où il rejoint celui de Kia Tan*).

« ..... On arrive à 柘東 Tche-tong. Puis, traversant les puits de 安寧 Ngan-ning (2), après trois cent quatre-vingt dix *li* on arrive au 曲水 K'iu-chouei. Puis, traversant les Tambours de pierres (石鼓) (3), après deux cent vingt *li* on franchit la Porte de

---

(1) Les éditeurs du *Man chou* ont considéré cette dernière phrase comme une note du texte et l'impriment en petits caractères.

(2) J'ai déjà mentionné plus haut (p. 139) les puits à sel de Ngan-ning. Sur les puits à sel, cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 58, 66, 76. M. Chavannes (*Une inscription*, p. 433, à la suite du *Tien hi*, V, I, 21 v°, dont le paragraphe est d'ailleurs mot pour mot celui du *Tou che fang yu ki yao*, k. 114, p. 10 r°), dit qu'il n'y avait jadis que quatre puits et qu'il y en a aujourd'hui cinq. Mais, si on admet que les puits de Ngan-ning que reconquit Ho Li-kouang sont bien ceux du Ngan-ning au sud-ouest de Yunnansen et non au nord-ouest de la sous-préfecture de Lang-k'iong au nord de Ta-li (cf. *supra*, p. 139, n. 4), il faudra s'incliner devant ce texte de la *Nouvelle histoire des T'ang*, k. 222 上, p. 2 v° : « Antérieurement, la ville de Ngan-ning avait cinq puits à sel ; les gens faisaient bouillir (ce sel) et le vendaient pour vivre. Hiuan-tsong (713-755) envoya le 特進 *t'ö-tsin* 何履光 Ho Li-kouang pour fixer militairement la frontière du Nan-tchao. (Ho Li-kouang) prit la ville et les puits de Ngan-ning, érigea à nouveau les colonnes de bronze de Ma Yuan, et s'en revint. » Ce texte est en même temps le meilleur commentaire au passage de *Marco Polo*, II, 66.

(3) Che-kou, les Tambours de pierre, était entre K'iu-chouei, que je suppose répondre à Tch'ou-hiong, et Cha-k'io, qui est l'actuel Tchen-nan. Il existait encore sous le même nom au temps des Yuan, qui y établirent même une sous-préfecture, supprimée en 1287 ; cette sous-préfecture des Yuan était à 30 *li* à l'est de l'actuel Tchen-nan selon le *Yun nan t'ong tche* (k. 26, p. 18 v°), à 20 *li* seulement selon le *Sin yun nan t'ong tche kao* (k. 14, p. 7 v°). Cf. également *Yuan che*, k. 61, p. 3 r° ; *Tou che fang yu ki yao*, k. 115, p. 8 r° ; *Yun nan t'ong tche kao*, k. 211, p. 5 r° ; *Tien k'ao*, éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 11, p. 31 r°.

pierre (石門) (1) et on arrive au relais (驛) de 佉龍 K'ia-long (2)... Puis, après soixante *li*, on arrive à la ville de 雲南 Yun-nan. Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 白崖 Po-yai. Puis, après quatre-vingts *li*, on arrive à la ville de 龍尾 Long-wei. Puis, après quarante *li*, on arrive à la ville de 羊苴咩 Yang-tsiu-mei. La dixième année 貞元 *tcheng-yuan* (794), un ordre impérial envoya le 祠部郎中 *sseu-pou-lang-tchong* 袁滋 Yuan Tseu et le 內給事 *nei-kei-che* 劉貞諒 Lieou Tcheng-leang en mission chez les Nan-tchao (3), et c'est là la route qu'ils suivirent. »

III. ITINÉRAIRES DE NGAN-NING (A L'OUEST DE YUNNANSEN) VERS LE TONKIN ET LE LAOS

(*Man chou*, k. 6, p. 2 v°-3 r°)

« La garnison (鎭) de 安寧 Ngan-ning est à un jour de route à l'ouest de 拓東 Tche-tong (Yunnansen); c'est l'ancien territoire de la sous-préfecture de 連然 Lien-jan (5). La garnison de 通海 T'ong-hai est à..... de Ngan-ning.... ouest.... (6). A la 3e étape,

---

(1) Je n'ai pas trouvé d'autre mention du Che-men, « Porte de pierre », dont il est ici question. Il n'a rien à voir avec le Che-men le plus connu du Yun-nan et par où passait une des routes allant des provinces chinoises à la ville de Yunnan (au sud de la sous-préfecture actuelle de Yunnan, et non pas à Yunnansen); ce second Che-men était en effet entre Jong-tcheou (Siu-tcheou-fou) au nord-est et Yunnansen au sud-ouest (cf. *Man chou*, k. 1, p. 2) et est ainsi porté sur la carte B de 1137 publiée par M. Chavannes (*Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 214 et ss.).

(2) Le *Sin t'ang chou* (k. 42, p. 2 v°) donne l'itinéraire que suivit en 798 劉希昂 Lieou Hi-ngang, envoyé en ambassade au Nan-tchao ; cet itinéraire part de la passe de 清溪 Ts'ing-k'i, au haut de la vallée de Kien-tch'ang ; il rejoint au relais de 佉龍 K'ia-long notre itinéraire, que le texte du *Sin t'ang chou* qualifie de route de Jong-tcheou à Yang-tsiu-mei. A côté de 石鼓 Che-kou et du 沙追賧 Cha-tchouei-chan, le *Tien k'ao* (éd. du *Yun nan pei tcheng tche*, k. 11, p. 31) mentionne un 龍佉賧 Long-k'ia-chan. Si Cha-tchouei est bien, comme je l'ai supposé plus haut, pour Cha-k'io, le *chan* de Long-k'ia ne serait autre que notre K'ia-long.

(3) Cette mission est mentionnée dans le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 4 r°), mais l'ambassadeur Yuan Tseu y a pour second 龐頎 P'ang K'i ; cf. aussi *T'ang houei yao*, k. 33, p. 26 r°. C'est sans doute à la suite de ce voyage que Yuan Tseu avait composé un 雲南記 *Yun nan ki*, « Mémoires sur le Yunnan », en 5 k., mentionné dans les chapitres bibliographiques du *Sin t'ang chou* (k. 58, p. 14 v°). Il faut noter toutefois que, suivant le *T'ang houei yao* (k. 36, p. 15 v°), l'ouvrage de Yuan Tseu ne fut présenté à l'empereur qu'en 818.

(4) Ce paragraphe du *Man chou* m'est en grande partie inintelligible, et je ne l'aurais pas donné ici sans la question qu'il pose pour Pou-t'eou et Kou-yong-pou ; ce texte semblerait mettre Pou-t'eou sur le haut Fleuve Rouge ; cf. *supra* l'introduction, pp. 137-139.

(5) Le territoire de Ngan-ning est en effet identifié généralement à l'ancienne sous-préfecture de Lien-jan qui sous les Han dépendait de 益州 Yi-tcheou (cf. *Siu yun nan t'ong tche kao*, k. 3, p. 33 v°).

(6) Voici le texte, qui me paraît altéré : 通海鎭去安寧西第三程至龍封驛. Même si on voulait chercher dans ce texte le rapport d'orientation de T'ong-hai et Long-fong, on serait arrêté par la situation même de T'ong-hai, qui est environ au sud-sud-est de Ngan-ning.

on arrive au relais de 龍 封 Long-fong ; en avant de ce relais, on passe proche de la Vallée malsaine (瘴 川), qui est à huit jours de route de Tche-tong ; c'est l'ancien territoire de la sous-préfecture de 俞元 Yu-yuan des Han [1]. La vallée de Leang-chouei (量水川) [2], c'est l'ancien 黎 州 Li-tcheou des Han [3]. Aujourd'hui les Tibétains l'appellent vallée de Leang-chouei. Après quatorze jours de voyage au sud de la ville de T'ong-hai, on arrive à 步 頭 Pou-t'eou. De Pou-t'eou, en descendant le fleuve en bateau pendant trente-cinq jours, on sort (du territoire des) barbares méridionaux (南 蠻). Les barbares (夷 人) ne quittent pas leurs barques. Beaucoup prennent la route de la ville de T'ong-hai ; à 賈 勇 步 Kou-yong-pou, ils entrent dans la préfecture secondaire de 眞 登 Tchen-teng, et au 林 西 原 Lin-si-yuan [4] ils prennent la route de 峯 州 Fong-tcheou. Si on va au sud-ouest de la vallée de Leang-chouei, on arrive au 龍 河 Long-ho [5]. Puis plus au sud (on rejoint ?) la route des monts du 青 木 香 Ts'ing-mou-hiang, et droit au sud on arrive au royaume de 崑 崙 K'ouen-louen [6]. »

---

(1) La sous-préfecture de Yu-yuan des Han a été parfois placée un peu au sud du Tcheng-kiang actuel; mais cette situation est contestée, car Tcheng-kiang doit être le 勝 休 Cheng-hieou des Han; Yu-yuan correspondait probablement à l'actuelle préfecture secondaire de 新 興 Sin-hing, au sud-ouest de Tcheng-kiang et de Kiang-tch'ouan. De toutes façons, nous sommes ici à une latitude plus septentrionale que celle de T'ong-hai, ce qui empêche de comprendre l'ordre du texte.

(2) Je n'ai pas trouvé ce nom ainsi orthographié. Il est probable, comme le font remarquer les éditeurs du *Man chou*, qu'il faut lire 梁 水 Leang-chouei. Leang-chouei était sous les T'ang l'une des deux sous-préfectures dépendant du *ki-mi-tcheou* de 黎 州 Li-tcheou qui correspond à l'actuel 甯 州 Ning-tcheou au nord-est de T'ong-hai (cf. *Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 10 v°).

(3) Je ne connais pas de Li-tcheou existant au temps des Han. Sous les T'ang, il y avait un Li-tcheou qui correspond à la sous-préfecture actuelle de 清 溪 Ts'ing-k'i au Sseu-tch'ouan; celui-là est hors de question. Il y avait en outre un *ki-mi-tcheou* du même nom qui correspond à l'actuel Ning-tcheou et qui avait sous sa juridiction les deux sous-préfectures de Leang-chouei et de Kiang (auj. à peu près Kiang-tch'ouan; cf. *supra*, p. 367, n. 5); il me paraîtrait donc que Han est ici pour T'ang, et que l'auteur donne le nom que selon lui portait la région avant de tomber au pouvoir des Tibétains, alliés au Nan-tchao contre les Chinois. Cependant la même identification au Li-tcheou des Han est encore donnée dans un autre passage du *Man chou* (k. 2, p. 3 v°), qui a peu de chances d'être altéré puisqu'il se retrouve cité tel quel dans le *T'ai p'ing yu lan* compilé dès la fin du xe siècle (k. 789, p. 18 v°). De toute façon on est encore au nord de T'ong-hai.

(4) Ces noms se retrouvent dans deux passages du *Man chou*, k. 4, pp. 10 v°, 11 r° et v°. Un *ki-mi-tcheou* de Lin-si est indiqué par le *Sin t'ang chou*, k. 43 下, p. 12 v°. Le *Cang muc* annamite (ch. 2, p. 37 r°) mentionne la préfecture secondaire de Tchen-teng (Chon-dăng) sous l'année 1033 et l'identifie à l'actuel 臨 洮 Lâm-dao, sur le Fleuve Rouge, en amont de Hưng-hóa. On retrouve encore Tchen-teng dans le *Việt sử lược* (ch. 2, p. 13), sous l'année 1068.

(5) Le Long-ho m'est inconnu. La suite du texte semble indiquer que du Tcheng-kiang actuel, on va vers le sud-ouest rejoindre une route qui pénètre au Laos ; mais les renseignements sont trop insuffisants pour qu'on puisse beaucoup préciser.

(6) Sur cette phrase, cf. *supra*, p. 226.

IV. — LE PUṆḌRAVARDHANA COMME LIMITE ORIENTALE DE L'ĀRYĀVARTA DU BOUDDHISME INDIEN

Le nom de Puṇḍravardhana, qui est cité dans Hiuan-tsang et dans le premier itinéraire de Kia Tan (1), se retrouve, autrement orthographié, dans un passage du vinaya des Mūlasarvāstivādins qu'a bien voulu me signaler M. Huber. Le Buddha, sur une question de 億耳 Yi-eul (Koṭikarṇa), accorde des licences particulières pour l'ordination, le vêtement, etc., à ceux qui sont nés dans les « royaumes des frontières », 邊國 *pien-kouo*, *pratyantajanapada* (2). Alors Upāli demande au Buddha où commencent ces royaumes des frontières, et le Buddha le lui explique. Voici ce texte qui se retrouve à peu près mot pour mot dans le

---

(1) Cf. *supra*, pp. 181-182.

(2) 根本說一切有部百一羯磨 *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou po yi kie mo*, traduit par Yi-tsing en 703; cf. Nanjio, *Catalogue*, nº 1131 ; *Tripiṭ. jap.*, 寒, V, p. 57 vº.

(3) Koṭikarṇa cite en exemple les difficultés qu'il y a à réunir le nombre de religieux nécessaire dans le pays de son maître Mahākātyāyana. Dans le *Divyāvadāna* (éd. Cowell and Neil, p. 21), la phrase où il nomme ce pays commence par ces mots : *asmāt parāntakeṣu janapadeṣu Vāsavagrāmake*, et le même début de phrase se retrouve quelques lignes plus loin (pour des formes *apasmārāntake*, *asyāparāntake*, cf. pp. 1, 18, 19, 20). Le nom du village se retrouve dans les vinayas chinois, transcrit 王薩薄 Wang-sa-po par Puṇyatāra (?) (*Tripiṭ. jap.*, 張, IV, pp. 56 ss.), 婆索婆 P'o-so-p'o par Yi-tsing (*Tripiṭ. jap.*, 寒, IV, p. 107 vº) ; il ne fait pas difficulté. Mais les éditeurs n'ont pas trop su comment justifier *asmāt*. Yi-tsing traduit dans un des textes par « pays étrangers » (邊國), mais dans un autre passage (*Tripiṭ. jap.*, 寒, IV, 107 vº), il regarde ce qui précède *janapada* comme un nom propre qu'il transcrit 阿濕婆蘭多伽 A-chö-p'o-lan-to-kia. Comme on connaît un nom de lieu Açmaparānta (M. S. Lévi a proposé d'y voir le 石室 Che-che, « Maison de pierre », de certains textes chinois ; cf. *J. A.*, nov.-déc. 1896, p. 465), il me paraît sûr qu'il faut rétablir en Açmaparāntaka ou Açmāparāntaka le nom du texte d'Yi-tsing et corriger en conséquence le *asmāt parāntakeṣu* du *Divyāvadāna*. Cette correction avait déjà été signalée aux éditeurs (voir leur note de la p. 703) par Schiefner, qui s'appuyait sur la version tibétaine. Je comprends d'autant moins qu'ils ne l'aient pas adoptée qu'*asyāparāntaka* ne diffère guère dans l'écriture d'*asmāparāntaka* (= *açmāparāntaka*), qu'*apasmārāntake* de la p. 1 est évidemment une faute de copiste pour *asmāparāntake*, et que deux manuscrits ont (p. 19) la leçon *asmāparāntakeṣu*. Mais cette solution ne vaut pas pour les autres traductions chinoises du vinaya. Le vinaya des Dharmaguptakas (*Tripiṭ. jap.*, 列, V, 53 vº) écrit 阿槃提 A-p'an-t'i le nom du pays où vit Kātyāyana, et parle des « royaumes des frontières » en général sous le nom 阿濕婆阿槃提 A-chö-p'o-a-p'an-t'i. A-p'an-t'i ne peut guère représenter qu'Avanti, qui est un nom d'Ujjain ; précisément, dans le passage correspondant du *Mahāvagga* (cf. *infra*, p. 381, n. 3), ces pays sont toujours désignés sous le nom de *avantidakkhiṇāpatho*, ce que MM. Rhys Davids et Oldenberg traduisent par « le Pays du sud et l'Avanti ». Quant à *a-chö-p'o*, ce serait la transcription régulière d'*açva*, mais le nom d'Açmāparāntaka donné par Yi-tsing fait songer à *açma*. Cette dernière restitution est enfin garantie par la traduction du vinaya des Sarvāstivādins exécutée par Puṇyatāra (*Tripiṭ. jap.*, 張, IX, 56 ss.) : le pays où vit Kātyāyana et les pays étrangers en général y sont appelés 阿濕摩伽阿槃地 A-ch'ö-mo-kia-a-p'an-t'i ; il n'y a pas doute que le nom ou plutôt les noms soient à restituer en Açmaka et Avanti. Açmaka est connu comme le nom d'un peuple qui est situé au sud de l'Inde par certains textes (cf. le *Sanskrit Dictionary* de Tarkavachaspati, *s. v.* Açmaka), au nord-ouest par d'autres (cf. *Bṛhatsaṃhitā*, trad. Kern, dans *J. R. A. S.*, N. S., t. V, p. 85). Cette réunion d'Açmaka et d'Avanti appelle une dernière remarque : on trouve Avantyaçmakāḥ dans le *Gaṇapāṭha* (cf. Böhtlingk, *Pâṇini's Grammatik*, Gaṇapāṭha, 46, p. 104)

Divyāvadāna (pp. 21-22 de l'édition de Cowell et Neil) : « Le Buddha dit : Dans la région de l'est il y a un royaume appelé 奔荼跋達那 Pen-t'ou-pa-ta-na (Puṇḍravardhana) (1) ; à une petite distance à l'est de la ville, il y a (une forêt) d'arbres 娑羅 *so-lo* (çāla), qu'on appelle 奔荼各叉 Pen-t'ou-ko-tch'a (Puṇḍrakakṣa) ; c'est ce qu'on nomme la frontière orientale ; au-delà c'est ce qu'on appelle des royaumes des frontières. Dans la région du sud, il y a une ville qu'on appelle 攝跋羅伐底 Chö-pa-lo-fa-ti (Çabaravatī ou Çabalavatī) ; au sud de la ville il y a un fleuve qu'on appelle Chö-pa-lo-fa-ti (Çabaravatī ou Çabalavatī) ; c'est ce qu'on nomme la frontière méridionale ; au delà c'est ce qu'on appelle des royaumes des frontières. Dans la région de l'ouest, il y a les villages appelés 窣吐奴 Sou-t'ou-nou (Sthūṇā) et 鄔波窣吐奴 Wou-po-sou-t'ou-nou (Upasthūṇā) ; ces deux villages sont des lieux (habités par) des brahmanes ; c'est ce qu'on nomme la frontière occidentale ; au-delà c'est ce qu'on appelle des royaumes des frontières. Du côté du nord, il y a une montagne appelée 嗢尸羅祇利 Wou-che-lo-k'i-li (Uçīragiri) (2) ; c'est ce qu'on nomme la frontière septentrionale ; au-delà c'est ce qu'on appelle des royaumes des frontières. » La rédaction serait tout à fait claire sans la mention des arbres *çālas*, qui m'a obligé à suppléer « forêt ». La même énumération reparaît au même propos, un peu moins détaillée, dans une autre portion du vinaya des Mūlasarvāstivādins, également traduite par Yi-tsing (3), mais là, au lieu de nommer le Puṇḍravardhana, il est seulement question de « la forêt de Puṇḍra » 奔荼林 ; le nom de la rivière du sud est écrit 攝伐羅伐底 Chö-fa-lo-fa-ti, soit Çavaravatī ou Çavalavatī. Enfin, dans une autre partie du même vinaya, toujours traduite par Yi-tsing, et qui donne l'histoire de Koṭīkarṇa telle qu'elle est racontée au début du *Divyāvadāna*, la même liste se retrouve encore (4) ; mais le paragraphe du Puṇḍravardhana est un peu différent : « Dans la région de l'est il y a la forêt de Puṇḍra (奔荼林) ; cette (forêt) a un cours d'eau qu'on nomme Puṇḍra. » Le nom de la rivière du sud est orthographié Chö-fa-lo-fa-ti (Çavaravatī ou Çavalavatī) comme dans le second texte.

Tous ces textes traduits par Yi-tsing appartiennent au vinaya des Mūlasarvāstivādins, dont le pèlerin chinois professait les doctrines. Dans le vinaya d'une autre branche des Sarvāstivādins, traduit en chinois sous le titre de 十誦律 *Che song lu* (5), une liste analogue est citée, toujours sur une question de Koṭīkarṇa : « Dans la région du sud, il y a le village du Bois blanc (白木 Po mou) (6) ; au-delà du village du Bois blanc, ce sont des royaumes des frontières. Dans la région de l'ouest, il y a le village où habitent des brahmanes (? 住婆羅門聚落) ; au-delà du village des brahmanes, ce sont des royaumes des frontières. Dans la région du nord, il y a le mont 優尸羅 Yeou-che-lo (Uçira) ; à peu de distance de cette montagne, il y a (la forêt) d'arbres *sa-lo* de la source des Roseaux (? 蒲泉薩羅樹) (7)

---

(1) Dans ce texte comme dans les suivants, il faut prendre 荼 *t'ou* = 茶 *tch'a*.

(2) D'après une note de M. Rhys Davids dans son édition de la *Sumaṅgalavilāsinī* (p. 173), Beal parlerait de cette montagne dans sa traduction des pèlerins bouddhistes ; cette traduction manque malheureusement à notre bibliothèque.

(3) *Tripit. jap.*, 寒, VI, p. 23 v° ; Nanjio, *Catalogue*, n° 1127.

(4) *Tripit. jap.*, 寒, IV, p. 108 r° ; il s'agit du 根本說一切有部毘奈耶皮革事 *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye p'i ko che*, en 2 k., conservé seulement dans la collection de Corée et qui manque par conséquent au *Catalogue* de Nanjio.

(5) *Tripit. jap.*, 張, IV, p. 59 r° ; Nanjio, n° 1115. Cette traduction fut exécutée en 404 A. D. par 弗若多羅 Fou-jo-to-lo (Puṇyatāra ?), originaire du Cachemire.

(6) Ce nom paraît répondre au Setakaṇṇika du *Mahāvagga*, mais je ne vois pas de quelle forme ressemblant à *kaṇṇika* le mot 木 *mou*, « bois », a pu sortir.

(7) Bien que *sa-lo* ne soit pas la transcription ordinaire du nom de l'arbre çāla, il me semble que les limites des autres listes sont ici modifiées, et que c'est la forêt d'arbre çālas à l'est du Puṇḍravardhana qui est passée au nord du mont Uçira.

au-delà (de la forêt) d'arbres *sa-lo*, ce sont des royaumes des frontières. Dans la région de l'est, il y a un village de 波落 Po-lo, appelé 伽郎 Kia-lang ; au-delà de Kia-lang, ce sont des royaumes des frontières. Du côté du nord-est, il y a le fleuve des Bambous (竹河 Tchou-ho) ; au-delà du fleuve des Bambous, ce sont des royaumes des frontières. »

Une liste assez différente est fournie par le vinaya des Dharmaguptakas, à propos des pays où la présence de cinq religieux suffit pour procéder à une ordination (1) : « Dans la région de l'est, il y a un royaume, appelé royaume de 白木調 Po-mou-tiao ; au-delà (de ce royaume), c'est permis. Dans la région du sud, il y a un stūpa, appelé le stūpa du Calme et du Bien (靖善塔 Tsing-chan-t'a) ; au-delà (de ce stūpa), c'est permis. Dans la région de l'ouest, il y a une montagne appelée la montagne de la race du ṛṣi Yi-che-li (? 一師梨仙人種山) ; au-delà de cette région, c'est permis. Dans la région du nord, il y a un royaume appelé 柱 Tchou (2) ; au-delà de cette région, c'est permis. »

C'est aussi à propos des ordinations que les limites de l'*āryāvarta* sont indiquées dans le *Mahāvagga* (3) : « A l'est est la ville de Kajaṅgala et au-delà Mahāsālā.... Au sud-ouest est la rivière Salalavatī.... Au sud est la ville Setakaṇṇika.... A l'ouest est le district brahmanique de Thūna .... Au nord est la chaîne de montagnes appelée Usīradhaja....»

Ces listes, on le voit, ont certains éléments communs. On remarquera que le Kajaṅgala, qui est assez vraisemblablement le pays mentionné par Hiuan-tsang et Kia Tan et dont j'ai lu plus haut le nom Kajiṅgala, n'est indiqué par aucune des énumérations chinoises ; le *Milindapañho* en fait un village au pied de l'Himalaya (4). Le seul nom douteux dans les traductions d'Yi-tsing est celui de la rivière du sud. Les manuscrits du *Divyāvadāna* ont Sarāvatī, Sarvāvatī, Savārāvatī ; ceux du *Mahāvagga* donnent Sallavatī, Saḷavatī, Sallavati ; dans le premier volume des *Jātakas*, M. Fausböll a écrit Salalavatī ; M. Rhys Davids a trouvé dans les manuscrits de la *Sumaṅgalavilāsinī* les formes Salalavatī, Salaḷavatī, Saḷalavatī, et a adopté la première d'entre elles. Malgré l'accord relatif des textes pālis, qui au reste dérivent tous du *Mahāvagga*, il ne me semble pas évident que leurs lectures soient les meilleures. La leçon Sarāvatī adoptée par les éditeurs du *Divyāvadāna* a pour elle de rappeler la Çarāvatī de l'*Amarakoça* et de Hemacandra (5). Si d'autre part on rapproche de la variante Savārāvatī du *Divyāvadāna* les transcriptions chinoises qui ramènent la première à Cabaravatī ou Çabalavatī, les deux autres à Çavaravatī ou Çavalavatī, il semble qu'une forme comme Çabalavatī n'ait rien d'inacceptable. Enfin il n'est pas sans intérêt de remarquer que si les listes ne sont pas identiques dans les différents vinayas, il y a par contre accord absolu entre le *Divyāvadāna* et le vinaya des Mūlasarvāstivādins ; ce n'est pas le seul rapport qu'on puisse noter entre eux ; l'histoire même de Koṭikarṇa se retrouve aussi bien dans le vinaya des Sarvāstivādins traduit par Puṇyatāra (?) que dans celui des Mūlasarvāstivādins traduit par Yi-tsing (6).

---

(1) Le vinaya des Dharmaguptakas existe en chinois sous le titre de 四分律 *Sseu fen lu* ; il a été traduit au début du IVe siècle par Buddhayaças, du Cachemire ; cf. Nanjio, *Catalogue*, no 1117 ; *Tripit. jap.*, 列, v, p. 53 vo.

(2) *Tchou* signifie « colonne » ; malgré la différence de situation, je pense qu'il faut y voir la localité Sthūṇā des autres listes.

(3) *Mahāvagga*, V, XIII, 12 ; éd. Oldenberg, dans *Vinaya Piṭakam*, t. I, pp. 197, 380 ; trad. Rhys Davids et Oldenberg, dans *S. B. E.*, t. XVII, p. 38. Cette liste a passé dans l'introduction des Jātakas (Fausböll, *The Jātaka*, t. I, p. 49 ; Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, p. 61) et dans la *Sumaṅgalavilāsinī* (éd. Rhys Davids, p. 173).

(4) Cf. *supra*, p. 181, n. 2.

(5) Cf. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 2e éd., t. I, p. 120, n. 3.

(6) Cf. *supra*, p. 356, n. 1 ; p. 379, n. 3 ; p. 380.

V. LISTE PROVISOIRE DES ROIS CHAMS NOMMÉS PAR LES CHINOIS JUSQU'AU MILIEU DU VIIIe SIÈCLE (1)

1° 區憐 K'iu-lien. Attaque en 137 A. D. les Chinois installés dans le haut Annam (2).

2° 區連 K'iu-lien (peut-être identique au précédent). « A la fin des Han » orientaux (25-220 A. D.), il se proclame roi du Lin-yi (3).

3° 范熊 Fan Hiong. Après un nombre indéterminé de règnes, la lignée mâle de la famille royale s'était éteinte ; Fan Hiong, qui appartenait à la famille royale par les femmes, monta sur le trône (4).

4° 范逸 Fan Yi. Fils et successeur du précédent. Meurt en 336 (5).

5° 范文 Fan Wen. Primitivement esclave d'un seigneur cham, gagne la confiance du roi Fan Yi et usurpe le trône à la mort de son protecteur en tuant ses deux fils. Il écrit à l'empereur de Chine une lettre en caractères 胡 *hou* (barbares). Il envahit le haut Annam en 347, et meurt en 349 (6).

6° 范佛 Fan Fo. Fils et successeur du précédent. Il envoie une ambassade en Chine en 373-375 (7).

7° 范胡達 Fan Hou-ta. Successeur du précédent dont il était le fils ou le petit-fils. Il fait campagne dans le nord de l'Annam en 399, et est battu par les Chinois en 407 et 413 (8).

8° 范陽邁 Fan Yang-mai (9). Succède à son père Fan Hou-ta. Envoie une ambassade

---

(1) Cette liste n'est pas définitive, d'abord parce que je n'ai pas recherché tous les textes qui nomment l'ancien Lin-yi, et parce que je n'ai pas suffisamment approfondi ceux mêmes que j'ai lus. Une monographie de l'ancien Lin-yi permettra peut-être de fixer entre autres la chronologie des rois chams au ve siècle, pour laquelle il y a conflit entre les diverses histoires canoniques.

(2) Cf. *supra*, pp. 189-190 ; *Heou han chou*, k. 116, p. 4 ro ; Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 203-204. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'un chef cham ; en tout cas, le nom du Lin-yi n'est pas prononcé à son sujet.

(3) *Tsin chou*, k. 97, p. 7 ro. Le *Leang chou* (k. 54, p. 1 vo) écrit 區達 K'iu-ta ; le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 24 ro de l'éd. du Wou-ying-tien) donne 區逵 K'iu-k'ouei.

(4) *Tsin chou*, k. 97, p. 7 ro ; *Leang chou*, k. 54, p. 1 vo ; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 24 vo.

(5) *Tsin chou*, k. 97, p. 7 ro ; *Leang chou*, k. 54, p. 1 vo. Selon le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 25 ro), c'est en 331 que Fan Yi serait mort.

(6) Cf. *supra*, pp. 190-191 ; *Tsin chou*, k. 97, p. 7 ro ; *Leang chou*, k. 54, p. 1 vo ; *Chouei king tchou*, k. 36, pp. 20 vo, 24 vo, 25 ro et vo (le 太和 *t'ai-ho* de la p. 22 vo est une faute manifeste pour 永和 *yong-ho*, ce qui ramène à la date ordinaire de 347 pour la campagne de Fan Wen au Je-nan). Une tradition rapportée par le *Chouei king tchou* fait de Fan Wen un Chinois originaire de Yang-tcheou sur le Yang-tseu qui, vendu comme esclave au Tonkin lorsqu'il était enfant, se serait enfui chez les Chams à l'âge de 15 ou 16 ans.

(7) Cf. *supra*, p. 193 ; *Tsin chou*, k. 97, p. 7 vo ; *Leang chou*, k. 54, p. 1 vo (où 哀帝 Ngai-ti doit être corrigé en 穆帝 Mou-ti) ; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 20 vo.

(8) Cf. *supra*, p. 192. Le *Leang chou* écrit 須達 Siu-ta.

(9) Avec le successeur de Fan Hou-ta ou Fan Siu-ta la liste du *Leang chou* commence à différer de celle du *Nan ts'i chou*, et la période de désaccord couvre tout le ve siècle. Un examen approfondi sera nécessaire pour choisir entre les deux chronologies. J'ai suivi dans le texte la chronologie du *Nan ts'i chou* ; voici celle du *Leang chou* : Fan Siu-ta eut pour successeur son fils 敵眞 Ti-tchen. A la suite de la fuite de son frère cadet 敵鎧 Ti-k'ai et de sa mère, Ti-tchen abdiqua en faveur de son neveu, qui fut tué par le fils d'un seigneur cham. On fit

en 421. A la suite de la campagne victorieuse de T'an Ho-tche au Champa en 446, Fan Yang-mai meurt de désespoir (1).

9° 范𤣱 Fan Tou. Succède à son père à l'âge de 19 ans en 446, et prend à son tour le nom de Fan Yang-mai (2).

10° 范神成 Fan Chen-tch'eng. Envoie des ambassades en 458, 472 (3).

11° 范當根純 Fan Tang-ken-tch'ouen. Etranger, il usurpe le trône. Il envoie une ambassade à la cour de Chine en 491 (4).

---

monter sur le trône un frère utérin de Ti-k'ai, appelé 文敵 Wen-ti. Wen-ti fut tué à son tour par 當根純 Tang-ken-tch'ouen, fils du roi du Fou-nan. Un grand seigneur nommé 范諸農 Fan Tchou-nong « apaisa ces troubles » et devint lui-même roi. Il eut pour successeur son fils Fan Yang-mai qui envoya une ambassade en 421. A sa mort, Fan Yang-mai fut remplacé par son fils Fan Tou qui reprit le nom de Fan Yang-mai qu'avait porté son père. Il n'est pas dit clairement sous lequel des deux Fan Yang-mai eut lieu l'expédition chinoise de 446, mais il semblerait résulter de l'ordre du texte du *Leang chou* que ce fut sous le second de ces princes. Ensuite le roi 范神成 Fan Chen-tch'eng envoya à diverses reprises des ambassades dans les années 建元 *kien-yuan* (*lisez* : 孝建 *hiao-kien*, 454-456) et 大明 *ta-ming* (457-464), et à nouveau en 472. Pendant la période *yong-ming* (483-493) des Ts'i, le roi 范文贊 Fan Wen-tsan envoya à diverses reprises des ambassades. En 510, Fan T'ien-k'ai, fils de Fan Wen-tsan, envoya une ambassade. C'est avec Fan T'ien-k'ai que j'ai rattaché la chronologie de l'*Histoire des Leang* à celle de l'*Histoire des Ts'i méridionaux*. Le *Nan che* (k. 78, pp. 1-2) suit ici l'*Histoire des Leang*.

(1) Cf. *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 3 v°; *Song chou*, k. 97, p. 1 r° et v°; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 27 r° et v°. Ici, comme pour le *Leang chou*, on peut se demander si ce n'est pas sous le second Fan Yang-mai qu'a eu lieu la campagne de T'an Ho-tche. Le *Nan ts'i chou* met la campagne de T'an Ho-tche en 445; c'est sans doute une faute de copiste (二 *eul* pour 三 *san*). Cf. aussi *supra*, p. 192.

(2) Mêmes références que pour son père.

(3) *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 3 v°; *Song chou*, k. 97, p. 1 v°. Des ambassades du Lin-yi sont en effet portées dans les annales principales du *Song chou* sous les années 458 et 472 (*Song chou*, k. 6, p. 6 r°; k. 8, p. 8 r°), et ce sont les seules dont j'y aie trouvé la mention; il est donc probable que les indications du *Leang chou* (cf. *supra*, p. 382, n. 9) sur les nombreuses ambassades de Fan Tchen-tch'eng sont erronées.

(4) Le *Leang chou* et le *Nan che*, qui placent l'usurpation de Fan Tang-ken-tch'ouen dans le premier quart du v° siècle, font de ce personnage le fils du roi du Fou-nan. Le *Nan ts'i chou* ne spécifie pas qui était cet étranger. On sait d'autre part que le *Nan ts'i chou* a conservé le texte d'une lettre où le roi du Fou-nan Jayavarman se plaint en 484 de ce qu'un de ses sujets, appelé Kieou-tch'eou-lo, a usurpé le trône du Lin-yi (cf. *B. E. F. E.-O*, III, 258-259; la note où il est question des renseignements de l'*Histoire des Leang* est à modifier en ce sens que l'*Histoire des Leang* ne donne pas, il est vrai, de date pour l'usurpation de Fan Tang-ken-tch'ouen, mais l'ordre suivi pour les règnes du Lin-yi ne permet pas de douter que cet ouvrage la place au début du v° siècle). Cet accord entre les dates des paragraphes indépendants du Lin-yi et du Fou-nan dans le *Nan ts'i chou* est un des motifs qui m'ont décidé à suivre dans le texte la chronologie de cette histoire. Les autres raisons sont que les Ts'i méridionaux, dont le *Nan ts'i chou* est l'histoire officielle, régnaient précisément à l'époque où le *Nan ts'i chou* place l'usurpation de Fan Tang-ken-tch'ouen, et que d'autre part le *Chouei king tchou*, qui date du début du vi° siècle, fait de Fan Yang-mai le fils de Fan Hou-ta, ce qui est inadmissible si on accepte la chronologie de l'*Histoire des Leang*. Quand en 510 je suis à nouveau les données de l'*Histoire des Leang*, cette dynastie occupe le trône de Chine depuis 502, et par conséquent son histoire officielle, portant sur des faits contemporains, mérite désormais toute créance.

12° 范諸農 Fan Tchou-nong. Descendant de Fan Yang-mai. Renverse en 492 l'usurpateur Fan Tang-ken-tch'ouen et envoie une ambassade en Chine. Nouvelle ambassade en 495. En 498, Fan Tchou-nong s'embarque pour se rendre en Chine, mais périt en mer dans une tempête (1).

13° 范文款 Fan Wen-k'ouan. Fils et successeur du précédent. C'est, je pense, le 范文贊 Fan Wen-tsan du *Leang chou* (2).

14° 范天凱 Fan T'ien-k'ai (Devavarman?). Fils de Fan Wen-tsan, il envoie une ambassade en 510 et reçoit l'investiture de la Chine. Nouvelles ambassades en 511, 514. Fan T'ien-k'ai meurt subitement de maladie (3).

15° 弼毳跋摩 P'i-ts'ouei-pa-mo (Vijayavarman?). Succède à son père Fan T'ien-k'ai. Envoie une ambassade (4).

15° bis 高式勝鎧 Kao-che Cheng-k'ai (Kū Çrī Jayavarman ou Vijayavarman). Il me paraît probable que ce roi est le même que le précédent, dont le nom est ici traduit au lieu d'être transcrit. Envoie une ambassade en 526 et reçoit l'investiture de la Chine. Nouvelle ambassade en 527 (5).

16° 高式律陁羅跋摩 Kao-che Lu-t'o-lo-pa-mo (Kū Çrī Rudravarman). Envoie une ambassade en 530 et reçoit l'investiture de la Chine. Nouvelle ambassade en 534 (6).

17° 范梵志 Fan Fan-tche. Est vaincu par Lieou Fang en 605. Envoie des ambassades en 623, 625, et au début de la période *tcheng-kouan* (627-649) (7).

18° 范頭黎 Fan T'eou-li. Envoie des ambassades en 630, 631 et dans les années qui suivent (8).

---

(1) *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 4 r°.

(2) *Nan ts'i chou*, k. 58, p. 4 r° ; cf. *supra*, p. 382, n. 9.

(3) *Leang chou*, k. 54, p. 2 v° ; *Nan che*, k. 78, p. 2 v°. Dans les deux textes, il y a 凱 *k'ai*, qui signifie « triomphe » ; je n'ai jamais rencontré ce caractère comme traduction d'un nom étranger. D'autre part le *Leang chou* donne quelques lignes plus loin un nom de roi qui est sûrement une traduction de Jayavarman ou Vijayavarman ; si on corrige ici 凱 *k'ai* en 鎧 *k'ai*, le T'ien-k'ai ainsi obtenu est la traduction régulière de Devavarman. Les annales principales du *Leang chou* (k. 2, p. 3 r°) mentionnent une ambassade du Lin-yi en 502, mais je ne sais à quel souverain l'attribuer. Aux annales principales du *Leang chou* (k. 2, p. 8 r°), il y a une ambassade de 512, et aucune de 511.

(4) *Leang chou*, k. 54, p. 2 v° ; *Nan che*, k. 78, p. 2 v°.

(5) *Leang chou*, k. 54, p. 2 v° ; *Nan che*, k. 78, p. 2 v°. Au lieu de 式 *che*, le *Nan che* écrit 戍 *chou* ; ce doit être une faute de copiste. La restitution *çrī* me paraît presque sûre, bien que *che* soit un mot à ancienne gutturale finale ; je n'ai pas d'explication à proposer pour ces transcriptions anormales, dont il a déjà été question plus haut (cf. *supra*, p. 197, n. 4) ; il me paraît peu probable qu'on doive supposer dès le temps des Leang un assourdissement complet des consonnes finales.

(6) Ici encore le *Nan che* écrit *chou* au lieu de *che*. Les relations semblent avoir été interrompues par des guerres ; en 543, le roi du Champa attaque les Chinois du Tonkin, puis est battu par eux (*Leang chou*, k. 3, p. 9 r°). Ce Rudravarman pourrait être le roi mentionné dans l'inscription de Çambhuvarman à Mĭ-son (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 207, 209-210).

(7) Cf. *supra*, pp. 187, 194 ; *Souei chou*, k. 82, p. 1 v° ; *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 r°. Entre l'ambassade de 534 et la guerre de 605, il y eut toutefois des relations au moins intermittentes entre les deux pays ; ainsi le *Tch'en chou* (k. 4, p. 2 v° ; k. 5, p. 3 r°) mentionne des ambassades de 568 et 572 ; mais le *Tch'en chou* n'a pas de notices sur les pays étrangers, et les annales principales ne donnent pas de noms de rois.

(8) Cf. *supra*, p. 195 ; *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 v° ; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1.

19° 范鎮龍 Fan Tchen-long. Tué avec sa famille en 645 (1).

20° Brahmane gendre de Fan T'eou-li.

21° Fille de Fan T'eou-li.

22° 諸葛地 Tchou-ko Ti. Fils de la tante de Fan T'eou-li. Son père s'était enfui au Cambodge. Il revient régner en épousant la fille de Fan T'eou-li. Il envoie une ambassade en Chine en 653 (2).

22° bis 鉢伽舍跋摩 Po-kia-chö pa-mo (Prakāçavarman). Envoie une ambassade en 669. C'est le Prakāçadharma des inscriptions, et il doit être identique à Tchou-ko Ti. Prakāçadharma a porté aussi le nom de Vikrāntavarman (3).

23° 建多達摩 Kien-to-ta-mo (Vikrāntadharma ?). Envoie une ambassade en 713. Ce doit être le Vikrāntavarman que l'épigraphie fait connaître à cette date, distinct de Prakāçadharma (4).

24° 盧陀羅 Lou-t'o-lo (Rudra[varman]). Envoie une ambassade en 749 (5).

VI. LE FOU-NAN ET LES THÉORIES DE M. AYMONIER

Dans le *Bulletin* de 1903 (6), j'ai proposé pour la question du Fou-nan des solutions assez différentes de celles auxquelles M. Aymonier avait récemment abouti. Depuis lors, M. Aymonier a défendu ses conclusions dans le *Journal Asiatique* (7), surtout il a fait paraître le troisième volume de son *Cambodge* (8), où il expose ses vues en grand détail. Je regrette de n'avoir pas eu ce troisième volume à ma disposition quand j'ai commenté plus haut les itinéraires de Kia Tan ; j'aurais pu discuter à leur place certaines opinions sur lesquelles il me va falloir revenir de façon un peu décousue. Mon intention est d'abord de compléter ici par quelques renseignements nouveaux mes premières informations sur le Fou-nan. J'examinerai ensuite celles des théories de M. Aymonier dont je n'ai pas parlé antérieurement, et qui intéressent les problèmes étudiés dans mon article sur le Fou-nan et dans le présent mémoire.

1° Dans mon article sur le Fou-nan (p. 254), j'ai admis l'équivalence de 混潰 Houen-houei et de 混塡 Houen-tien, en supposant que Houen-houei était fautif pour 混滇 Houen-tien. Mais je n'avais pas cité d'exemple de cette dernière forme ; il y en a un cependant, et qui aurait d'autant moins dû m'échapper qu'il se trouve dans l'un des fragments du *Fou nan t'ou sou tchouan* de K'ang T'ai conservés par le *T'ai p'ing yu lan* (9). Ce passage très court dit : « Royaume

(1) Cf. *supra*, p. 195.

(2) Cf. *supra*, p. 195.

(3) Cf. *supra*, p. 195. L'identité probable de Tchou-ko Ti et de Prakāçadharma résulte d'une inscription de Mi-son que M. Finot a bien voulu me faire connaître et qu'il publiera ultérieurement.

(4) Cf. *supra*, p. 195. L'inscription à laquelle je faisais allusion p. 195, n. 6, est peut-être entièrement de Prakāçadharma qui a aussi porté le nom de Vikrāntavarman. Mais M. Finot me signale aussi une inscription d'un Vikrāntavarman qui régnait dans le premier quart du VIIIe siècle.

(5) Cf. *supra*, pp. 195-196.

(6) *B. E. F. E.-O.*, III, 248-303.

(7) *Nouvelles observations sur le Fou-nan*, dans *J. A.*, sept.-oct. 1903, pp. 333-341.

(8) E. Aymonier, *Le Cambodge, III. Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, Leroux, 1904, gr. in-8°, 818 pp. L'histoire du Cambodge et du Siam occupe les pp. 325-807.

(9) *T'ai p'ing yu lan*, éd. lithogr., k. 787, p. 13 v°.

de 烏文 Wou-wen. Le lieu où jadis 混湞 Houen-tien s'embarqua pour la première fois sur un grand navire de marchands est devenu ce royaume (1). » Ce pays de Wou-wen est d'ailleurs inconnu (2).

2° L'*Histoire des Leang* parle de la mission que le roi du Fou-nan Fan Tchan envoya dans l'Inde vers 240-245 : le texte dit qu'elle s'embarqua au port de 投拘利 T'eou-kiu-li. Dans ce nom, M. Lévi avait proposé de voir le Takola des Grecs et du *Milindapañho*, et j'ai admis cette restitution comme vraisemblable (*loc. laud.*, p. 271). C'est en effet la solution à laquelle on devra selon moi se tenir si le nom de T'eou-kiu-li est confirmé ; mais peut-être provient-il d'une erreur de texte. Le *Chouei king tchou*, qui a été compilé au début du VIe siècle, alors que l'*Histoire des Leang* ne remonte qu'au VIIe, contient la citation suivante du *Fou nan t'ou sou tchouan* de K'ang T'ai (3) : « En partant du port de 拘利 Kiu-li, et en entrant dans une grande baie, on se dirige droit au nord-ouest, et au bout d'un peu plus d'une année on arrive à la bouche du fleuve du T'ien-tchou (天竺江口), qu'on appelle la bouche du fleuve 恒水 Heng-chouei (Gange). » Il est évident que dans les deux textes le point de départ est le même. Comme d'autre part les Chinois ont connu un pays de Kiu-li situé sur la péninsule malaise (4), il se pourrait que la véritable forme du nom fût celle donnée par le *Chouei king tchou*.

3° On trouve dans le *Fa yuan tchou lin* (5), compilé au VIIe siècle, le texte suivant dont je dois l'indication à M. Huber : « Dans les années 建元 *kien-yuan* (479-482) des Ts'i, il y avait depuis longtemps, dans le vihāra de 毗耶離 P'i-ye-li (Vaiçalī) à 番禺 P'an-yu (Canton), une statue de pierre du royaume de Fou-nan, dont nul ne connaissait l'histoire. L'apparence en était très étonnante. Il fallait 70 à 80 hommes pour venir à bout de la déplacer. Dans les latrines de ce temple, le feu prit et se propagea ; la salle (du temple) se trouvait sous le vent, et les flammes y atteignaient déjà. Plus de dix nonnes se regardaient sans trouver de remède, mais quelques-unes ne perdirent pas la tête et à trois ou quatre (voulurent) soulever la statue. Elle se souleva comme en flottant, pesant moins d'un 鈞 *kiun* ou d'un 石 *che*. Quand la statue fut déplacée, la salle brûla également. Chaque fois que les soldats du *tcheou* de 神光 Chen-kouang se livrèrent au pillage, subitement des larmes et de la sueur couvrirent le corps

---

(1) C'est du moins de cette façon que je comprends le texte, dont l'original est ainsi conçu : 烏文國昔混湞初載賈人大舶入海所成此國. Ce serait donc entre la venue de Houen-tien au Fou-nan (1er siècle) et la mission de K'ang T'ai (245-250) que le royaume de Wou-wen se serait formé. Le mot *tch'ou*, « d'abord », « pour la première fois », pourrait faire allusion aux deux étapes du voyage de Houen-tien, qui se serait rendu sans doute de l'Inde à la péninsule malaise, l'aurait traversée par terre, et se serait embarqué à nouveau pour parvenir au Fou-nan. J'ai dit (*loc. laud.*, p. 291) que Houen-tien pourrait répondre à Kauṇḍinya ; cette restitution avait déjà été proposée incidemment par Schlegel dans son compte rendu des *Elements of Siamese grammar* de Frankfurter (*T'oung pao*, II, II, 84).

(2) C'est ce Wou-wen qui est fautivement écrit 烏乂 Wou-yi dans le *Ying houan tche lio* (k. 2, p. 33 v°). C'est évidemment sur le même texte que s'appuyait Terrien de Lacouperie quand il écrivait à M. Aymonier que « le fondateur du Cambodge était arrivé sur un navire marchand venant d'Oman et ayant fait escale sur la côte de l'Inde » (Aymonier, *Le Cambodge*, III, 362). L'analogie phonétique ne suffit pas à rendre cette hypothèse vraisemblable. M. Aymonier semble insinuer que certains mots khmèrs, comme *kamraten*, pourraient être venus du Golfe Persique ; il eût bien dû s'exprimer de façon moins sibylline.

(3) *Chouei king tchou*, éd. du Wou-ying-tien, k. 1, p. 16 r°.

(4) Sur ce pays de Kiu-li ou Kiu-tche, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 266, n. 2 et 3 ; Chavannes, dans *J. A.*, nov.-déc. 1903, p. 530.

(5) K. 14, dans *Tripit. jap.*, 雨, VI, p. 1 v°.

(de la statue). Au sud des Monts (1), on observait toujours cet indice. Ultérieurement le gouverneur du Kouang-tcheou (province de Canton), 劉悛 Lieou Ts'iuan (2), fit transporter (la statue) en dehors de la ville; elle doit se trouver aujourd'hui dans un temple de l'ancien *tcheou* de 蔣 Tsiang (3). »

4° L'*Histoire des Leang* parle dans sa notice du Fou-nan de l'ambassade que le roi du Fou-nan Kauṇḍinya Jayavarman envoya en Chine en 503, et à la suite de laquelle il reçut le titre de « général du sud pacifié, roi du Fou-nan »; cette ambassade est également rappelée sous l'année 503 dans les annales principales (4); mais on trouve de plus dans les annales principales un texte qui établit que si l'ambassade vint à la cour en 503, elle y dut rester près d'un an, car ce n'est qu'en 504 que le titre indiqué plus haut fut conféré au roi du Fou-nan. Voici ce texte (5) : « (La troisième année *t'ien-kien*, 504), le cinquième mois, au jour 丁巳 *ting-sseu*, du roi du royaume de Fou-nan Kiao-tch'en-jou Chö ye-pa-mo (Kauṇḍinya Jayavarman) on fit un « général du sud pacifié ».

5° Au milieu des renseignements sur les relations de la Chine et du Fou-nan au temps des Leang, il faut intercaler les textes du *Fo tsou t'ong ki* et du *Lo yang kia lan ki* signalés par M. Chavannes, et qui montrent que, dans son voyage des mers du sud jusqu'en Chine, où il parvint en 509, le moine Bodhibhadra passa par le Fou-nan (6).

6° Parmi les ambassades du Fou-nan, la notice sur le Fou-nan de l'*Histoire des Leang* en mentionne une de 511 et une de 514 (7), et le même texte est donné dans le *Nan che* (8). Mais l'ambassade de 511 ne se retrouve ni dans les annales principales de l'*Histoire des Leang*, ni dans celles du *Nan che*; par contre on y trouve portée une ambassade de 512 qui ne figure pas dans les notices sur les pays étrangers (9). Il s'agit probablement dans les deux cas d'une seule ambassade, et des deux dates de 511 et de 512, c'est celle de 512 donnée par les annales principales qu'il faut vraisemblablement adopter, le mode de rédaction des annales principales ne permettant pas d'y supposer en ce cas une faute de copie.

7° La tradition chinoise attribue la victoire du Tchen-la sur le Fou-nan à Citrasena; la *Nouvelle histoire des T'ang*, par une erreur presque certaine, place seule le triomphe du

---

(1) C'est un nom usuel pour les deux Kouang.

(2) La biographie de Lieou Ts'iuan, qui vivait à la fin du vᵉ siècle, se trouve dans le *Nan ts'i chou*, k. 37, pp. 1 v°-3 v°.

(3) La dernière phrase est peut-être mal traduite ; je ne connais pas de *tcheou* de Chen-kouang, et s'il y a eu un *tcheou* de Kouang, je n'ai pas trouvé d'indication sur un *tcheou* de Chen. Le nom de Tsiang a été porté par l'actuel Kouang-tcheou au Ho-nan, mais je ne sais si c'est de ce Tsiang qu'il est question ici. Voici le texte : 每有神光州部兵寇輒淚汗霑體．嶺南以爲常候．後廣州刺史劉悛表送出都．今應在故蔣州寺中．

(4) Cf. *B. E. F. E.-O*, III, 262, 269.

(5) *Leang chou*, k. 2, p. 3 v°. Le même texte se retrouve dans le *Nan che*, k. 6, p. 9 v°.

(6) Cf. Chavannes, dans *J. A.*, nov.-déc. 1903, pp. 530-531. Dans mon exemplaire du *Lo yang kia lan ki* (éd. du *Tsin tai pi chou*), le texte compte onze jours de route entre le Keou-tche (Kiu-tche, Kiu-li) et le Souen-tien (Tien-souen), au lieu des douze qu'indique la traduction de M. Chavannes.

(7) *B. E. F. E.-O.*, pp. 262, 270.

(8) *Nan che*, k. 78, p. 4 r°.

(9) *Leang chou*, k. 2, p. 8 r°; *Nan che*, k. 6, p. 11 v°.

Tchen-la à une date un peu plus basse, sous le règne d'Īçānasena (Içānavarman) (1) Dans aucun cas ces renseignements ne peuvent être en accord avec la vérité historique, puisque dès le règne de Bhavavarman, frère aîné et prédécesseur de Citrasena, l'épigraphie nous montre les rois du Cambodge historique en possession de la plus grande partie de l'ancien territoire du Fou-nan. Il est permis de se demander si le *T'ang houei yao* ne représente pas une tradition indépendante et plus exacte quand il dit (2) du Tchen-la que « dans la période 大同 *ta-t'ong* (535-545) des Leang, (le Tchen-la) réduisit pour la première fois le Fou-nan et occupa son territoire ». Ce renseignement, comme ceux des autres sources, remonterait au plus tôt à l'ambassade de 616 ou 617, puisque la capitale du pays est nommée dans le même texte Īçānapura. Comme les Chinois n'ont pas connu Bhavavarman, ce serait à Citrasena, le premier prince dont ils enregistraient le nom, qu'ils auraient rapporté fautivement la phrase sur la soumission du Fou-nan, de même que dans la *Nouvelle histoire des T'ang*, qui ne connaît plus Citrasena, c'est Īçānavarman qui devient le conquérant. Le *T'ang houei yao* nous aurait au contraire conservé la tradition dans sa forme primitive. Mais l'incertitude où nous sommes de la source à laquelle le *T'ang houei yao* a puisé n'autorise aucune conclusion définitive (3).

8° A propos de la dernière ambassade du Fou-nan sous les Leang, en 539 (4), j'ai publié une note supplémentaire à laquelle je me permets de renvoyer le lecteur (5); m'appuyant sur une leçon du *Nan che*, j'y propose d'appeler 曇寶 T'an-pao et non plus 雲寶 Yun-pao le bonze qui alla à cette date chercher au Fou-nan un cheveu du Buddha. Je signalais dans la même note le passage de la vie de Paramārtha où il est question de la mission chinoise qui reconduisit l'ambassade du Fou-nan et se rendit ensuite en Inde. M Chavannes a publié ce texte en même temps dans le *Journal asiatique* (6); il lit 張氾 Tchang Fan le nom de l'envoyé chinois que j'ai appelé 張汜 Tchang Sseu; l'une et l'autre formes sont en elles-mêmes possibles; j'ai suivi l'orthographe du *Tripiṭaka japonais*.

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 123-124 ; III, 272, 275, 300. Le texte de la *Nouvelle histoire des T'ang* ne pourrait se défendre qu'en attribuant à Içānavarman la soumission des derniers partisans des anciens princes du Fou-nan ; on sait en effet que le Fou-nan resta connu des Chinois jusque dans la première moitié du VIIe siècle. Mais la phrase du *Sin t'ang chou*, sauf pour le nom du conquérant, est la même que celle du *Souei chou*, et je crois bien qu'elle a la même origine.

(2) *T'ang houei yao*, k. 98, p. 13 v°.

(3) Le *T'ang houei yao* a été achevé en 961, et est antérieur par conséquent à la *Nouvelle histoire des T'ang*. Il donne beaucoup de renseignements qui manquent à l'*Ancienne histoire des T'ang*, et qu'il doit peut-être en partie à l'ouvrage perdu de Wei Chou ou à des portions perdues de l'*Ancienne histoire des T'ang*. Il faut noter en effet que le *T'ai p'ing yu lan* donne sur les Têtes blanches et sur le Ts'an-pan, qui apparaissent dans la notice sur le Fou-nan de la *Nouvelle histoire des T'ang*, des renseignements qui sont soi-disant tirés du *T'ang chou* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 274; *T'ai p'ing yu lan*, k. 786, p. 12 v°) ; or le *T'ai p'ing yu lan* est lui aussi antérieur à la *Nouvelle histoire des T'ang*, et il n'y a pas plus de paragraphe sur le Fou-nan que sur les Têtes blanches ou le Ts'an-pan dans l'*Ancienne histoire des T'ang* (pour un cas analogue, cf. *supra*, p. 324, n. 4). Peut-être aussi les histoires canoniques ont-elles emprunté leurs renseignements à un ouvrage sur le Tchen-la que nous ne connaissons que par les chapitres bibliographiques des deux *Histoires des T'ang*, le 眞臘國事 *Tchen la kouo che* (cf. *Kieou t'ang chou*, k. 46, p. 19 v°; *Sin t'ang chou*, k. 58, p. 13 v°).

(4) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 271.

(5) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 671-672.

(6) Cf. *J. A.*, nov.-déc. 1903, p. 532. M. Chavannes parle encore (p. 531) d'un texte du *Fo tsou t'ong ki* portant sur l'année 540; j'avais au même moment l'occasion de dire pourquoi je ne crois pas qu'on en puisse faire état (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 672).

9° Je n'ai parlé que des mentions chinoises du Fou-nan ; M. Aymonier signale, d'après le livre sur *Le Théâtre au Japon* de M. Bénazet, un texte japonais qui parle de ce pays [1]. Il est dit en effet dans le *Nihongi* qu'en 543 le roi coréen du 北濟 Paik-tjyei (chin. Pei-tsi ; jap. Kudara) envoya une ambassade au Japon « avec un présent de produits du Punam [*Fou-nan*] et deux esclaves » [2].

10° Je ne connaissais pas jusqu'ici d'ambassade du Fou-nan en Chine entre celle de 539 et celles des périodes *wou-tö* (618-626) et *tcheng-kouan* (627-649) dont parle la *Nouvelle histoire des T'ang*. Le *Tch'en chou* ou *Histoire des Tch'en* (557-589), compilé dans la première moitié du VIIe siècle par Yao Sseu-lien [3], nous permet de combler cette lacune. J'y relève dans les annales principales les passages suivants : — *a*/K. 2, p. 4 v° : La 3e année 永定 *yong-ting* (559), le 5e mois, « au jour 丙寅 *ping-yin*, le royaume de Fou-nan envoya une ambassade offrir en présent des produits du pays ». — *b*/K. 5, p. 3 r° : La 4e année 太建 *t'ai-kien* (572), le 3e mois, « au jour 乙丑 *yi-tch'eou*, les royaumes de Fou-nan et de Lin-yi (Champa) envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits du pays ». — *c*/K. 6, p. 5 r° : La 2e année 禎明 *tch'eng-ming* (588), « le 6e mois, au jour 戊戌 *meou-siu*, le royaume de Fou-nan envoya une ambassade offrir en présent des produits du pays ».

11° Le *Souei chou* actuel ne contient pas de notice sur le Fou-nan, et je n'ai rencontré dans les annales principales la mention d'aucune ambassade de ce pays. Cependant, j'ai parlé de textes qui disaient emprunter à un *Souei chou* leurs renseignements sur le Fou-nan [4]. La perte d'une partie des documents sur les pays du sud est en effet attestée par un passage du *Souei chou* actuel [5] : « Dans les années *ta-ye* (605-616), il y eut plus de dix royaumes des frontières du sud qui vinrent apporter le tribut ; mais beaucoup (des pièces) sur ces événement se sont perdues, et on n'en (peut plus) entendre parler. A présent, il n'y a plus de notices que sur quatre royaumes. »

12° On sait que les empereurs chinois désirèrent toujours avoir à leur cour des orchestres étrangers, et de nos jours encore les statuts de la dynastie actuelle prévoient des musiques de l'Asie centrale comme de l'Annam. De même, sous les Souei, la musique du Fou-nan fut connue en Chine, mais elle n'y eut aucun succès. Le *Souei chou* décrit l'organisation du bureau de la musique fixée au début de la période *k'ai-houang* (581-600) ; il y a sept grands orchestres chinois et étrangers, puis divers musiciens de Kachgar, de Corée, du Japon et, au milieu d'eux, du Fou-nan [6]. Le texte le plus complet que nous ayons à ce sujet est celui du *T'ang houei yao* [7] : « Pour ce qui est de la musique des deux royaumes du Fou-nan et du T'ien-tchou (Inde), au temps des Souei on employa sous toutes ses formes (la musique de) l'Inde ; elle fut classée au bureau de la musique [8] ; on n'employa pas celle du Fou-nan. C'est que

---

[1] Aymonier, *Le Cambodge*, III, 394 ; Bénazet, *Le Théâtre au Japon*, p. 61.

[2] *Nihongi*, trad. Aston, t. II, p. 48. Je ne sais si les Japonais donnent un commentaire un peu copieux de ce nom. La note de M. Aston est inexacte. Je n'ai pas la traduction du Dr Florenz.

[3] Yao Sseu-lien est aussi le compilateur de l'*Histoire des Leang* ; cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 262.

[4] Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 283.

[5] *Souei chou*, k. 82, p. 1 r°.

[6] *Souei chou*, k. 15, p. 15 r°.

[7] *T'ang houei yao*, k. 33, p. 25 v°. On retrouve à peu près le même texte dans le *Kieou t'ang chou*, k. 29, p. 4 v°. La musique du Fou-nan est encore nommée dans le *Sin t'ang chou*, k. 22, p. 3 r°.

[8] Les musiciens de l'Inde formaient l'un des sept grands orchestres dont parle le *Souei chou* (k. 15, p. 15 r° ; cf. *Sin t'ang chou*, k. 29, p. 5 r°). Les Hindous étaient en même temps

lorsque l'empereur Yang pacifia le Lin-yi (1), il s'empara d'artistes du Fou-nan; mais leurs 匏 *p'ao* (2) et leurs 琴 *k'in* (3) étaient grossiers, et on ne put les utiliser; on se borna à transcrire les paroles (de leurs chants) sur des airs du T'ien-tchou (Inde). » A côté des musiciens proprement dits, il y avait les danseurs. « Pour ce qui est des danses du Fou-nan, dit le *Sin t'ang chou*, (elles s'exécutent avec) deux hommes qui se revêtent de 朝霞 *tch'ao-hia* (4) et (portent) des souliers en peau rouge (5). »

13° Dans mon premier article sur le Fou-nan, je n'avais pu citer aucun texte de l'*Ancienne histoire des T'ang* concernant la venue d'ambassades du Fou-nan en Chine dans la première moitié du VIIe siècle (6). J'ai rencontré depuis une indication à ce sujet, perdue dans le tableau des divisions administratives des provinces chinoises. A propos du nom de commanderie du Fou-nan donné en 742 à une circonscription du Kouang-si, le *Kieou t'ang chou* fait observer que ce n'est pas là le royaume de Fou-nan dont le souverain a envoyé une ambassade en Chine pendant la période *tcheng-kouan* (627-649) (7).

14° Il y a dans le *Ts'ö fou yuan kouei* un texte assez étrange, et dont je n'ai trouvé trace nulle part ailleurs : « La 17e année *tcheng-kouan* (642) de T'ai-tsong, le roi du Lin-yi envoya un ambassadeur dire qu'il était attaqué par le Fou-nan et demander qu'une armée le secourût. T'ai-tsong dit : « Quand sur les montagnes il y a des fauves, on n'y cueille » pas le 藜藿 *li-houo* (8). Ton royaume est voisin du mien. Comment le Fou-nan oserait-il

---

très appréciés comme jongleurs. De l'ancienne fortune de la musique hindoue, il ne subsiste plus guère de trace que dans les titres des airs du 羯鼓錄 *Kie kou lou* (sur cet ouvrage, cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, 1re éd., p. 113).

(1) Il s'agit de la campagne menée au Champa en 605 non par l'empereur Yang lui-même, mais par son général Lieou Fang; cf. *supra*, p. 187.

(2) *P'ao* signifie proprement « calebasse ». C'est, dit le P. Couvreur (*Dictionnaire classique de la langue chinoise*, p. 102), un « petit orgue à bouche dont les tuyaux sont implantés dans une coupelle qui a la forme d'une calebasse ».

(3) Le *k'in* est en Chine une sorte de guitare à cinq ou sept cordes.

(4) *Hia* désigne au propre la couleur rose que prend parfois le ciel à l'aube ou au crépuscule; *tchao-hia* signifie donc « rose d'aurore »; l'expression se trouve déjà dans les *Elégies de Tch'ou*. Il semble que vers le temps des Souei et des T'ang ce terme ait été appliqué à une étoffe spéciale, sans doute à raison de sa couleur; on le trouve entre autres à propos du Champa (*Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 ro) et du 陀洹 To-yuan (*ibid.*, p. 3 ro).

(5) *Sin t'ang chou*, k. 22, p. 3 vo; cf. *Kieou t'ang chou*, k. 29, p. 5 ro.

(6) Je m'étonnais en note de ce silence (*B. E. F. E.-O.*, III, 295), ce qui m'a valu la remarque suivante de M. Aymonier (*J. A.*, sept-oct. 1903, p. 341): « En note, il [*M. Pelliot*] semble trouver étrange de ne voir ces ambassades indiquées que dans la *Nouvelle histoire des T'ang*. Il oublierait donc que, seule, cette tardive compilation lui a donné deux des trois textes sur lesquels il s'appuie, lui a même donné le seul de ces passages qui ait un caractère réellement positif, celui qui concerne les deux villes de To-mou et de Na-fou-na. A moi, il semble que la *Nouvelle histoire des T'ang* doit avoir égale autorité, en ce qui concerne les deux sortes, pour ou contre, d'arguments qu'elle fournit à cette discussion. » Je ne puis qu'approuver les principes de critique historique que professe en l'occasion M. Aymonier, mais il se fût épargné la peine de les énoncer s'il avait lu ma note jusqu'au bout. Après avoir parlé du silence du *Kieou t'ang chou* et des annales principales du *Sin t'ang chou*, j'ajoutais : « Mais ce ne sont pas là, je crois, des arguments suffisants pour pouvoir écarter le témoignage de la *Nouvelle histoire des T'ang* »; c'est à peu près le contraire de l'opinion que me prête M. Aymonier.

(7) *Kieou t'ang chou*, k. 41, p. 38 ro; cf. *supra*, p. 189, n. 2.

(8) Le *li-houo* doit être le *Chenopodium album* (cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, II, p. 261); on en mangeait les jeunes pousses.

» t'opprimer ? C'est là appréhension de ta part, mais en réalité il n'y aura pas d'affaires. » Quand il vint plus tard d'autres ambassades, il leur fut toujours parlé comme (l'avait fait) T'ai-tsong (1). » Si ce texte est authentique, on ne peut l'interpréter que comme s'appliquant non plus à l'ancien Fou-nan à peu près anéanti, mais au Tchen-la.

15° Voici quelques renseignements sur deux ouvrages que j'ai cités dans mon article sur le Fou-nan sans en pouvoir indiquer les auteurs (2) : Le 吳歷 *Wou li* est l'œuvre de 胡沖 Hou Tch'ong et comprenait six chapitres ; il n'est pas indiqué dans la section bibliographique du *Souei chou*, mais est nommé par les *Histoires des T'ang* (3). Le 梁四公子傳 *Leang kong tseu tchouan* a pour auteur le célèbre homme d'état 張說 Tchang Yue (667-730) ; le passage que j'ai cité ne se trouve pas dans les portions de l'ouvrage incorporées au 說郛 *Chouo feou* (section 113) (4).

Ces quelques renseignements nouveaux sont assez pauvres ; aucun d'eux n'est de nature à modifier les conclusions que M. Aymonier ou moi-même avons déduites antérieurement des textes chinois sur le Fou-nan. Nous sommes d'accord sur la situation du pays (5), mais aboutissons à des opinions assez différentes sur la façon dont le Fou-nan est devenu le Tchen-la. M. Aymonier estime que mon article n'a fait que fortifier ses théories ; c'est à charge de revanche, et je suis heureux de pouvoir invoquer en faveur de mon explication un passage de son dernier travail sur l'histoire du Cambodge (6) ; M. Aymonier parle des textes chinois qui font conquérir le Fou-nan par le Tchen-la, et il ajoute : « On pourrait les interpréter par une supposition très vraisemblable : que le Tchin-la du début n'était qu'une partie de cet ancien Fou-nan qu'il soumit ensuite en lui passant son nom comme la Gaule presque tout entière est devenue la France par suite de l'extension du pouvoir des rois capétiens. » Ainsi M. Aymonier admet l'existence d'un grand Fou-nan à part du Tchen-la, ou plutôt dont le Tchen-la n'était primitivement qu'une portion, avec un nom spécial et une existence autonome ; je n'ai pas dit autre chose.

J'avais fait observer dans une note que M. Aymonier ne donnait pas toujours des références suffisantes. M. Aymonier répondait dans le *Journal asiatique* (sept.-oct. 1903, p. 334) que le troisième volume de son *Cambodge* me donnerait à ce point de vue ample satisfaction ; je dois avouer que j'ai éprouvé au contraire une forte déconvenue. Sauf en matière d'épigraphie cambodgienne, M. Aymonier travaille de seconde main ; souvent même, pour les informations tirées des auteurs hindous, musulmans, malais, tibétains, il s'est borné à copier les citations qu'en donnait Garnier, sans recourir aux ouvrages originaux ; il importe donc au plus haut point que le lecteur soit mis en mesure de suivre à la piste chaque information. Ce n'est pas lui faciliter la tâche que de mettre comme toute référence au bas d'une page (p. 400) « Garnier, d'après Turnour et Hardy » ou (p. 386) « Stanislas Julien, Pauthier et Fr. Garnier ».

---

(1) *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 999, p. 14 r°. Il n'est fait mention d'une ambassade du Lin-yi en 642 ou dans les années voisines ni dans les annales principales, ni dans les notices sur les pays étrangers des deux *Histoires des T'ang*.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 283.

(3) *Kieou t'ang chou*, k. 46, p. 13 r° ; *Sin t'ang chou*, k. 58, p. 3 v°. Cf. aussi le 隋經籍志考證 *Souei king tsi tche k'ao tcheng* de Tchang Tsong-yuan (k. 3, p. 11 v°).

(4) Sur Tchang Yue, cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n° 134. Les petites œuvres de Tchang Yue (préfaces, mémoriaux, inscriptions, etc.) ont été éditées au Wou-ying-tien en 25 k. Cf. aussi Schlegel, dans *T'oung pao*, III, 125. Pour une citation de l'ouvrage, sous le nom de Tchang Yue, dans la littérature bouddhique, cf. *Tripit. jap.*, 露, VIII, p. 92.

(5) L'identification géographique du Fou-nan au Cambodge a été établie pour la première fois par Francis Garnier, et je l'ai toujours acceptée (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 124).

(6) *Le Cambodge*, III, 367.

M. Aymonier est la première victime de son système, car s'il se fût reporté aux articles de M. S. Lévi au lieu de le comprendre (p. 443) dans un « Oldenberg, James Darmesteter, Sylvain Lévi, etc. », il n'eût vraisemblablement pas rangé l'auteur des *Notes sur les Indo-Scythes* parmi les savants qui font partir l'ère çaka « du sacre et non de la mort de Kaniṣka ». C'est prendre la responsabilité d'une grosse erreur que de parler sans référence d'un « Guṇavarman, prince de Kubhā, en Kachemire », surtout quand c'est Ki-pin qui est rendu à la fois par Kubhā (rivière de Caboul) et Cachemire, et qu'on place ailleurs (p. 382) le Ki-pin en Sogdiane. Selon M. Aymonier (p. 392), les historiens des Leang prétendent que « les femmes du Fou-nan ne » se couvrent, dit-on, que la tête ; ce qui est d'autant plus étonnant, font-ils remarquer avec » naïveté, que la tête n'a jamais passé pour une partie honteuse, tandis que ce que les femmes » du Fou-nan laissent voir a toujours semblé aux autres peuples devoir être caché. » Or rien de ces ingénieuses réflexions ne se trouve dans l'*Histoire des Leang* (1), et ne doit même se trouver, je crois, dans un texte chinois, puisque c'est un contresens de comprendre que les femmes du Fou-nan ne se couvraient que la tête ; elles portaient en réalité, selon la tradition chinoise, une sorte de sac avec un trou par où passait la tête. Mais à qui imputer cette erreur, sinon à M. Aymonier, puisqu'il ne dit pas d'où elle lui vient ? Je pourrais multiplier ces exemples ; en voici un où je suis en cause ; il s'agit du nom chinois du Cambodge, Tchen-la. « M. Pelliot, dit M. Aymonier (p. 425), propose d'y voir peut-être Kanla, Kanda, s'appuyant sur ce fait que Kam-put-chi, transcription chinoise du nom officiel du même pays est devenue Tong-pou-tchai (2) au XVIIe siècle. » Si M. Aymonier renvoyait à un texte précis, je me sentirais plus libre, parlant de moi-même, pour trouver étrange ce raisonnement où j'ai l'air de jouer aux propos interrompus. Mais ai-je rien dit de pareil ? Je ne crois pas avoir jamais lu Kanda ou Kanla le nom du Tchen-la (3). A la phrase suivante, nous apprenons avec surprise que le Cambodge a été aussi appelé Kieou-tchen ; le Kieou-tchen se trouvait en réalité sur la côte d'Annam ; mais ici M. Aymonier dit où il a puisé, et personne ne songera à lui imputer une erreur qui est le fait d'Imbault-Huart.

Cette insuffisance de l' « appareil critique » se manifeste surtout quand M. Aymonier tente de reconstituer la carte ancienne de l'Indochine d'après les documents chinois. On se rappelle que dans un travail précédent M. Aymonier identifiait au Fou-nan les pays de Ko-lo, de P'o-li, de de Lo-tch'a, de Lang-ya sieou, de Kan-t'o-li ; son dernier volume sur le Cambodge y ajoute encore le Ko-lo-chö-fen. J'avais montré dans mon premier article que les arguments mis en avant pour ces identifications provenaient souvent de méprises ou de contresens, mais j'avais cru inutile d'entamer une discussion en règle pour des hypothèses que je croyais faites en passant et qui ne me paraissaient avoir aucune chance de succès. Mais M. Aymonier insiste, et paraît regretter dans sa réponse que je « passe sous silence le Lo-tsa et le Kan-to-li » ; j'aurais mauvaise grâce à ne pas me rendre à son invitation, et puisque aussi bien il a exposé plus complètement ses théories dans son *Cambodge* que dans son article sur le Fou-nan, je ne demande pas mieux que de lui dire ce que je pense de chacun de ses rapprochements.

M. Aymonier semble se représenter l'Indochine, quelques siècles avant le début de notre ère, comme ayant un fonds de tribus aborigènes, les Kha ou les Kouei actuels, puis des Chams,

---

(1) Pour les textes du *Leang chou* concernant le Fou-nan, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 262-272.

(2) Sur ce nom de Tong-p'ou-tch'ai, je ne puis que renvoyer à ce que j'ai dit dans le *B. E. F. E.-O.*, II, 126-127 ; la théorie récemment proposée par M. Gerini (*Asiat. Quart. Rev.*, avril 1904, p. 371) ne me paraît pas acceptable. C'est ce même nom de Tong-p'ou-tch'ai qu'il faut retrouver dans le « Pou-se oriental » dont M. Aymonier parle (p. 759) d'après Rémusat.

(3) M. Aymonier (p. 388) rapproche encore de Tchen-la le nom de Tchou Tchan-t'an qui apparaît dans les textes sur le Fou-nan (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 252-253) ; c'est une hypothèse gratuite et sans vraisemblance.

des Khmèrs et des Môn ; les Birmans, les Thaï et les Annamites ne descendirent en Indochine qu'à « des époques relativement récentes et comprises, en tout cas, dans ce qu'on peut appeler à la rigueur la période historique » (p. 341). « Si obscure et peu établie que soit encore, faute de renseignements et de documents suffisants, la parenté linguistique des races primitives de la presqu'île transgangétique, on sait déjà que la plupart de leurs dialectes, et spécialement ceux de ces trois nations qui furent les Khmers, les Mons et les Chames, appartiennent à une famille que plusieurs auteurs appellent actuellement le groupe Mon-Annam » (p. 342). Les Chams essaimaient sur les côtes depuis Canton jusqu'au golfe de Siam et au Grand Lac (pp. 352, 362, 366, 378). Les Khmèrs occupaient la région à l'ouest des Chams ; les Môn étaient au Pégou et au Tenasserim. Toutefois les peuples du nord continuaient à se déplacer vers le sud. « Vers les débuts de l'ère chrétienne, les Kiao-tchi (a. Giao-chi), ancêtres des Annamites actuels, partis des contrées situées au sud du Fleuve Bleu, avaient déjà, en leur lente migration, atteint ce delta du Fleuve Rouge que nous appelons aujourd'hui Tonkin » (p. 361). De même, et plus tôt qu'on ne le croit généralement, les Thaï s'étaient répandus en Indochine [1]. « Même leur organisation en principautés dans cette région doit remonter très loin. Les anciens auteurs chinois constatent... que le Youe-tchang (le Laos) offrit des faisans blancs, en la première année de notre ère » (p. 676).

Faute d'autres données, il faut bien admettre qu'on classe les populations de l'Indochine au point de vue linguistique, qui n'est pas à proprement parler le point de vue ethnique. Mais de quel droit ranger sans observation les Chams dans le groupe Môn-Annam, puisque leur vocabulaire est principalement malais [2] ? Pourquoi aussi faire aller les Chams jusqu'à Canton, quand aucun document ne nous les montre au nord du Quảng-bình dans le haut Annam ? Et si on doit rattacher, comme il semble, l'annamite au même groupe linguistique que le khmèr et le môn, y a-t-il des raisons suffisantes pour faire descendre les Annamites des contrées au sud du Fleuve Bleu quand leurs cousins, les Môn et les Khmèrs, ne nous apparaissent que dans l'Indochine

---

(1) « Il est aussi permis, dit M. Aymonier (p. 674), de supposer que, outre les groupes indo-chinois actuels de la famille, il existe encore dans les provinces méridionales de la Chine de nombreuses peuplades Taïs ayant résisté jusqu'à ce jour à l'assimilation ou conservé tout au moins la plupart de leurs caractères distinctifs. » M. Aymonier formule à nouveau cette « hypothèse » à la p. 677. Oublie-t-il donc tout ce qui a été publié depuis vingt ans sur les Thaï de Chine ?

(2) M. Aymonier paraît en outre admettre la présence en malais de certains mots purement cambodgiens (p. 683) ; mais l'exemple cité est particulièrement mal choisi : le malais *pertāma*, javanais *pratama*, est certainement le sanscrit *prathama*. Enfin M. Aymonier propose une autre répartition linguistique de l'Indochine continentale « en deux grandes familles où le mot « dieu, divinité, sacré » tiendrait du *braḥ* des Cambodgiens chez les uns et du *yāṅ* des Chames chez les autres » (p. 345). Il semble qu'il voie là une subdivision du groupe môn-annam, mais le mot *yāṅ* paraît propre aux langues malayo-polynésiennes (cf. Blagden, dans *J. R. A. S.*, 1902, p. 676). Quand à *braḥ*, M. Aymonier (p. 446) maintient malgré M. Barth, — dont la critique est d'ailleurs aussi juste au point de vue cambodgien que sanscrit, — un rapprochement avec *brahman* dont on ne voit pas l'intérêt s'il n'a pas pour but de donner l'étymologie du mot ; et ce mot d'emprunt caractériserait d'autant plus mal un groupe linguistique qu'il se retrouve d'un bout à l'autre de l'Indochine dans des langues de famille différente. Pour M. Aymonier, (p. 676), ce sont les Pégouans, apparentés linguistiquement aux Khmèrs, qui auraient donné ce mot *braḥ* aux Birmans et aux Siamois, mais cela n'explique pas comment le mot se retrouve dans les Indes néerlandaises. De plus, s'il est vraisemblable que *braḥ* existe en môn, encore faudrait-il l'établir ; je n'ai pas trouvé le mot dans les vocabulaires de Haswell et Stevens, et un Birman vivant à Hanoi, et qui parle môn, a paru l'ignorer. Enfin l'annamite, faisant également partie de la famille môn-annam, est-il du groupe *braḥ* ou du groupe *yāṅ* ?

méridionale [1]? Enfin le Yue-chang [2] n'était ni le Laos, ni un pays thai, mais vraisemblablement une région du moyen Annam.

Ces populations chames, khmères et pégouanes furent, selon M. Aymonier, hindouisées de très bonne heure. « Les faits historiques d'ordre général remontent... fort au-delà des dates où les consignent, accidentellement, les historiens. On peut donc supposer que, bien des siècles avant le Romain Hipalus et même avant que les relations maritimes n'eussent pris ce développement sensible et reconnu que l'on fait remonter à sept ou huit cents ans avant notre ère, les navigateurs de ces grands et puissants empires de l'Asie occidentale, qui se trouvaient en possession de civilisations aussi vieilles que raffinées, s'étaient déjà confiés à l'océan Indien, si clément d'ordinaire, et avaient su utiliser la régularité de ses moussons. Qu'importait à ces marchands avides de produits précieux, d'aromates ou d'épices, que l'histoire n'existât pas encore, ou se tût, ou ne fit que de très vagues allusions, soit à leurs expéditions, soit à ces contrées lointaines où les poussait l'amour du lucre ? Chaldéens, Egyptiens, Juifs et Iduméens, Persans et Arabes antéislamiques d'un côté, Indiens et, plus encore, Chinois de l'autre, voguaient réciproquement d'une extrémité à l'autre de l'Asie, de la mer Jaune au golfe Persique » (p. 348). Si j'ai cité ce passage tout au long, c'est qu'il est à la fois l'énoncé et la démonstration de la théorie de M. Aymonier. A l'appui de cette correction de quelque mille ans aux dates généralement admises, on n'apporte pas un semblant de preuve, pas une ombre d'argument. « Ce n'est qu'au IIIe siècle avant notre ère, continue M. Aymonier (p. 350), que remonte, il est vrai, le plus ancien monument que nous avons découvert en Indo-Chine et qui est en sanscrit pur et classique, mais l'œuvre lente de colonisation et de civilisation qui précéda cet éclatant témoignage de la culture indienne, pouvait avoir commencé depuis huit ou dix siècles, davantage peut-être, et avait dû atteindre déjà un plein épanouissement dès le IVe siècle avant Jésus-Christ. » Faut-il rappeler que les seuls témoignages un peu précis que nous ayons sur l'hindouisation de l'Indochine orientale nous amènent à placer la venue des civilisateurs au Ier siècle de notre ère? M. Aymonier invoque la propagande bouddhique. Après le concile de Pâtaliputra, au IIIe siècle avant notre ère, des apôtres vinrent prêcher la foi dans la Terre de l'Or. « Tarânâtha, le compilateur de l'histoire du Bouddhisme, constate que les sections de l'Assemblée qui débutaient à cette époque, c'est-à-dire au temps du grand roi indien As'oka, progressèrent en nombre en ces pays que l'auteur tibétain appelle Koki. Ces « auditeurs », dit-il, pratiquaient la nouvelle religion sous sa forme la plus simple et la plus primitive. Cet état de choses dura jusqu'au moment de l'apparition de Vasoubandhou, aux environs de notre ère. Alors, des disciples de ce maître célèbre convertirent ces contrées de l'Indo-Chine aux doctrines de l'Ecole du Mahâyâna » (p. 351). En note, M. Aymonier remarque que Vasubandhu ne vivait que vers notre VIe siècle. Mais nous ne savons pas en réalité à quelle époque des missions bouddhiques sont venues en Indochine ; le concile de Pâṭaliputra est probablement légendaire et ne saurait servir de point de départ à une argumentation [3].

---

[1] Le rapprochement éventuel entre le nom des Môn et celui des Man du Tonkin (p. 341), en l'absence de tout indice à l'appui, ne méritait même pas d'être formulé.

[2] Il faut prononcer Yue-chang, non Yue-tchang, et c'est par un rapprochement erroné entre Yue-chang et 南掌 Nan-tchang (Luang Prabang) qu'on a mis le Yue-chang au Laos.

[3] Cf. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Huet, II, 304 ss., notamment p. 316 : « A l'exception peut-être de l'histoire de cette mission [*de Mahendra*] à Ceylan, tous les récits relatifs à des conversions faites par des Sthaviras légendaires, sont évidemment des contes, et il est difficile de se représenter des faits historiques, qui auraient pu donner naissance à de pareils récits. Ils n'ont rien de commun avec l'histoire réelle, sauf en ceci que ce fut un état de choses réel, postérieur de quelques siècles aux évènements supposés, qui donna occasion à l'invention de pareilles historiettes. » Les théories trop absolues de M. Aymonier

Pour ce qui est du passage de Târanâtha, je ne vois pas en quoi il appuie la théorie de M. Aymonier. Târanâtha écrivait au début du XVIIe siècle, et pour l'époque d'Açoka sa compilation n'est pas une autorité. Quant à faire dire à ce mahâyâniste que les « auditeurs », c'est-à-dire les çrâvakas, autrement dit les fidèles du Hînayâna, « pratiquent le bouddhisme sous sa forme la plus simple et la plus primitive », c'est pure méprise de M. Aymonier qui cite Târanâtha d'après le *Voyage d'exploration en Indochine* (I, 113) sans se reporter à la traduction de Schiefner, et qui a attribué à l'auteur tibétain, en la modifiant d'ailleurs, une note explicative de Garnier. C'est erreur du même ordre de croire que Târanâtha fait vivre Vasubandhu au début de notre ère ; Francis Garnier avait ajouté entre parenthèses ce synchronisme inexact, et M. Aymonier l'a fait entrer dans le texte. Quand bien même ces fautes auraient été évitées, il n'en resterait pas moins qu'aucun texte ni aucun fait connu ne nous autorise à reculer l'hindouisation de l'Indochine aux dates lointaines que propose M. Aymonier.

Il est non moins erroné de faire remonter si haut l'action chinoise en Indochine. « Profitant, eux aussi, de la périodicité des moussons, ces hommes du Nord voguaient, dès les siècles reculés antérieurs à notre ère, sur de grandes jonques embarquant des centaines d'hommes, et ils purent, doit-on supposer, introduire en Indo-Chine certaines industries, telles que le travail du fer, celui des métaux précieux, ou même encore le tissage de la soie. Puis, à partir du IIIe siècle avant J.-C., les Tsin, réels fondateurs de la puissance chinoise, ayant donné à l'empire ses limites à peu près définitives, songèrent à une sorte de domination universelle et imprimèrent aux relations, devenues plus actives, un caractère de conquête et d'étude des pays voisins qui permit aux annalistes officiels de recueillir plus systématiquement ces notions qui constituent, si imparfaites qu'elles soient, le plus ancien bagage historique et géographique que nous puissions consulter sur l'Indo-Chine » (p. 357). « Les anciens auteurs chinois constatent que (les dynasties de) Tsin et Han « soumirent le monde entier, que des présents » surprenants leur furent apportés » (p. 676). « A l'époque de la première conquête de Tsin, IIIe siècle avant notre ère, le Lin-y était déjà un Etat fortement constitué, s'étendant au Sud-Ouest jusqu'au Grand Lac, s'il faut en croire le livre chinois appelé *Pien i tien* » (p. 378). « L'empereur Hiao-wou-ti... reprit au midi et dépassa même les conquêtes de Tsin. Entre 125 et 110, ses armées couvrirent presque entièrement la presqu'île indo-chinoise qui devint, pendant quelque temps et à divers degrés, tributaire de la Chine » (p. 378). Les grandes traversées des « hommes du Nord » aux « siècles reculés antérieurs à notre ère » relèvent du roman et non de l'histoire ; je n'ai pas à en parler ici [1]. Pour ce qui est des conquêtes

---

sur les rôles respectifs du brahmanisme et du bouddhisme en Indochine (p. 449) lui ont fait commettre un autre erreur : en 484, le roi du Fou-nan envoie en Chine un prêtre du nom de Nâgasena, et malgré une traduction inexacte de son lettré, Francis Garnier avait supposé qu'il s'agissait d'un moine bouddhiste ; M. Aymonier (p. 409) veut que ce soit au contraire un brahmane ; mais c'est Garnier qui a raison (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 257).

(1) M. Aymonier retrouve dans les bas-reliefs d'Angkor Vat une trace de cette ancienne venue des Chinois au Cambodge (p. 247). « Un sujet étrange et d'un caractère tout spécial, dit-il, est l'échouage, très bien sculpté, d'une grande jonque chinoise qui se crève à demi renversée sur un rocher. Le patron et les hommes de l'équipage se reconnaissent à leurs traits et à leurs cheveux nattés retombant le long de l'échine. Cet épisode semble se rapporter à de vieilles traditions ou légendes locales sur les premiers Chinois venus dans le pays à une époque très reculée. » Si les gens de l'équipage ont une natte dans le dos, ce ne peuvent guère être des Chinois, car les Chinois n'ont commencé à porter la tresse qu'au XVIIe siècle. M. Aymonier ne parle d'ailleurs pas d'après des souvenirs personnels, mais copie un passage de Moura (*Le Royaume du Cambodge*, II, 316) ; il ajoute seulement au texte primitif que cette scène d'échouage est « très bien sculptée ». Cette épithète devrait-elle s'expliquer par une confusion momentanée entre le panneau décrit par Moura et ce beau bas-relief du Boro-Boudour, de sujet identique, qui est devenu par mégarde (p. 325) un bas-relief d'Angkor Vat ?

des Ts'in et des Han, je ne pense pas que M. Aymonier attache grande importance au terme de « monde entier », dont il faudrait savoir au surplus quel original chinois il traduit. Mais ce qui est bien certain, c'est que les conquêtes des Ts'in et des Han ne se sont jamais étendues au-delà du haut Annam, et que si les pays du golfe de Siam furent « tributaires » de la Chine, c'est au même titre que plus tard l'Inde ou Bagdad. Il n'y a pas de « livre chinois appelé *Pien i tien* », et dans la section *Pien yi tien* du grand recueil d'extraits intitulé *T'ou chou tsi tch'eng*, comme partout ailleurs du reste, il ne se trouve aucun texte qui fasse aller le Lin-yi jusqu'au Grand Lac, ou qui même nomme au temps des Ts'in un état de Lin-yi.

C'est en effet tout à fait gratuitement que M. Aymonier suppose un grand Lin-yi antérieur à notre ère. Non seulement ce Lin-yi se serait étendu jusqu'au Grand Lac, mais « d'après les vagues traditions locales..., il aurait même eu, à des époques plus reculées, une étendue beaucoup plus considérable, et il aurait été déjà le foyer d'une civilisation avancée alors que le Cambodge et l'Annam n'étaient que de petits Etats » (p. 378). Les Chams furent les premiers occupants du pays de « Kouk Telok », le Calippe de la Table de Peutinger[1], le Co-luc des Annamites, le Ko-lo des Chinois au IIe siècle avant notre ère, le Gockelock de Van Wusthof, autrement dit Phnom Penh (pp. 353, 378-379, 770). Les Khmèrs venus du nord-ouest les chassèrent du bassin du moyen Mékong, mais le Champa continua jusque dans le cours du IIIe siècle de notre ère à tenir le delta du fleuve (pp. 369, 389)[2]. Depuis les campagnes de Hiao-wou-ti dans la seconde moitié du premier siècle avant notre ère, l'Indochine jusqu'au Grand Lac était soumise à la Chine ; cependant peut-être le Fou-nan avait-il conservé ses rois indigènes, car nous connaissons le nom de certains d'entre eux dans les premiers siècles de notre ère (p. 381). Vers le IIIe siècle, le Lin-yi et le Fou-nan semblent avoir fait partie d'un grand empire de P'o-li ou Ba-loi s'étendant du golfe du Tonkin jusqu'au Siam (pp. 371, 385, 388). Ce P'o-li répond d'ailleurs plus particulièrement au Fou-nan, et vraisemblablement à la région de Kampot ; le nom de Baria en est peut-être également un vestige (pp. 371, 373). Enfin, au Lin-yi, en 137, « Kiu-lien, chef indigène, fils de Kung-tsao, se souleva et fit assassiner l'officier chinois chargé de gouverner le pays au nom de l'empereur. Plusieurs sinologues fixent cet évènement à l'an 263. La méprise tient à ce qu'il y eut sans doute deux chefs ou rois à qui les Chinois donnèrent ce nom ou plutôt ce titre de Kiu-lien » (p. 380). « Cet affranchissement du Lin-y, constituant un Etat tampon entre la Chine et le Fou-nan, dut libérer définitivement ce dernier pays » (p. 380).

Toutes ces affirmations ne constituent qu'une longue chaîne d'erreurs. Que Calippe soit Phnom Penh, c'est là une question que, faute d'une édition de la *Tabula Peutingeriana*, je ne suis pas en mesure de discuter ; mais retrouver phonétiquement dans Calippe « Kouk Telok » (Kôk Tlok) (p. 353), c'est un rapprochement d'autant plus hardi que le nom de Kôk Tlok n'a peut-être

---

(1) M. Aymonier parle à la p. 378 du « Calippe de Ptolémée » ; est-il sûr que Ptolémée nomme Calippe ? Quand d'autre part, à la p. 353, il met Cattigara et le pays des Thinae ou Sinae à Saïgon sur la foi de Klaproth, il ne paraît pas se douter que la géographie ptoléméenne a été depuis 1826 l'objet d'études nouvelles, et qu'on est unanime à chercher les Thinae beaucoup plus au nord.

(2) J'ai présenté ici la théorie de M. Aymonier sous sa forme la moins invraisemblable ; mais à la p. 389, M. Aymonier reproduit, en lui donnant son approbation, une opinion de Garnier selon laquelle une ville du Lin-yi assiégée au IIIe siècle par les Chinois serait « entre Phnom Penh et l'entrée du lac ». M. Aymonier disait récemment (*J. A.*, sept.-oct. 1903, p. 341) que mes hypothèses sur l'histoire du Fou-nan forceraient à chercher ce pays « sous terre ou dans les airs » ; laquelle de ces deux solutions désire-t-il qu'on adopte pour son Fou-nan ayant sa capitale « entre Phnom Penh et Sambaur » (p. 368), lorsqu'il met précisément le Lin-yi au même endroit ?

jamais eu d'application réelle (1). J'ai déjà eu l'occasion de dire que Co-lurc était un *idolum libri* et qu'il n'y avait jamais eu de pays de ce nom (2). Le Gockelock de Van Wusthof désigne une localité très précise, connue au XVIIe siècle, et n'a certainement rien à voir avec Kôk Tlok, ancien nom mythique de tout le Cambodge; l'explication de Doudart de Lagrée par l'Ile de la Courge, Koḥ Khlôk, est autrement satisfaisante. Reste Ko-lo, qui aurait été connu au temps des Han (206 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.), et dont au IIe siècle avant notre ère le roi se serait appelé « Chi-lo-po-lo... de son nom de famille, et Mi-chi-po-lo... de son nom personnel » (p. 379) (3). Mais ce Ko-lo est le Ko-lo ou Ko-lo-fou-cha-lo dont j'ai eu l'occasion de parler déjà au cours de ce travail; c'est lui sans doute que M. Aymonier cherche encore du côté du golfe du Bengale quand il y met « des Ko-lo, ou Kia-lo, ou Ho-lo (a. Hô-loc ?), noms que suivent diverses syllabes » (p. 429). Malgré le passage imprécis qui veut qu'on ait « entendu parler de ce pays au temps des Han », il n'apparaît en fait qu'à l'époque des T'ang. C'est dans la première moitié de la dynastie T'ang ou au plus tôt au temps des Souei que régnait le roi dont le nom est mal coupé par l'historien chinois; par inadvertance, d'Hervey de Saint-Denys en a transcrit le second caractère *lo* au lieu de *ti*, mais l'ensemble répond de toute évidence, comme d'autres sinologues l'ont déjà reconnu, à Çrī Parameçvara. Le pays de Ko-lo ou Ko-lo-fou-cha-lo n'est ni Kôk Tlok, ni le Cambodge; il se trouvait certainement sur la péninsule malaise; j'ai proposé plus haut de l'identifier à Kedah (4). Les guerres de Hiao-wou-ti ont été retracées de main de maître par M. Chavannes dans l'introduction de son Sseu-ma Ts'ien; on y verra que jamais les armées des Han n'atteignirent le bassin du moyen ou du bas Mékong (5). Aucun texte ne nous autorise à croire que le royaume cham se soit jamais étendu jusqu'au Grand Lac, et si on fait état ici de vagues traditions indigènes, il n'y a pas de raison pour maintenir cette occupation jusque dans le cours du IIIe siècle; le texte concernant la ville assiégée du Lin-yi qui serait près des bords du Mékong porte non pas sur le IIIe siècle, mais sur le milieu du Ve, et il ne s'y agit pas du Mékong, mais d'un point de la côte d'Annam (6). L'existence d'un empire de

(1) Kouk Telok, que M. Aymonier, s'il était fidèle aux principes de transcription qu'il énonce p. 345, devrait transcrire Gok Dlak, signifie mot-à-mot « Terre de l'arbre Tlok »; dans le système suivi par l'Ecole française, il faut Kôk Tlok. Il n'y a pas de raison pour confondre, comme le fait M. Aymonier, le *kôk* de Kôk Tlok avec celui qu'il écrit *kouk* ou *gūk* (il faudrait *guk*) dans « Kouk Maha Réach = Gūk Mahā Rāj » (p. 191). M. Aymonier déclare (p. 345) que les transcriptions employées par les Français en Indochine sont « toutes plus ou moins grotesques »; aussi se range-t-il « à la transcription très simple et très rationnelle que les indianistes adoptent pour la figuration du sanscrit ». Il est vrai que M. Aymonier fait ainsi son *mea culpa*, puisque la transcription généralement employée en Indochine jusqu'à ces derniers temps est celle de son dictionnaire. La réforme qu'il n'avait pas osé proposer lorsqu'il habitait l'Indochine et qu'il préconise aujourd'hui semble au premier abord excellente; elle a cependant pour une langue vivante moins d'avantages que d'inconvénients, puisqu'elle amène par exemple à transcrire *babak* ce qui se prononce *popok* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 2). Dans la transcription adoptée par l'Ecole française, on a essayé de concilier dans la mesure du possible la vérité étymologique avec les nécessités pratiques. Le système fixé par M. Finot et qu'ont accepté des hommes comme MM. Barth et Senart en France, M. Fourestier au Cambodge, méritait mieux, semble-t-il, que le jugement sommaire porté par M. Aymonier.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 286.

(3) M. Aymonier dit (p. 380) que le Ko-lo « était évidemment situé en Indo-Chine et dans un territoire destiné à faire ultérieurement partie du royaume de Founan ». Pourquoi ?

(4) Cf. *supra*, pp 349-353.

(5) Cf. Chavannes, *Mém. histor. de Se-ma Ts'ien*, t. I, pp. LXII-LXXXVIII.

(6) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 278-279. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas eu au Fou-nan, à côté des Khmèrs, une assez forte proportion de population apparentée aux Chams. Je l'avais

P'o-li s'étendant du Tonkin au Siam quand nous avons des textes précis sur l'occupation de ce territoire par deux états indépendants, le Fou-nan et le Champa, n'est pas aisément intelligible. M. Aymonier a vu ces difficultés, et n'en a pas moins penché à croire à une réunion temporaire des deux états au IIIe siècle; mais selon lui le P'o-li, en dehors de cette époque, aurait été plus spécialement le Fou-nan lui-même. En effet le nom de famille des rois y fut, comme au Fou-nan, Kauṇḍinya, et, lors d'une ambassade venue en 605-616, le roi s'appelait « Tsa-li-ye-kia » que M. Aymonier propose sous réserves de lire Çrī Īçāna (p. 419); or nous savons qu'en 616 ou 617, le roi du Cambodge, autrement dit de l'ancien Fou-nan, s'appelait Īçānavarman. Le P'o-li, dit un texte, est au sud-est du Lin-yi; mais on doit corriger, selon M. Aymonier, en sud-ouest. Enfin l'*Histoire des Souei* met à l'ouest du Tch'e-t'ou qui serait le Siam un royaume de « Po-lo-sa ou Po-lo-tcha, nom dont la forme complète serait d'après M. de Rosny, *Po-li-lo-tchah* ». Mais le même texte met à l'est du Tch'e-t'ou un pays de Po-lo-la. « On peut se demander si ces royaumes, au nom en *Po-lo*, ainsi placés à l'Est et à l'Ouest (*sic*) du Siam, n'étaient pas qu'un seul pays, et ne doivent pas être identifiés au Po-li, c'est-à-dire au Fou-nan, qui s'étendait à l'Est du Tchi-tou. De plus cette expression si remarquable de *Po-li-lo tchah* semble n'être autre que la réunion des deux noms Po li et Lo-tsa, c'est-à-dire la figuration en chinois d'une expression indigène qui pourrait être quelque chose comme *Parey rāja* (?) » (pp. 372-373). M. Aymonier retrouve encore cette forme Pārey dans le nom de Perā donné par les inscriptions à l'épouse de l'ancêtre légendaire des Cambodgiens, Kambu Svāyambhuva (p. 401) (1). Lo-tsa, ou plutôt Lo-tch'a, est mis par les Chinois à l'est du P'o-li; M. Aymonier le cherche du côté de Saïgon et de Baria. Mais en réalité ce P'o-li n'est autre que celui dont il a été question au cours de ce travail, et pour lequel on ne peut songer qu'à deux identifications : Bornéo, ou plutôt, à mon sens,

---

admis (*B. E. F. E.-O.*, III, 302), en rappelant que dans les plus anciennes inscriptions khmères on trouve un certain nombre de mots chams. M. Aymonier répond en ces termes (*J. A.*, sept.-oct. 1903, p. 340) : « Dès le règne de Bhavavarman apparaissent les inscriptions qui montrent en toute cette contrée une seule race dominante, celle qui parlait la langue khmère : les influences chames que j'ai relevées vers le sud-est du royaume sont peu importantes et dues, soit au voisinage du Champa, soit à une occupation chame déjà lointaine. Un seul peuple, les Khmers, — et leurs brahmanes, — sur une même contrée, le Cambodge, voilà ce que montrent ces monuments, dès l'aube de leur apparition, règne de Bhavavarman, peu après le milieu du VIe siècle. Leur existence seule atteste qu'il en était ainsi depuis longtemps, qu'il faut écarter toute hypothèse de conquête faite, à cette époque, par une race étrangère; donc, que tous ces bouleversements, même les épisodes relatifs aux villes de To-mou et de Na-fou-na, ne furent que luttes intestines ou compétitions de princes, telles que l'histoire du Cambodge en offre tant d'exemples ». Ceci est écrit dans une réponse à mon article, et semble avoir pour but d'établir que, contrairement à ce qui n'était d'ailleurs chez moi qu'une hypothèse, il n'y avait pas de différence entre la composition ethnique de l'ancien Fou-nan et celle du Cambodge historique. J'ai hésité cependant à me croire visé, tant ce que j'ai dit me paraît en accord avec les opinions exposées par M. Aymonier lui-même dans son essai historique. Non seulement M. Aymonier y fait occuper la Basse Cochinchine par les Chams jusque dans le cours du IIIe siècle, mais il dit (p. 369) que « peut-être les côtes du Founan furent-elles longtemps peuplées de Chams, frères des habitants du Lin-y », et il parle (p. 397) des « deux principales races » du Fou-nan, les Khmèrs, et « les Chames qui pouvaient se maintenir sur une partie de ce sol que leurs aïeux avaient jadis dominé peut-être ».

(1) M. Finot me fait remarquer que le nom de Pera doit être remplacé par Merā. Bergaigne a connu l'inscription de Baksei Changkrang, d'où le nom est tiré, par la transcription que M. Senart en a faite d'après un calque (cf. *J. A.*, août-sept. 1882, pp. 151 ss.). Le *p* et l'*m* ne diffèrent que par une barre intérieure qui probablement avait été sautée sur le calque; mais l'estampage porte nettement Merā.

Bali (1). Le nom de Kauṇḍinya n'est pas suffisamment spécifique pour autoriser une identification (2). Tsa-li-ye-kia, ou plutôt Tch'a-li-ye-kia, ne répond pas à Çrī Īçāna; M. Aymonier a eu tort, là et ailleurs, d'aller contre l'avis unanime des sinologues qui restituent la transcription fréquente *tch'a-li* en *kṣatriya*; *tch'a-li-ye-kia* en doit rendre une forme dérivée, sans doute *kṣatriyaka*; il n'y a pas de rapport entre ce « nom » et celui du roi cambodgien Īçānavarman (3). La forme P'o-li-lo-tch'a a été obtenue par M. de Rosny en amalgamant à tort les noms du P'o-li et du Lo-tch'a qui, même dans l'ouvrage tardif qu'il cite, à savoir, le *Tong si yang k'ao* du XVIIe siècle, restent deux états séparés (4). Dans le seul texte ancien sur les limites du Tch'e-t'ou, le nom du royaume qui le borne à l'ouest est d'ailleurs écrit P'o-lo-so et non Po-lo-tch'a (5); et il n'y a aucune raison, à supposer que le Tch'e-t'ou soit le Siam, pour transporter le Po-lo-so de l'ouest à l'est de ce pays. M. Aymonier aurait dû donner des références pour Pārey ou Parey nom de pays; il se peut que ce nom se rencontre, mais il n'est sûrement pas si fréquent que chacun soit tenu de le connaître. Pour ce qui est de la survivance du nom de P'o-li dans Baria, j'ai déjà eu l'occasion de dire quelle fausse interprétation d'une glose chinoise avait donné naissance à cette erreur. Enfin ce sera indiquer la mesure du travail de critique auquel s'est livré M. Aymonier que de rappeler qu'aucun texte ne souffle mot d'un grand empire de P'o-li s'étendant du Tonkin au Siam. Il y a bien, je crois, quelque chose de ce genre dans l'ouvrage de Francis Garnier, où M. Aymonier a tant puisé; mais depuis 1873 les notices chinoises sur le P'o-li ont été traduites par d'Hervey de Saint-Denys, par M. Groeneveldt, par Schlegel; le nom n'est connu des Chinois qu'au VIe et au VIIe siècle, à une époque pour laquelle nous avons sur le Fou-nan ou le Cambodge et sur le Champa des renseignements indépendants fort précis; les indications géographiques sur le P'o-li auraient dû suffire d'ailleurs pour détourner M. Aymonier de chercher ce pays sur le continent (6). M. Aymonier n'a pas été plus heureux quand il a parlé de cette révolte en 137 de K'iu-lien, « fils de Kung-tsao », que par méprise certains sinologues, confondant avec un soulèvement d'un autre K'iu-lien, fixent à 263. Mais les sinologues qui ont donné cette date de 263 se sont trompés, car le soulèvement de ce second K'iu-lien est seulement daté par les textes de la « fin de la dynastie Han », qui cessa d'exister en 220. C'est ce second K'iu-lien du IIIe siècle qui est dit le fils non pas de « Kung-tsao », mais d'un fonctionnaire ayant titre de *kong-ts'ao*. Quant au K'iu-lien de 137, non seulement il n'est pas sûr qu'il ait été roi du Champa, mais le texte qui parle de lui ne nomme même pas le Lin-yi (7).

---

(1) Cf. *supra*, pp. 282-285.

(2) Cf. *supra*, p. 285, n. 5.

(3) Cf. Aymonier, *Le Cambodge*, III, 418; *B. E. F. E.-O.*, III, 301, n. 4.

(4) *Tong si yang k'ao*, k. 2, p. 8 v°; de Rosny, *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois*, pp. 198, 221.

(5) *Souei chou*, k. 82, p. 2 r°; le même texte se trouve dans le *Pei che*, k. 95, p. 5 v°.

(6) Sur le P'o-li, cf. *supra*, pp. 279-285.

(7) Cf. *supra*, pp. 189-190, 382; Chavannes, *Religieux éminents*, p. 203. La date de 263 se trouve pour la première fois à ma connaissance dans la *Notice historique sur la Cochinchine* du P. Gaubil, insérée d'abord dans les *Lettres édifiantes*, et reproduite au t. XII de l'*Histoire générale de la Chine* du P. de Mailla, p. 6. Comme il est dit que cette rébellion se produisit à la fin de la dynastie Han, le P. Gaubil en a fixé la date à la dernière année de la petite dynastie Han (221-263) de l'époque des trois royaumes. Mais quand les textes chinois parlent de la dynastie Han sans autre épithète, ils entendent toujours les Han occidentaux (206 av. J.-C. à 24 ap. J.-C. et orientaux (25-220), et appellent la petite dynastie Han du nom de Chou-han, c'est-à-dire Han du Sseu-tch'ouan, parce que c'est sur cette partie de la Chine qu'elle régna. Comme nous connaissons des luttes du Lin-yi et des Chinois au milieu du IIIe siècle, il n'est pas douteux qu'il faut prendre ici le nom de Han dans son sens habituel de Han occidentaux et orientaux.

Pour d'autres pays que M. Aymonier cherche dans le sud du Lin-yi, soit P'an-p'an qui serait Phantiêt, T'o-ho-lo qu'il identifie, je sais pourquoi, au Pin-t'o-lo des Song (xe-xiiie siècles) et qui serait Phanrang, je ne puis que renvoyer à ce que j'ai dit plus haut; le T'o-ho-lo est à chercher du côté du Siam, le P'an-p'an sur la péninsule malaise (1). Les noms des rois du Lin-yi sont également confondus: « Pham-ho-dat » n'est pas la prononciation annamite de Fan Wen-ti (p. 388), mais de Fan Hou-ta; « Pham-hung » ne répond pas à Fan Wen (p. 388), mais à Fan Hiong; Fan Che-man n'a jamais signifié « le grand chef des armées » (p. 385) (2). Enfin T'o-houan, ou plutôt T'o-yuan (tous les textes, sauf Ma Touan-lin, ont 洹 *yuan* et non 桓 *houan*), et Houan-tcheou sont rapprochés à tort du nom de Houan-wang donné au Champa (pp. 362, 427, 428); les textes distinguent expressément le T'o-yuan du Lin-yi, c'est-à-dire du Houan-wang ou Champa (3), et le Houan-tcheou est la région du Hà-tịnh et du Nghệ-an; il n'y a rien de commun entre les caractères 洹 *yuan*, 環 *houan* et 驩 *houan* qui entrent dans ces divers noms, dont le dernier est purement chinois (4).

Des pays que M. Aymonier identifiait au Fou-nan, on vient de voir qu'il faut déjà rayer le Kolo et le P'o-li. Pour le Lo-tch'a dont il regrettait que je n'eusse rien dit, je rappelle que les textes mettent ce pays à l'est du P'o-li qui est dans l'archipel indien. De plus les renseignements sur les habitants sont trop imprécis ou légendaires pour autoriser aucune identification certaine. M. Aymonier parle en ces termes du commerce du Fou-nan (p. 394): « Le commerce, par suite, ne devait pas être nul. Mais, chose étonnante et inexplicable, il semble, par divers passages des auteurs chinois, que les marchés se tenaient la nuit et qu'on s'y rendait le visage voilé ». Mais ce texte, dont on peut se demander quelle est la valeur réelle, ne se rapporte qu'au P'o-li et au Lo-tch'a, et même, si on adopte mon interprétation, au Lo-tch'a seul (5). Si telle était, comme l'admet M. Aymonier, la coutume du Fou-nan, comment se fait-il qu'aucun des textes spécialement consacrés au Fou-nan ne la mentionne? Et si on rapporte au Fou-nan les données que les histoires chinoises nous fournissent sur le Lo-tch'a, pourquoi ne pas conclure aussi que les gens du Fou-nan, comme, dit-on, ceux du Lo-tch'a, « ont le corps noir, des cheveux rouges et frisés, des griffes d'épervier et des dents de fauves »? Je n'ai donc pas d'identification à proposer pour ce pays de Lo-tch'a, mais il n'a, ce me semble, aucune chance de désigner, comme le veut M. Aymonier, soit le Fou-nan entier, soit au sens étroit la région des bouches du Mékong (pp. 372-373).

---

(1) Cf. *supra*, pp. 229, 360.

(2) M. Aymonier paraît s'être mépris sur un passage de Garnier (*Voyage d'exploration*, I, 116), où il est question du « premier ministre » Fan Che-man; Garnier ajoute qu'à la lettre du texte il était « chef des troupes », et c'est là en effet le sens non de Fan Che-man, mais du titre de 大將 *ta-tsiang* que les textes chinois donnent à Fan Che-man (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 257, 265). C'est par une inadvertance du même genre que M. Aymonier m'a fait dire (p. 418) que les historiens chinois qui parlaient du Cambodge étaient au nombre de vingt-quatre; il y a vingt-quatre histoires canoniques, mais je n'ai jamais dit que toutes nommassent le Cambodge, et ce pays est connu également par des ouvrages comme celui de Tcheou Ta-kouan qui ne font naturellement pas partie de la série des histoires canoniques.

(3) Voir par exemple *Sin t'ang chou*, k. 222 下, pp. 1 ro, 3 ro.

(4) Toujours à propos du Lin-yi, il faut supprimer (p. 525) le nom du mandarin Ki-yang-kiun que fournit la traduction de Ma Touan-lin par d'Hervey de Saint-Denys (*Méridionaux*, pp. 555-557). Dans le texte de Ma Touan-lin comme ailleurs, Ki-yang-kiun est le nom d'une circonscription qui correspond à l'actuel Yai-tcheou, sur la côte sud de l'île de Hainan (cf. *Li che wou tchong*, *Li tai ti li tche yun pien kin che*, k. 8 上, p. 24 vo); la traduction de ce passage par d'Hervey de Saint-Denys est un contresens perpétuel.

(5) Cf. *supra*, pp. 281-283.

L'identification du Ko-lo-chö-fen au Fou-nan n'est mise en avant par M. Aymonier que de façon incidente et hypothétique à propos d'une ambassade de 560; j'y insisterai donc d'autant moins que j'ai déjà dit plus haut comment le problème se posait pour ce pays et quelle solution me paraissait sinon bonne, du moins possible (1).

Le 干陁利 Kan-t'o-li ou 斤陁利 Kin-t'o-li est un des deux derniers pays où M. Aymonier cherche également le Fou-nan. « Ce pays, dit-il (p. 374), qui envoya des ambassades entre 454 et 520, a été identifié par quelques sinologues, M. Schlegel entre autres, à la contrée de Kandari ou Kenderi, de la région de Palembang, île de Sumatra. Il nous semble que l'homophonie du nom de ce pays et du nom du vieux royaume du v° siècle peut n'être que purement accidentelle, ne donner qu'un très faible argument. Si nous appliquons notre méthode au Kan-to-li de Matouanlin, nous remarquons immédiatement plusieurs traits qui sont communs à ce pays et à celui de Tchi-tou, dont le nom, au surplus, ne paraît que plus tard, au VII° siècle, et qui occupait, comme on le sait, le bassin inférieur du Ménam, devenu aujourd'hui le royaume de Siam. Ainsi, les mœurs du Kan-to-li sont semblables à celles du Lin-y et du Fou-nan; il a donc pu appartenir à l'un de ces royaumes, au dernier sans doute. Les rois de Kan-to-li, de même que ceux du Tchi-tou, se distinguent par leur attachement au culte de Fo. Enfin, en 502, le roi de Kan-to-li avait parmi ses titres les deux termes de *Kiu-tan*, que nous retrouvons identiques dans les noms du roi du Tchi-tou. On peut donc croire que cette désignation de Kan-to-li s'est appliquée pendant quelque temps, au pays qui devait être appelé plus tard Tchi-tou « Terre rouge », c'est-à-dire au bassin moyen et inférieur du Ménam. » Tels sont les arguments que M. Aymonier exposait déjà, à peu près dans les mêmes termes, dans son premier article sur le Fou-nan et qu'il s'étonne que j'aie passé sous silence. Je lui en dirai bien franchement la raison. C'est que si je ne crois pas démontré que le Kan-t'o-li soit Palembang, il me paraît inutile de troquer une opinion hypothétique pour une autre qui l'est tout autant. Si le nom de Kandari ou Kĕndĕri était attesté pour Palembang, moins sceptique que M. Aymonier, je croirais l'opinion courante suffisamment fondée. Mais Kĕndĕri est une restitution de Schlegel basée sur ce que beaucoup de noms de lieux dans l'Insulinde sont des noms de plantes et que *kĕndĕri* désigne en malais une sorte de glycine (2); M. Aymonier se trompe en croyant que ce nom s'applique actuellement à la région de Palembang. Aux ambassades déjà signalées de 454 à 520 (3), il faut en ajouter une de 563 (4); dans aucun cas il n'est donné d'indication sur la situation du pays, sinon qu'il se trouvait sur une « île » des mers du sud; mais ce n'est là qu'un indice, puisque le mot 洲 *tcheou*, « île », s'applique parfois au continent. Nous en sommes donc réduits à la tradition chinoise qui place l'ancien Kan-t'o-li à Palembang. M. Groeneveldt supposait que cette tradition avait pu se transmettre sans interruption depuis le temps où on connaissait directement le Kan-t'o-li, et les éditeurs de ses *Notes* ont ajouté que cette identification était confirmée par Van Der Lith dans le *Livre des Merveilles de l'Inde*;

---

(1) Cf. *supra*, p. 360.

(2) Cf. *T'oung pao*, II, II, 123-124. D'après les dictionnaires (Von De Wall, II, 552; Klinkert, *Nieuw Mal.-Ned. Woord.*, pp. 354, 547), il n'est pas tout à fait exact que *kĕndĕri* seul soit le nom d'une sorte de glycine; il faudrait *saga kĕndĕri*; *kĕndĕri* seul désignerait un poids d'or. Mais comme le mot semble venir d'une forme tamoule qui s'applique à une plante, il est probable que c'est là le sens primitif. Kendari ou Kandari est en fait le nom d'une rivière et d'une principauté dans la partie sud-est de Célèbes. J'ai dit plus haut (cf. *supra*, p. 218, n. 6) pourquoi je ne croyais pas devoir identifier Kan t'o-li à Poulo Condore, ainsi que l'avait proposé M. Kern.

(3) Sur ces ambassades, cf. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, pp. 185-187; Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 122-124.

(4) *Tch'en chou*, k. 3, p. 5 r°.

mais il n'y a rien de semblable dans le *Livre des Merveilles de l'Inde*, et je n'ai pas trouvé l'identification du Kan-t'o-li à Palembang antérieurement au temps des Ming (1368-1644). La solution couramment admise n'est donc rien moins que certaine, mais il en est de même de celle de M. Aymonier. Des mœurs semblables à celles du Lin-yi et du Fou-nan sont attribuées par les Chinois à nombre de peuples hindouisés de l'Inde transgangétique, et il en est de même du « culte de Fo », c'est-à-dire du bouddhisme. Le « titre » de K'iu-t'an, « où d'aucuns (MM. de Rosny, Schlegel) ont cru voir la transcription chinoise de Gautama, un nom du Bouddha historique » (p. 664), rappelle plutôt à M. Aymonier « le Chao-Than des Taïs actuels » (p. 671). Mais MM. de Rosny et Schlegel ont raison, et sans aucun doute possible le roi du Kan-t'o-li qui envoie l'ambassade de 502 s'appelait Gautama Subhadra. Ce nom de Gautama chez des populations partiellement bouddhistes n'est pas très caractéristique. Ainsi, à supposer que le Tch'e-t'ou fût au Siam, il serait possible que le Kan-t'o-li s'y fût trouvé également ; mais il est non moins possible qu'il faille le chercher ailleurs, et il est même plus vraisemblable, en l'absence de toute donnée contraire, qu'il ait été situé, comme le veulent les textes chinois, sur une île (¹).

Toujours du côté du Siam, M. Aymonier fait un certain nombre de nouvelles identifications. Il croit, et c'est aussi mon opinion, que le Fou-nan ne dut pas s'étendre en principe jusqu'aux côtes de l'Océan Indien (²). S'il y atteignit parfois, par exemple au temps de sa grande expansion du IIIᵉ siècle, ses conquêtes de ce côté paraissent avoir été éphémères. Il ne dut même pas posséder, au temps où il se transforma en Tchen-la, le bassin de la Ménam, mais il semble

---

(¹) Dans les renseignements qu'il fournit sur le Kan-t'o-li, M. Aymonier parle, d'après d'Hervey de Saint-Denys, d'un bonze appelé Ki-sun. C'est un contresens ; dans le texte original (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 331, p. 21 v°), il n'y a aucun nom propre. M. Aymonier fait encore la remarque suivante (p. 664) : « Il est aussi dit qu'on fabriquait au Kan-to-li des étoffes éclatantes ; ceci paraît toujours avoir été une spécialité des pays actuellement siamois. » Je ne pense pas que M. Aymonier attache grande valeur à cet argument ; la traduction de d'Hervey de Saint-Denys, sur laquelle il s'appuie, force d'ailleurs le texte qui dit 斑布 *pan pou*, ce qui signifie seulement « étoffes de plusieurs couleurs », sans l'idée d'éclat ; ainsi, quand le *Li ki* parle d'un 斑白者 *pan po tchö*, m. à m. de « quelqu'un qui est bigarré blanc », il s'agit simplement d'un homme aux cheveux grisonnants.

(²) J'avais déjà dit (*B. E. F. E.-O.*, III, 289) que la phrase d'Yi-tsing sur le Fou-nan qui serait « l'angle méridional du Jambudvîpa » ne me paraissait pas impliquer que le Fou-nan touchât au golfe du Bengale ; comme l'auteur chinois ajoutait : « Ce n'est pas une île de la mer », j'en déduisais que, par Jambudvîpa, Yi-tsing devait entendre ici le continent en général. Cependant, comme on admet généralement que pour les bouddhistes le Jambudvîpa est l'Inde (telle est l'explication du dictionnaire de Saint-Pétersbourg), j'aurais dû citer des textes à l'appui, et à vrai dire je l'aurais fait si j'en avais eu alors sous la main. Un autre passage analogue d'Yi-tsing (cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 145) est douteux parce qu'on peut y interpréter Jambudvîpa aussi bien par « Inde » que par « continent ». Mais il y a des textes provenant de divers pays bouddhistes et où Jambudvîpa ne désigne pas l'Inde seule. Voici un passage d'une inscription birmane de 1767 : « Il y a [*dans notre monde*] quatre continents et 500 îles, et parmi eux le *Jambudipa* est le point de départ pour le Nirvâna, et est par suite le principal continent. Et dans ce continent c'est le grand empire d'Ava qui est le plus grand ; parce que c'est le plus riche en or, en argent, en rubis, en ambre et autres minéraux précieux ; parce qu'il comprend plusieurs royaumes tributaires, appelés Sunâparanta, Tampadipa, Kampoja, Yonaka, Haripuñca, Khemâvara, Khemâratha, Mahanagara, Zeyyavaddhana, Sirikhetta, Mahisaka, Âlavi, Ayuddhaya, Tâmalitti et le pays des Sein [*la Chine*]... » (*Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava*, pp. 18-19). D'après la cosmologie bouddhique siamoise, le Jambudvîpa comprend non seulement l'Inde, mais toute l'Indochine (cf. Gerini, dans *Asiatic Quarterly Review*, t. XIII,

que dans le courant du VIIe siècle Īçānavarman ou son successeur, ayant soumis tout le Cambodge proprement dit, ait tourné ses armes vers l'ouest (1). Seulement, pour le détail de ces conquêtes, je cesse de m'entendre avec M. Aymonier. Il est question dans l'*Histoire des T'ang* d'un pays de 僧高 Seng-kao, situé au nord-ouest du Tchen-la d'eau et qui fut conquis par le Cambodge après la période *yong-houei* (650-655) (2). M. Aymonier trouve qu'il faut « de toute évidence », « tant à cause du nom que de la situation géographique », identifier ce pays au Tch'e-t'ou dont la capitale était appelée Seng-tche (3). « On peut même se demander s'il ne faut pas identifier au Seng-kao le Tsang-ko que de nombreux pélerins chinois traversèrent avant le temps d'I-tsing, VIIe siècle, pour aller faire leurs dévotions aux temples fameux de l'Inde »; le chemin par le Tsang-ko était « le plus court, mais fort dangereux » (pp. 672, 673). En réalité nous n'avons pas d'éléments suffisants pour l'identification du Seng-kao. Il se pourrait que le Tch'e-t'ou ne fût pas le Siam, et le nom étrange donné à sa capitale, Seng-tche, ou même Seng-k'i, peut représenter tout autre chose que Seng-kao. Quant au nom de Tsang-ko, il est hors de question. Les Chinois appelaient Tsang-ko une partie du sud et du sud-ouest de la Chine s'étendant du Sseu-tch'ouan au Kouang-si et au Yunnan; pour ne parler que des textes traduits, il y a dans Ma Touan-lin une assez longue notice sur les tribus du Tsang-ko (4). En dehors de toute autre considération, on se demande comment M. Aymonier, mettant le Tch'e-t'ou sur la basse Ménam, peut lui identifier le Tsang-ko qui était sur la route directe de Chine en Inde par le Yunnan et la Birmanie.

---

pp. 142, 144). Enfin dans une lettre adressée en 527 par le roi du P'an-p'an à l'empereur de Chine qui régnait alors à Yang-tcheou sur le Fleuve Bleu, l'empereur de Chine est appelé 揚州閻浮提震旦天子 *yang tcheou yen feou t'i tchen tan t'ien tseu*, c'est-à-dire « Fils du Ciel du Cīnasthāna du Jambudvīpa, (régnant) à Yang-tcheou » (*Leang chou*, k. 54, p. 5 v°). Il me paraît donc sûr que pour les bouddhistes, au moins hors de l'Inde, le Jambudvīpa n'était pas limité à l'Inde seule.

(1) La capitale du Cambodge était alors à Vyādhapura, sans doute Angkorborei dans la province de Prei Krebas. M. Aymonier (p. 430) cite à ce propos la phrase suivante du Dr Joubert : « Un historien (chinois) qui donne quelques détails sur le royaume du Cambodge, du temps que la ville d'Angkor était dans toute sa splendeur, parle de deux lacs que nous ne trouvons plus aujourd'hui, ne mentionne pas le Grand lac et semble placer Angkor sur les bords d'une grande rivière ». « L'explorateur français, qui ne donne pas le nom de cet auteur, est porté, ajoute M. Aymonier, à conclure à des changements datant de l'époque historique, dans l'orographie et le régime des eaux. La vérité est plus simple. Il ne s'agissait sans doute pas d'Angkor Thom, capitale à partir du Xe siècle, mais de Vyādhapura... » La vérité est plus simple encore ; il ne s'agit pas de Vyādhapura, mais d'Angkor Thom ; l'auteur chinois est Tcheou Ta-kouan, qui met autour d'Angkor deux lacs aujourd'hui desséchés, mais dont M. Aymonier retrouve les traces (cf. *Le Cambodge*, t. III, p. 652); et il n'était en effet pas question du Grand Lac dans la traduction de Rémusat.

(2) Le texte du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 2 r°), comme d'ailleurs celui de Ma Touan-lin qui en est tiré (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 331, p. 23 v°), met la conquête du Seng-kao par le Tchen-la *après* la période *yong-houei* et non *pendant* comme des traductions inexactes l'ont fait croire à M. Aymonier (p. 429) ; il en est de même pour tous les autres pays nommés au même endroit (pp. 429-430) et qui auraient été conquis soit en 650-656, soit en 655.

(3) M. Aymonier lit Seng-k'i ; peut-être faut-il adopter cette lecture si ce nom a rien à voir avec les esclaves *seng-k'i* dont il a été question plus haut (cf. *supra*, pp. 289-291) ; en fait je n'ai trouvé pour la capitale du Tch'e-t'ou que la forme Seng-tche.

(4) Cf. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, pp. 86-91, en supprimant naturellement ce grand *tcheou* de Ki-mi dont il est question pp. 82, 87 ; il s'agit de *ki-mi-tcheou*, c'est-à-dire de circonscriptions indigènes partiellement organisées à la chinoise.

M. Aymonier a d'ailleurs étrangement mêlé tous ces noms de pays situés soi-disant à l'ouest du Cambodge. « La confusion des noms différents, fréquemment donnés, semble-t-il, aux mêmes pays, est très grande quand on s'avance dans cette direction. On y rencontre un Tchin-li-fou, un Po-sse-lan ; puis au-delà, un Teng-lieou-mei ou Tcheou-mei-lieou, qui est peut-être le Kieou-mi, conquis en 650-656 ; aussi des Po-lo (a. Bô-lac ?), des ko-lo, ou Kia-lo, ou Ho-lo (a. Hô-lac ?), noms que suivent diverses syllabes ; encore un Fou-na ou Fan-no, conquis aussi en 650-656 ; un Kia-tsa (*ou* tcha) absorbé de même par le Tchin-la à la même époque ; un Tchu-nai ; aussi le pays de Tun-sun (Tenasserim sans doute) qui avait déjà été tributaire jadis du Fou-nan ; aussi le Ho-ling (Ou-ling, Wou-ling), appelé encore Fou-po, Che-po, et conquis également en 655 : ce dernier pays était souvent en guerre avec le San-fo-tsi, qu'on s'accorde à placer dans l'île de Sumatra. Toutes ces contrées lointaines de la péninsule malaise étaient, confusément, les Cha-va (Java) continentaux ou « des montagnes » des Annales annamites, qui y placent encore le grand et le petit Côn-nôn (Kouen-lun) et qui nous disent que tel de ces royaumes, le Bô-lac, comptait jusqu'à 299 tribus » (pp. 429-430). Le Tchen-li-fou, le Po-sseu-lan ont été connus seulement à l'époque des Song (Xe-XIIIe siècles) ; aucun des deux n'est identifié, mais c'est à tort que M. Aymonier met le Po-sseu-lan à l'ouest du Cambodge : le *Song che* et Ma Touan-lin sont d'accord pour le placer au sud-est de ce pays (1). Pour Teng-lieou-mei ou Tcheou-mei-lieou (ou plutôt Tan-mei-lieou), j'ai proposé plus haut de situer hypothétiquement cet état à Ligor ; lui aussi fut connu à l'époque des Song (2). C'est au contraire au temps des T'ang qu'il est parlé des pays dont j'ai pu reconnaître les noms parmi ceux que mentionne ensuite M. Aymonier. Le 婆羅 P'o-lo n'est pas en annamite Bôc-lac, mais Ba-la ; ce pays envoya une ambassade en 669 (3) ; sa situation pourra peut-être être déterminée quand on sera fixé sur celle du Tch'e-t'ou et il est possible qu'il faille chercher le P'o-lo dans l'Insulinde. Ko-lo doit être le Ko-lo ou Ko-lo-fou-cha-lo où M. Aymonier retrouvait en outre le Fou-nan et que j'ai proposé de situer à Kedah (4) ; Kia-lo m'est inconnu, à moins qu'il ne faille y reconnaître le 加羅希 Kia-lo-hi qui à l'époque des Song est mis au midi du Cambodge (5) ; Ho-lo est sans doute le Ho-lo-tan, connu au Ve et au VIe siècle, mais la prononciation annamite n'en est pas Hô-lac (6) ; on voit que M. Aymonier coupe à sa fantaisie ces « noms que suivent diverses syllabes ». Il y a bien un pays de Fou-na, dont le roi Çrîdevavarman envoie entre 638 et 650 une ambassade à la cour de Chine en même temps que le roi du Kieou-mi Che-li-kieou-mo (Çrîkumâra ?) (7) ; mais je ne vois pas que ce pays de Fou-na soit également appelé Fan-no. Il n'y a pas de raison pour identifier le Kieou-mi des T'ang au Teng-lieou-mei des Song. Du Touen-souen, il sera question plus loin, mais je ne sache pas que ce nom ait été encore usité en Chine au VIIe siècle. L'*Histoire des T'ang* nomme un royaume de 武令 Wou-ling qui après 655 fut absorbé par le Cambodge (8) ; mais c'est M. Aymonier

---

(1) *Song che*, k. 489, p. 5 r° ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 332, p. 4 v° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 488.

(2) Cf. *supra*, pp. 232-234.

(3) Cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v°.

(4) Cf. *supra*, pp. 349-353, 397.

(5) Cf. *Song che*, k. 489, p. 5 r° ; d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 486.

(6) Cf. *supra*, pp. 271-273.

(7) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r° ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 331, p. 23 v°. C'est ainsi qu'il faut corriger la traduction de d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 461.

(8) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r° ; d'Hervey de Saint-Denys, *loc. laud.*, p. 461.

qui a tacitement et gratuitement identifié ce pays au 訶 陵 Ho-ling, c'est-à-dire à Java. C'est le Ho-ling ou Java qui est encore appelé non pas Fou-po, mais Tou-p'o ou plus exactement Chö-p'o (1), et le Cambodge n'a pas conquis Java au milieu du VIIe siècle. Le Wou-ling n'est connu que par ce seul passage de l'*Histoire des T'ang* et ce n'est pas lui, mais le Chö-p'o, l'ancien Ho-ling, c'est-à-dire Java, qui a guerroyé contre Palembang (2). Les « Cha-va (Java) continentaux » n'ont jamais existé ; ils proviennent de quelque texte fautif, mal interprété peut-être par Le Grand de la Liraye, et tout le passage est en réalité dérivé du début de la notice du P'iao (Birmanie) dans la *Nouvelle histoire des T'ang* (3). C'est la notice du P'iao qui nous parle des grands et des petits K'ouen-louen ; j'ai étudié ce texte plus haut (4). Quant aux noms de pays prononcés à l'annamite Hô-lac et Bô-lac, ils sont aussi à supprimer. Hô-lac est tiré des *Notes* de Le Grand de la Liraye, dont l'impression est mauvaise, mais qui me paraissent porter Hà-lục ; quoi qu'il en soit, le nom est donné comme une variante de celui de Chà-và, et il provient certainement d'une mauvaise lecture 訶 陸 Hô-lou (sino-ann. Hà-lục) pour 訶 陵 Ho-ling (sino-ann. Hà-linh), autre nom du Chö-p'o (sino-ann. Chà-và). C'est encore de la notice du P'iao qu'est né le pays de Bô-lac : il y est dit que le P'iao a sous sa dépendance 298 tribus (non 299) ; le terme qui signifie « tribu », 部 落 *pou-lo*, se prononce en sino-annamite *bô-lạc*, et par je ne sais quelle confusion Le Grand de la Liraye a fait de *bô-lạc* le nom d'un état (5).

De tous les pays que M. Aymonier identifiait ou rattachait au Fou-nan, il n'en reste qu'un dont nous devions encore nous occuper, celui de 狼 牙 修 Lang-ya-sieou ; au sens étroit, ce serait la région de Chantaboun. Tout en contestant le bien-fondé de cette opinion, je n'avais proposé moi-même aucune solution. M. Aymonier en prend acte dans sa réponse (*J. A.*, sept.-oct. 1903, p. 335), et ajoute : « Toutefois, il [*M. Pelliot*] affirme à deux reprises que ce dernier pays n'est autre que le Kamalaṅka de Hiouen-tsang. J'en suis moins convaincu, moi, humble profane en sinologie. Le Lang-ya-sieou « des historiens canoniques », probablement petit pays, ne paraît en réalité qu'au VIe siècle, et si son nom se conserve plus tard dans les livres chinois, je suppose que c'est par tradition et répétition, ce qui semble être fréquent dans ces ouvrages. Or, le célèbre pèlerin chinois du VIIe siècle, prenant ses renseignements des bouches du Gange où il s'arrêta, ne pouvait voir et ne vit effectivement en Indo-Chine que les grandes divisions : il se borna à énumérer les principales nations ou villes capitales de cette contrée lointaine. » Ce raisonnement est très contestable. D'abord M. Aymonier ne paraît pas avoir des idées bien exactes sur les relations de la Chine et du Lang-ya-sieou. Un roi du Lang-ya-sieou, dit-il dans son *Cambodge* (III, 411), « envoya, en 516, des ambassadeurs à la Cour chinoise, dont le premier se nommait *Ngo-ta-to*, et ce royaume, sous ce nom du moins, n'eut pas d'autre ambassade connue. » L'ambassade en question est de 515, et le nom de l'envoyé était probablement 阿 撤 多 A-tch'ö-to au lieu de 阿 撒 多 A-sa-to. De plus M. Aymonier aurait pu voir dans l'article de Schlegel sur ce pays qu'il y eut encore des ambassades en 523 et 531 (6) ; il leur en faut joindre une dernière, venue en Chine en 568 (7) ; ce petit pays

---

(1) Cf. *supra*, pp. 275, 279 ; la leçon Tou-po provient de la leçon fautive 杜 *tou* au lieu de 社 *chö* pour le premier caractère.

(2) M. Aymonier donne à diverses reprises sur le Chö-p'o des renseignements qui dérivent des théories de Schlegel ; je n'y reviens pas. A la p. 467, M. Aymonier dit que Fa-hien fut jeté à Java par une tempête en allant de Chine en Inde ; il faut lire d'Inde en Chine.

(3) Cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 ro-vo ; Le Grand de la Liraye, *Notes pour servir à l'histoire de la nation annamite*, p. 67.

(4) Cf. *supra*, p. 223.

(5) Le Grand de la Liraye, *Notes*, p. 67.

(6) Cf. Schlegel, dans *T'oung pao*, IX, 193.

(7) *Tch'en chou*, k. 4, p. 2 vo ; *Ts'ö fou yuan kouei*, k. 969, p. 1 vo.

n'était donc pas si peu connu. M. Aymonier se met d'ailleurs en contradiction avec lui-même quand il écrit (p. 426) : « Nous avons vu que le Lang-ya-sieou, sur les côtes, peut-être, à Kampot, ou à Chantaboun, paraît à cette époque indécise, fin du VIe siècle, début du VIIe, où le Fou-nan se transforme en Tchin-la » ; que fait-il alors de l'ambassade de 515 ? Le Lang-ya-sieou apparaît encore dans un passage de la *Nouvelle histoire des T'ang*, où il est dit que le P'an-p'an confine à ce pays (1). C'est vraisemblablement le Lang-ya-sieou dont il faut retrouver le nom, écrit 狼牙須 Lan-ya-siu, dans la notice du *Souei chou* sur le Tch'e-t'ou : avant d'arriver au Tch'e-t'ou, l'ambassade de Tch'ang Tsiun aurait aperçu dans le lointain à l'ouest la côte du Lang-ya-siu (2). M. Aymonier, mettant le Tch'e-t'ou au Siam, est parti de ce passage pour dire qu'avant d'entrer dans la Menam on ne pouvait voir la côte qu'au nord-est et non à l'ouest, et il a corrigé le texte en conséquence, ce qui l'a amené à chercher le Lang-ya-sieou ou Lang-ya-siu du côté de Chantaboun. Mais, en dehors d'autres motifs que je ferai valoir plus loin, la notice du P'an-p'an, situé lui-même sur la péninsule malaise, nous amène à chercher non loin de là le Lang-ya-sieou. La mention du Lang-ya-siu dans l'itinéraire de Tch'ang Tsiun est à peu près la seule raison qui m'empêche de rejeter l'identification du Tch'e-t'ou au Siam ; peut-être sera-t-on obligé, quoique j'y répugne, de séparer le Lang-ya-sieou du Lang-ya-siu. Mais à supposer que le Tch'e-t'ou soit le Siam et que Lang-ya-siu ne soit qu'une autre orthographe de Lang-ya-sieou, il ne paraît pas établi que la capitale du Tch'e-t'ou ait été sur les bords de la Ménam plutôt que sur ceux du Mékloong par exemple ; et si on doit situer cette capitale sur la Ménam, et qu'on ne puisse apercevoir la terre à l'ouest ou au nord-ouest des bouches de ce fleuve, il faudra admettre que le Lang-ya-siu ou Lang-ya-sieou était bien à l'ouest selon l'indication des textes, mais que les envoyés chinois se sont trompés en croyant en distinguer les montagnes dans le lointain. Chantaboun est décidément écarté par les listes de Hiuan-tsang et d'Yi-tsing.

En effet, pour contester l'identité du Kāmalaṅka de Hiuan-tsang et du Lang-ya-sieou, M. Aymonier ne semble pas s'être reporté aux *Religieux éminents* ou au *Record* traduits par MM. Chavannes et Takakusu. Hiuan-tsang, pour le rappeler une fois de plus, nomme en Indochine le Çrīkṣetra, le Kāmalaṅka, Dvāravatī, Īçānapura, le Mahācampa (3) ; dans un passage parallèle, Yi-tsing énumère le Çrīkṣetra, le 郎迦戍 Lang-kia-chou, le Tchö-ho-po-ti (Dvaravatī), le Lin-yi (Champa) (4). Çrīkṣetra, Dvāravatī, le Champa sont donc communs aux deux listes. Yi-tsing ne dit rien d'Īçānapura, c'est-à-dire du Cambodge ; ses ouvrages nous donnent, je crois, la raison de ce silence. Les pays qu'il nomme en Indochine sont en effet ceux qui pratiquent le bouddhisme ; or lui-même nous apprend qu'au Cambodge, qu'il appelle encore Fou-nan, le bouddhisme était autrefois florissant, mais que récemment un roi méchant l'y a persécuté (5). Reste enfin le Lang-kia-chou qu'il nomme entre le Çrīkṣetra et Dvāravatī, tout comme Hiuan-tsang y place le Kāmalaṅka ; l'identité des deux pays est évidente. D'autre part, il n'y a aucune raison de contester que le Lang-kia-chou d'Yi-tsing soit le Lang-ya-sieou des historiens canoniques. L'énumération d'Yi-tsing force à chercher son Lang-kia-chou entre le royaume de Çrīkṣetra (Prome) et Dvaravatī (Siam), par conséquent du côté du bas Pégou

---

(1) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r° ; cf. *supra*, p. 229.

(2) *Souei chou*, k. 82, p. 2 v° ; Schlegel, dans *T'oung pao*, IX, 194.

(3) Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 82-83. On se rappelle qu'après le Mahācampa, Hiuan-tsang nomme encore le Yavanadvīpa. M. Aymonier (*Le Cambodge*, III, 431) ne doute pas que ce dernier nom s'applique aux Annamites ; j'ai déjà eu l'occasion de dire plus haut (cf. *supra*, p. 278) que cette opinion me paraissait insoutenable.

(4) Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 57-59 ; Takakusu, *A Record*, pp. 9-10.

(5) Cf. Takakusu, *A Record*, p. 10 ; *B. E. F. E.-O.*, III, 284.

ou du Tenasserim ; c'est également là que la notice sur le P'an-p'an semble situer le Lang-ya-sieou. Comme Yi-tsing parle à diverses reprises de pèlerins qui de Chine en Inde sont passés par le Lang-kia-chou (1), on est tenté de placer le Lang-kia-chou du côté de l'isthme de Kra ou du Tenasserim, par où on pouvait se rendre en Inde en franchissant la péninsule et sans faire le long détour du détroit de Malacca. Or M. Huber signale que le nom pégouan de la ville de Tenasserim est Ñaṅkasi, prononcé Ñaṅkasoi (2) ; Tenasserim a été jadis une station importante du commerce d'Extrême-Orient ; il y a bien des chances pour que ce soit là le Lang-ya-sieou. Seulement on objectera que le Tenasserim a été connu des Chinois dès le IIIe siècle sous le nom de 典孫 Tien-souen ou 頓遜 Touen-siun. Schlegel retrouvait dans Tien-souen un siamois Dòn-suén ou Din-suén, « Terre des Jardins », qui ferait allusion à la grande abondance de fleurs que produit le pays et qui lui aurait valu le nom malais de Tānah Sāri, la « Terre des Fleurs (3) ». Mais un nom siamois est inadmissible pour le Tenasserim au IIIe siècle de notre ère. On pourrait toutefois songer à retrouver dans Tien-souen le nom même de Tenasserim, et il serait étrange que ce pays eût été appelé aux premiers siècles de notre ère du même nom que nous lui donnons aujourd'hui, pour être entre temps connu des Chinois aux VIe et VIIe siècles sous le nom nouveau de Lang-ya-sieou ou Lang-kia-chou. Seulement, puisqu'on paraît admettre que Tenasserim dérive d'une forme malaise signifiant sinon la Terre des Fleurs comme le voulait Schlegel, du moins la Terre du Plaisir (4), ici encore le nom ne peut remonter au IIIe siècle, et en fait on ne l'a pas encore signalé avant le XVe (5). Comme d'autre part la situation probable du Tien-souen sur la péninsule malaise n'implique pas du tout que ce pays soit le Tenasserim plutôt que le Johore par exemple, il n'y a pas à mon sens d'objection à élever de ce chef contre l'identification de Lang-ya-sieou avec le nom pégouan de la ville de Tenasserim. Il se pourrait d'ailleurs que le nom de Lang-ya-sieou eût duré jusqu'au XIVe siècle. Le *Nāgarakrĕtāgama* nomme parmi les dépendances de Madjapahit un état de Lĕngkasuka situé sur la péninsule malaise, et c'est certainement là le Ling-ya-sseu ou Ling-ya-sseu-kia qui au siècle précédent figure dans le *Tchou fan tche* parmi les états vassaux du San-fo-ts'i (6). Est-ce encore là Ñaṅkasī? Il faudrait pour trancher la question des renseignements qui me manquent sur les noms de Ñaṅkasī, de Tenasserim et de Lĕngkasuka. Si on peut identifier le Tan-ma-ling de Tchao Jou-koua, il sera peut-être assez facile de situer le Ling-ya-sseu-kia. En tout cas, on voit assez que le Lang-ya-sieou ne peut être à Chantaboun, et j'aurais bonne confiance de faire admettre à M. Aymonier l'identité du Lang-ya-sieou et du Kāmalaṅka, si je

(1) Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, pp. 57, 78, 100.

(2) Voir *infra* le compte rendu fait par M. Huber de l'article de M. Kern sur le *Nāgarakrĕtāgama* ; cf. Haswell, *Grammatical notes and Vocabulary of the Peguan language*, 2e éd. revue par Stevens, Rangoon, 1901, in-8o, pp. 341, 352.

(3) Cf. Schlegel, dans *T'oung pao*, X, pp. 33-38. Il n'y a pas à tenir compte des textes qui ne font connaître ce pays qu'à l'époque des Leang ; les renseignements à son sujet doivent remonter à la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying ; cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 263, 266, et les extraits cités par le *Fa yuan tchou lin*, k. 36 (*Tripiṭ. jap.*, 雨, VII, p. 49 vo).

(4) Voir à ce sujet la note de Gray reproduite dans la 2e édition du *Hobson-Jobson*, *s. v.* Tenasserim.

(5) Aux textes cités par Yule dans son *Hobson-Jobson* on peut ajouter la forme 答那思利 Ta na-sseu-li portée sur la carte du *Wou pei pi chou* (*J. Ch. Br. R. As. Soc.*, t. XX, p. 221). C'est vraisemblablement là le Dhanaçridvīpa de Tāranātha qui entre autres fois le nomme dans un cas à côté du « Pajigu », c'est-à-dire du Pégou (cf. Schiefner, *Tāranātha*, pp. 142, 157, 263, 264).

(6) Cf. *supra*, p. 345.

ne craignais que maintenant le Lang-ya-sieou ne lui dût paraître trop connu des Chinois pour être identifié à cet obscur Kāmalaṅka dont le nom n'est révélé que par un passage de Hiuan-tsang.

C'est par une nouvelle erreur en effet que M. Aymonier a cru retrouver au Pégou ce nom de Kāmalaṅka. M. Aymonier parle d'abord du Pégou à la p. 376 : « Le Pégou paraît dans les notices chinoises sous plusieurs noms, parmi lesquels nous relevons ceux de Pi-kien, VIe siècle ; de Piao, IXe siècle ; et de Pou-kan, XIe et XIIe siècles. » Un peu plus loin, il est question de la liste des pays bouddhistes de l'Indochine fournie par Hiuan-tsang, et les deux premiers noms en sont identifiés comme suit (p. 431) : « Che-li-tcha-ta-lo (S'rī Kṣatra, en Arrakan), Kia-mo-lang-kia (Kamalaṅka, Ramanalaṅka, Ramanya, le Pégou)... » Comme Schlegel mentionnait la Birmanie au VIIe siècle, M. Aymonier fait cette remarque (p. 432) : « La Birmanie était alors le Pégou ; mais ceci n'a pas d'importance. » Le nom de P'ou-kan est étudié plus longuement à la p. 602 : « Les Annales de Martaban permettent de supposer qu'au sens étroit, le pays de Phou Kam était une principauté située entre Ingvah (Ava, une des capitales de la Birmanie) et Phakho (Pagan, la capitale du Pégou)... Il ne faut pas oublier, d'un autre côté, que la physionomie de l'expression semble la faire appartenir au langage de cette famille des Thaïs ou Shans qui ont lutté séculairement contre les Pégouans et les Birmans... Ce *Kăm*, que précède *Bu* ou *Phu*, c'est-à-dire « homme » en Thaï, pourrait bien être apparenté à Khâm, le nom que les Siamois et probablement d'autres Thaïs ont donné aux Cambodgiens. L'expression de Phu Khâm a pu, originellement, être appliquée aux Cambodgiens, aux Pégouans et aux Birmans, trois races qui se ressemblaient peut-être à leurs yeux : mais elle paraît s'être fixée finalement sur les Birmans, qui ont eu tant de points de contact avec leurs voisins, les Pégouans, dont ils furent tantôt les serviteurs, tantôt les maîtres... C'est cette dernière localisation qu'adopte déjà Taranātha... Il distingue, en effet, de Hansavati (Pégou), le pays de Pukham, qui confine à l'Océan Balgu. » « Un autre nom donné précédemment à ce vieux pays des Mons, ces frères séparés des Khmers depuis des milliers d'années, était celui de Piao, que les Chinois, si l'on en croit Rémusat, disaient être le même que Tchou-kiang, pays étroitement allié au Tchin-la et que bornait à l'ouest le Chau Ba, c'est-à-dire l'Inde » (p. 603). « Le Piao, vaste royaume, possédait une grande capitale... Parmi ses villes, on mentionne de bonne heure S'rī Kṣetra ou Thare Kettara, la capitale probablement... Des restes de cette cité sont encore visibles, dit-on, à quelques milles à l'est de la ville actuelle de Prome près de l'Irrawadi. D'après Phayre, ce serait au VIe siècle (573) qu'une colonie émigrant de Thahtun (Thaton, Satœun) fonda Hansâvadi, vulgairement Ba-go, Pha Kho, Pagan ou Pégou, nom que cette ville conserva et qui passa ensuite au royaume... Mais nous estimons que l'auteur anglais se trompe lorsqu'il ajoute qu'à une période postérieure la contrée du delta fut appelée Ramanya en conséquence de l'hindouisme qui apparut plus tard. Cause et résultat doivent remonter loin à notre avis. Toujours est-il que le nom de Ramanya est rendu par Aramana dans les ouvrages singalais et par Arimaddana dans les livres pâlis » (p. 603) (1).

Un simple regard jeté sur une carte de Birmanie aurait évité à M. Aymonier l'énorme erreur qui se répète dans toutes ces citations, et qui consiste à avoir réuni en une seule ville Pégou, situé aux bouches du Sittang, et Pagan, sur le moyen Iraouaddy entre Prome et Mandalay.

---

(1) Dans les informations de M. Aymonier sur la Birmanie, il est question à deux reprises (pp. 429, 603) de la mer Piao-nan-pin située à l'ouest du Tchen-la. Je ne sais qui est responsable de cette étrange erreur, qui est née du texte suivant du *Sin t'ang chou* (k. 222 下, p. 2 v°) : « Le Tchen-la... à l'ouest touche au P'iao et au sud arrive à la mer » (西屬驃南瀕海 *si chou p'iao nan pin hai* ; sur ce sens de *chou*, « confiner à », cf. *ibid.*, notice du Ming-mao, p. 4 r°) ; on a traduit faussement : « (Le Tchen-la) à l'ouest (*si*) touche (*chou*) à la mer (*hai*) de P'iao-nan-pin ».

C'est la distinction qu'il va toujours falloir établir en reprenant le détail des identifications de M. Aymonier. Il est fort douteux en premier lieu que P'i-k'ien réponde phonétiquement à Pégou; ce pays de P'i-k'ien, dont on ne sait pas la situation exacte, fut connu sans doute des Chinois dès le IIIe siècle (1); il est peu probable que le nom de Pégou remonte si haut; il ne s'est pas encore rencontré avant le XVe siècle (2). Le P'iao n'est pas le Pégou, mais la Birmanie, dont la capitale à l'époque des T'ang était à Çrīkṣetra, c'est-à-dire Prome (3). P'ou-kan n'est pas non plus le Pégou, mais Pagan (4). Le Pégou a porté le nom hindou de Rāmaṇya (Rāmaññа), mais c'est sans aucune raison que M. Aymonier a restitué une forme Ramanalanka intermédiaire entre Rāmaṇya et le Kāmalaṅka de Hiuan-tsang (5). Comme d'autre part M. Aymonier faisait du Kāmalaṅka le Pégou et comprenait dans le Pégou Prome (6), il a été amené à séparer Çrīkṣetra (Prome) de Çrīkṣatra qui serait en Arakan, ce qui n'est pas défendable. Le Pégou n'est pas appelé Aramanna dans les livres singhalais et Arimaddana dans les livres pālis; mais l'Arramana des chroniques de Ceylan correspond à Rāmaṇya (7), alors qu'Arimaddana est le nom hindou de Pagan (8). Étant donné que l'équivalence du P'ou-kan des Chinois et de la ville de Pagan ne fait pas doute, et comme le nom de Pagan ne paraît pas avoir jamais eu d'autre application, on voit ce qu'il faut penser de l'étymologie de Pagan ou P'ou-kan par Phu Khăm, désignant en principe les Khmèrs, mais qu'on ne trouverait ainsi que comme le nom d'une ville de Birmanie. Tāranātha ne dit pas que le Pukham (Pagan) confine à l'Océan Balgu; M. Aymonier ne s'est pas reporté au texte de Schiefner et a mal lu la traduction qu'en donne Garnier; Balgu est un nom de pays indépendant du « Pukham qui confine à l'océan » (9). Je ne sais si Rémusat a dit que le P'iao était le même pays que le Tchou-kiang; s'il l'a fait, il s'est trompé. Mais ce n'est assurément pas lui qui a fourni à M. Aymonier ce nom de « Chau-ba », qui ne désigne pas l'Inde, mais est la prononciation annamite de 朱波 Tchou-po donné par la *Nouvelle histoire des T'ang* (10) comme un nom ancien de la Birmanie (11).

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 264, 273.

(2) Voir les références données par Yule dans son *Hobson-Jobson*, *s. v.* Pegu.

(3) Cf. *supra*, pp. 172-175. Le transfert de la capitale à Pagan a été antidaté par les rois de Pagan.

(4) Cf. *supra*, p. 177.

(5) M. Aymonier semble être parti de l'hypothèse de Phayre (*History of Burma*, p. 32) qui se demandait si Kāmalaṅka n'était pas une faute d'impression de la traduction de Julien pour Rāmalaṅ'ka qui aurait été le Pégou; il va sans dire que cette hypothèse doit être rejetée.

(6) D'après Forchhammer (*Notes on the early history and geography of British Burma*, I, 13), le Rāmaññadesa comprenait essentiellement la région limitée par la Salouen à l'est, par le Sittang à l'ouest. Au XVe siècle, les rois birmans appelèrent collectivement de ce nom les trois districts de Bassein, de Pégou et de Martaban.

(7) Cf. Taw Sein Ko, *Some Remarks on the Kalyani inscriptions*, p. 1.

(8) Rāmañña et Arrimaddana se trouvent dans le *Mahāvaṃsa* (voir l'index), mais ce doit être par quelque erreur qu'Arimaddana est devenu dans un cas le nom même du roi birman. Il semble que ce soit par extension du nom qu'Anuruddha (Anôyat'ā), roi de Pagan, est qualifié de roi du Rāmañña.

(9) Cf. Schiefner, *Tāranātha*, p. 262; Garnier, *Voyage d'exploration*, I, 113.

(10) *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 4 r°.

(11) Pour le nom de To-lo-tchu-to-po que M. Aymonier donne également à la Birmanie (p. 603) et qui est copié du To-lo-tchu-tou-po de d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie, Méridionaux*, p. 228), cf. *supra*, p. 174, n. 6. A la p. 604, M. Aymonier suppose que le roi appelé Thenga-Rāja par Phayre est peut-être le même que le Pouppa-dzau de Bigandet; Phayre dit en propres termes (*History of Burma*, p. 279) que le même roi portait les deux noms.

En définitive, il n'y a pas grand'chose à retenir des identifications proposées par M. Aymonier pour le Fou-nan et les pays voisins. Lui-même d'ailleurs semble avoir douté de leur exactitude, si je comprends bien un passage de la réponse qu'il a publiée dans le *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1903, p. 336) à la suite de mes premières observations. « Il n'en subsiste pas moins, dit-il, que tous les pays que je viens de nommer [*c'est-à-dire le Lo-tch'a, le Kan-t'o-li, le P'an-p'an, le Lang-ya-sieou, le Ko-lo, le P'o-li*] eurent des points de contact avec le Fou-nan, et tant qu'on ne m'aura pas prouvé qu'ils étaient situés en d'autres régions, je persiste à les rattacher plus ou moins directement à ce pays. » Que les pays en question aient eu des « points de contact » avec le Fou-nan, je ne songe pas à le contester ; que même certains d'entre eux se soient reconnus parfois ses vassaux, c'est encore possible, mais il ne s'ensuit pas que ces états soient le Fou-nan, pas plus que la Croatie n'est la France pour avoir été annexée à l'empire napoléonien. Or ce n'est pas seulement d'un « rattachement plus ou moins direct » que parlait naguère M. Aymonier, et si ses idées à ce sujet ont changé, qu'il le dise ; autrement nous sommes toujours en droit de lui opposer les phrases de son *Cambodge* : Le Fou-nan est un pays « dont les noms indigènes ont pu être variés et nombreux » ; « entre tous ces noms indigènes nous avons déjà proposé de retenir ceux que les Chinois ont transcrit par Ko-lo... Po-li... et Lang-ya-sieou... » (p. 391). Les noms de P'o-li et de Ko-lo « nous rappelaient, en effet, le Ba-loi et le Co-lưc qu'un vieil auteur annamite appliquait à un pays qui ne pouvait être que le Fou-nan lui-même » (p. 370). Il est question encore du « royaume de Po-li, qui n'est autre, pour nous, que le royaume du Fou-nan » (p. 381). « Le Po-li des Chinois n'est autre que le Ba-loi des Annamites : donc un autre nom du Fou-nan » (p. 371). « Le Lang-ya-sieou paraît n'être autre que le Fou-nan ou du moins l'une des divisions de ce royaume » (p. 372). « Pour conclure, Po-li, Lang-ya-sieou et Lo-tsa doivent être des pays correspondant sinon à la totalité, du moins à des parties plus ou moins grandes du Fou-nan » (p. 373). C'est contre ces théories que j'ai cru devoir m'élever ; on pouvait le faire avec moins d'insistance, mais M. Aymonier a montré qu'il fallait pour le convaincre un grand luxe d'arguments [1].

---

[1] Je ne m'occupe pas ici de l'histoire moderne, mais je profite de l'occasion pour faire quelques remarques au sujet des *Mémoires* de Tcheou Ta-kouan que M. Aymonier étudie en détail. — P. 616 : M. Aymonier dit que le voyageur chinois s'appelait Tcheou Ta-kouan ou Tchao Ta-kouan, et adopte en effet dans la suite tantôt l'une, tantôt l'autre de ces orthographes ; c'est à tort ; il faut dire Tcheou Ta-kouan ; le nom de famille Tchao n'a rien de commun avec le nom de famille Tcheou. — P. 619. Kampong Chei est à rejeter ; le nom dans Tcheou Ta-kouan n'est décidément que Kan-p'ang. — P. 620. Au lieu de « dans les livres où l'on décrit les pays étrangers », il faut dire « dans le *Tchou fan tche* » ; cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140. Le *Tchou fan tche* est du XIIIe siècle. Cette interprétation n'est pas favorable à l'hypothèse de M. Aymonier, mais elle ne prête pas au doute. — P. 632. La correction *p'ou-lan*, au lieu de *pou-kien*, proposée à M. Aymonier par Schlegel, est juste, et j'aurais dû m'en aviser quand j'ai traduit le texte ; cette correction m'a été signalée déjà par M. Huber. — P. 634. L'interprétation de M. Aymonier, qui compte le 9e mois non comme le 9e mois chinois, mais comme le 9e mois de l'année cambodgienne commençant en *kâdĕk*, me paraît exacte, et je n'hésite pas à m'y rallier. — P. 634. La stèle nouvelle de 1283 complique évidemment la question des noms actuels des animaux cycliques au Cambodge et au Siam, mais elle ne me paraît pas entraîner les conclusions qu'en tire M. Aymonier. Cette stèle de 1283, d'après l'analyse de M. Aymonier (p. 611), se rattache au canon méridional, qui semble être venu au Cambodge par le Siam ; les noms cycliques actuels ont pu venir en même temps. Seulement leur emploi n'aurait pas été de suite général, puisque Tcheou Ta-kouan a encore connu des noms cycliques empruntés à la langue cambodgienne elle-même. Quant à la stèle de 1586 provenant des environs de Xieng Maï, elle ne prouve rien. — Pp. 635-638. M. Aymonier n'a pas cru devoir accepter les interprétations que j'ai proposées pour les *pan-k'i* et les *pa-sseu-wei* ; mais c'est à tort qu'il garde la forme fautive *pa-sseu* pour

On voit qu'il y a dans l'essai historique de M. Aymonier de trop nombreuses erreurs. Conscient des grands services que l'auteur a rendus à l'archéologie indochinoise, je serais intervenu plus discrètement si l'autorité qui s'attache à son nom ne m'avait fait craindre pour ses théories une vogue durable. J'ai été surtout frappé de la majesté avec laquelle il énonce des opinions contestables. Il croit avoir trouvé une correction à introduire dans la chronologie siamoise, et il le fait savoir en ces termes : « Il nous a fallu, bon gré mal gré, jouer le rôle, fort inattendu, de justicier et terminer ce chapitre par des constatations qui constituent un véritable coup de théâtre » (p. 663). L'argumentation se clôt par une péroraison du même genre, et cependant c'est sur d'assez pauvres raisons que M. Aymonier a assis sa conviction en ce qui concerne la date de la fondation d'Ayuthia. En réalité, M. Aymonier a été le plus souvent la victime des documents qu'il a utilisés, mais c'est précisément à ce sujet qu'on peut lui adresser des reproches. Il a la grande fortune de vivre dans une ville où l'indianisme comme la sinologie sont représentés par des savants éminents, qui ne lui auraient pas marchandé leurs conseils s'il les leur avait demandés. Au lieu de se pénétrer de la nécessité de l'effort commun, il a voulu faire de l'individualisme en matière scientifique ; rien n'est plus dangereux. M. Aymonier a pris, comme il dit, les *Méridionaux*, et il se plaît à reconnaître le profit qu'il a tiré de cette traduction « que plus d'un sinologue utilise en la passant sous silence » (p. 329). Mais ceux qui ont à leur disposition les ouvrages originaux n'ont vraiment que faire de cette mauvaise version d'une compilation médiocre. Le *Cambodge*, bien qu'il n'ait pas

---

faciliter le rapprochement avec les Basaiḥ chams. Le « cordon du cou » est caractéristique des brahmanes, et il n'y a aucune raison de supposer contre la lettre du texte que tous les *pan-k'i* ne le portaient pas. La traduction d'Amiot dont parle M. Aymonier brode sur le texte, et il n'y a pas à en tenir compte. Quant à celle de Rémusat, elle représente le texte qui se trouve dans le *Ming che* (k. 324, p. 6 v°) et qui est entièrement dérivé de Tcheou Ta-kouan ; voici l'interprétation que je propose : « Pour les Pan-k'i, on ne sait quels livres ils lisent. Ce sont ceux qui entrent en charge en sortant de cette classe qui occupent les hauts emplois (? 爲華貫). Préalablement (les *pan-k'i*) suspendent au cou un cordon blanc par lequel ils se distinguent. Même quand ils sont arrivés à de hautes fonctions, ils portent (曳) (ce cordon) blanc comme auparavant. » La dernière phrase est simplement l'équivalent de celle de Tcheou Ta-kouan : « Le cordon du cou ne se quitte pas de toute la vie. » [Je crois utile d'ajouter ici un mot au sujet des Pa-sseu-wei. J'avais suggéré à M. Pelliot une identification possible de cette secte avec les Pâçupatas. M. Aymonier la repousse pour la raison que les Pâçupatas « n'ont jamais pu être qu'une simple variété des sectateurs du s'ivaïsme, une petite catégorie d'ordre secondaire, des gens appartenant à la hiérarchie religieuse du brahmanisme ». Or, selon M. Aymonier, des nuances aussi faibles ont dû échapper à un observateur superficiel comme Tcheou Ta-kouan. Si superficiel observateur qu'ait été Tcheou Ta-kouan, il a du moins sur nous cet avantage d'avoir vu de ses yeux des faits que nous ne pouvons aujourd'hui qu'imaginer très vaguement. M. Aymonier parle de l'état religieux du Cambodge au XIII[e] siècle avec une assurance que les documents ne justifient malheureusement pas. Un Chinois du XIII[e] siècle n'avait sans doute pas plus de peine à distinguer deux sectes çivaïtes que n'en aurait un Chinois du XX[e], voyageant en Angleterre, à distinguer la haute église d'une secte baptiste. L'hypothèse que j'ai proposée se fonde sur un fait certain : c'est qu'il y avait au Cambodge une secte de Pâçupatas distincte des Çaivas. Celle de M. Aymonier n'a pas le moindre point d'appui : le rapprochement des Pa-sseu-wei avec les Basaiḥ chams est purement arbitraire. Quand M. Aymonier aura retrouvé la forme que le nom actuel des prêtres chams avait au XIII[e] siècle et démontré que ce nom était en usage non seulement au Champa mais au Cambodge, son hypothèse prendra une certaine valeur. Mais je crois qu'on peut se hasarder à prédire que cette démonstration n'est pas près d'être faite. — L. Finot.] — P. 740. J'ai eu parfaitement tort de supposer que les missions de Yong-lo n'avaient pas visité le Cambodge ; je regrette de n'avoir pas eu plus tôt l'occasion de rectifier cette erreur.

d'index, rendra des services par la partie descriptive, et il y a de bonnes choses dans les chapitres d'histoire moderne ; mais au point de vue sinologique, et pour toute l'époque ancienne, c'est un travail manqué. La désillusion est d'autant plus forte que dans les premiers paragraphes l'auteur nous promet davantage. « Si toutes nos hypothèses ne sont pas suffisamment nettes, claires ou sûres, dit M. Aymonier (p. 331), si nous laissons subsister des erreurs, nous aurons du moins la satisfaction d'avoir fait faire à ces ardues études historiques un pas colossal, un progrès comparable peut-être à celui que nos explorations ont apporté à la connaissance de tant de monuments dont la situation, le nom, l'existence étaient totalement ignorés auparavant. » J'ai trop bonne opinion des découvertes archéologiques de M. Aymonier pour souscrire à un tel jugement.

Addenda et Errata

P. 149. — J'ai proposé de lire Raivata le nom du brahmane que connurent Fa-hien et Tche-mong à Pāṭaliputra dans les premières années du v[e] siècle. Serait-ce là le Revata que la tradition pālie connaît à la même époque comme le maître de Buddhaghoṣa (cf. Kern, *Hist. du Bouddhisme indien*, trad., franç., t. II, pp. 370, 417) ?

P. 163. — J'ai accepté, avec réserves toutefois, l'explication du *fa* de Sseu-jen-fa par *phraḥ*, me fiant surtout à sir J. Scott. Cette explication me paraît maintenant mauvaise, car elle est décidément à rejeter pour *sao-bhva* (*sau-pha*) : le *pha* de *sau-pha* est le même mot que le siamois *fa*, ciel. Le titre siamois de *chao-fa* se retrouve au Cambodge sous la forme *čauhvā* (cf. Aymonier, *Dictionnaire khmêr-français*, p. 115) ; le *fa* siamois entre également dans Vrah KeoFa. C'est probablement *čauhvā* (*chao-fa*) qui termine le nom de « Neak Pra Chou-fa » que M. Aymonier (*Le Cambodge*, III, 776) cite d'après Gervaise. « Choboa » se trouve à la fin du nom d'un roi de Siam dans un titre d'ouvrage que cite Sir Ernest Satow (*J. Str. Br. R. As. Soc.*, n° 17, p. 41). L'explication de *fa-hong-tie* est « empereur (chinois *houang-ti*) du ciel (thaï *fa*) », comme le prouvent les suppliques thaï-chinoises du Bureau des Interprètes, où l'empereur de Chine est qualifié de 天皇帝 *t'ien-houang-ti*, « Empereur du Ciel ». *Chao-fa* ne se trouve pas dans le dictionnaire de Pallegoix.

P. 168, n. 1. — Le chiffre de 99 tribus est également donné dans l'*Histoire des Yuan*, k. 32, p. 9 v° ; k. 33, p. 2 v°.

P. 172. — Sur le *Nan tchong pa kiun tche*, cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, I, n° 543. Le *Kouang tche* est au moins antérieur à 527, puisqu'il est cité dans le *Chouei king tchou* (k. 2, p. 1 v°) dont l'auteur, Li Tao-yuan, est mort en 527. Je ne sais d'après quelle autorité Bretschneider (*ibid.*, I, 376) fait vivre Kouo Yi-kong, l'auteur du *Kouang tche*, sous les Leang (502-556). Les nombreux fragments subsistants du *Kouang tche* ont été réunis en 2 k. dans le 玉函山房輯佚書 *Yu han chan fang tsi yi chou* (sur lequel cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 319, n. 5), où on fait vivre Kouo Yi-kong au temps des Tsin (265-420).

P. 182. — Il est encore question de la route de Chine en Inde par le Kāmarūpa dans le *Sin t'ang chou*, k. 221 下, p. 3 r°.

P. 208. — C'est par erreur que j'ai dit que les murs de Cha-bàn étaient en briques ; ils sont en blocs de *bien-hoa*. D'après un renseignement que me donne M. Parmentier, les tours de Hưng-thanh, placées derrière une colline, ne sont pas visibles de l'entrée de la baie de Quinhon ; il faudrait plutôt songer aux Tours d'argent, à moins que le fortin annamite qui commandait l'entrée même du port n'ait été construit sur l'emplacement d'une ancienne tour chame.

P. 213, n. 2. — La leçon 文單 Wen-tan dans le texte du *Ts'ö fou yuan kouei* est sûrement fautive, et il faut lire 單單 Tan-tan (cf. p. 284). Peut-être la même solution devra-t-elle être adoptée pour le texte sur le Kiu-leou-mi, car en 655 date à laquelle semblent remonter les notices qui parlent de ce pays, il n'y avait pas encore de Wen-tan.

P. 220. — Le *T'ang houei yao*, k. 75, p. 18 r°, parle de la venue au Tonkin de pillards k'ouen-louen à l'époque des T'ang.

P. 225, n. 2. — L'interprétation que je prête aux auteurs du *Ying houan tche lio* pour la phrase concernant P'o-lou-kia-sseu ne leur est pas personnelle; ils ont copié mot pour mot le *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 37 r°. Pour la description du palais du souverain javanais, cf. *Odoric de Pordenone*, éd. Cordier, p. 162.

P. 226. — Le *Ts'ö fou yuan kouei* (k. 961, p. 16 v°) et le *T'ai p'ing yu lan* (k. 937, p. 11 v°) nomment un fleuve 藏 Tsang qui est à 300 *li* de 邏些 Lo-so (Lhassa), coule au sud-est et va au sud se jeter dans le royaume de K'ouen-louen.

P. 228. — Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 786, p. 12 r°), citant le 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche*, parle des hauts fonctionnaires du Fou-nan, qui « sont tous appelés *K'ouen-louen* ».

P. 241. — *Au lieu de* Ma-pa-eul (Malabar), *lire* Ma-pa-eul (Ma'abar).

P. 272, n. 1. — *Au lieu de* « qui devint dans la deuxième moitié du ve siècle le royaume des Hephthalites », *lire* « qui fut conquis dans la deuxième moitié du ve siècle par les Hephthalites ».

P. 246, n. 2. — Dans le IIIe volume de son *Cambodge* (p. 756), M. Aymonier date les stèles de Nongkhaï non plus dans l'ère çaka, mais dans l'ère de 638.

P. 319, n. 2. — Les ilots de 竺 Tchou sont bien identiques aux Chang-hia-tchou et aux Tong-si-tchou. Par contre l'ilot de 竹 Tchou était situé à l'entrée de la Ménam (cf. *Hai kouo wen kien lou*, p. 20 r° de l'éd. du *Yi hai tchou tch'en* ; voir aussi *T'oung pao*, IX, 197).

P. 327, n. 4. — Un article sur les textes chinois concernant Samudra et les états voisins a été publié dans l'*Asiatic Quarterly Review* de janvier 1900 ; je ne l'ai pas eu à ma disposition.

UPAGUTTA ET MĀRA

Par M. C. DUROISELLE

Professeur de pāli à l'Ecole supérieure, Rangoon

La légende d'Upagutta et Māra n'était connue jusqu'ici que par le *Divyāvadāna* (¹) et Tāranātha (²). Je puis ajouter aux versions sanskrite et tibétaine une version pālie (³). Elle est empruntée à une collection d'histoires relatives au monde matériel et immatériel qui existe en Birmanie sous le titre de *Lokapaññatti*. Cet ouvrage assez volumineux (il contient sept *aṅgas* de feuilles) est fort rare : je n'ai pu m'en procurer qu'un seul manuscrit, ce qui est d'autant plus regrettable que certains passages du texte sont très altérés et presque intraduisibles.

Suivant le *Kābyā kré:mun* (p. 175), le *Lokapaññatti* aurait été composé dans l'Inde par Saddhammaghosa. Il est mentionné dans une inscription de 1442 A. D., dans une liste de livres donnés à un monastère (⁴). Le *Jinatthapakāsanī*, histoire de la vie du Buddha en birman, donne un abrégé de la rencontre d'Upagutta et de Māra telle qu'elle se trouve dans le *Lokapaññatti*, mais sans indiquer sa source. La Chronique royale birmane *Mahārājavaṅ tau kyī:* (p. 148) donne un court abrégé de l'histoire en question ; mais les rédacteurs.

(¹) *Divyāvadāna*, éd. Cowell et Neil, pp. 356-364. Traduit par Windisch, *Māra und Buddha*, pp. 161-176.

(²) Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, trad. Schiefner, p. 14 ss.

(³) [Depuis que M. Duroiselle nous a envoyé cet article la revue *Buddhism* (vol. I, n° 2, p. 218 ss.), a publié un travail de M. Maung King qui reproduit le même récit d'après la version birmane du *Lokapaññatti*, en y joignant quelques renseignements intéressants sur les croyances qui ont cours en Birmanie touchant Upagupta. D'après une légende, Upagupta serait le fils d'une princesse nommée Maccadevi (la Princesse Poisson) qui avait été trouvée dans le ventre d'un poisson et en avait gardé l'odeur. Comme cette odeur croissait avec l'âge, on la mit sur un radeau qu'on livra au courant du fleuve. Le ṛṣi Upa la pria de le recevoir sur son radeau pour passer d'une rive à l'autre : Upagupta résulta de cette entrevue. On reconnaît immédiatement la légende de la naissance de Vyāsa, fils du ṛṣi Parāçara et de la batelière Satyavatī, dans le *Mahābhārata*, I, 63. Upagupta jouit, paraît-il, d'une grande popularité en Birmanie, malgré les protestations des buddhistes de la pure observance : il suffit notamment, pour arrêter la pluie et ramener le beau temps, de prendre une statuette d'Upagupta et de lui plonger la tête dans l'eau en disposant à son intention quelques offrandes. N. D. L. R.]

(⁴) Inscription de Thirizeyathu, dans : *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava*, Rangoon 1899 p. 43

la jugeant extravagante, ont soin d'ajouter que « cette histoire ne se trouve dans aucun texte pāli, ni dans les livres canoniques, ni dans les aṭṭhakathās, ni dans les ṭīkās, ni dans aucun des livres connus, mais seulement dans le *Lokapaññatti.* »

Il se peut, en effet, que le texte pāli du Lokapaññatti dérive d'un original sanskrit. Comme indice de cette origine on peut citer la forme *kila* au lieu de *kira*, cette dernière étant la plus usuelle en pāli et absolument constante dans les mss. birmans. On peut également relever à ce propos le passage où Upagutta distingue le *dhammakāya* et le *bhūtikāya* du Buddha (*dharmakāya* et *rūpakāya* dans le Divyāv.), et qui fait allusion à la doctrine des *kāyas* particulière aux textes du Nord. Mais la source du récit ne peut être ni le *Divyāvadāna* ni l'original de Tāranātha : pour n'indiquer que les principales différences : dans la version tibétaine, Māra s'en retourne impénitent, il est converti dans les deux autres ; dans le *Lokapaññatti*, Upagutta lutte contre Māra pour protéger les exercices de piété d'Açoka troublés par le Malin ; dans le *Divyāvadāna*, c'est la prédication d'Upagutta lui-même que Māra vient troubler. L'auteur du *Lokapaññatti* a donc puisé à une source aujourd'hui perdue, mais qui pourra peut-être se retrouver dans une version chinoise, à moins qu'il n'ait tiré sa narration de son propre fonds, ce qui est peu vraisemblable.

Upagutta est très connu en Basse-Birmanie, dans le district de Tenasserim, où, tous les ans, au mois de décembre, a lieu en son honneur une grande fête appelée la « Fête des Lumières ». Pendant cette fête, qui se célèbre la nuit, Maulmein présente un spectacle unique. Quelques jours avant la fête, d'innombrables petits bateaux, aux formes fantastiques, sont construits, depuis quelques morceaux de bois attachés par une main inexpérimentée, jusqu'au radeau sur lequel s'élève un merveilleux petit monastère à sept toits ; sur tous ces bateaux et radeaux de nombreuses lampes sont placées, autant qu'ils en peuvent porter, et à l'heure fixée, de tous les villages situés sur les trois rivières qui se rencontrent à Maulmein, tous ces bateaux sont lancés à l'eau, illuminés. A Maulmein même, jeunes gens et jeunes filles, dans leurs habits de fête, dansent et chantent dans des embarcations légères au milieu des radeaux flamboyants. Le spectacle, vu de la colline, est merveilleux. Les trois rivières ressemblent à de gros serpents lumineux serpentant pendant des lieues dans l'intérieur des terres et déchargeant aux pieds du spectateur, à Martaban, toutes leurs lumières et leur bateaux en feu.

Les Birmans croient qu'Upagupta est toujours au fond de la mer, non loin de Maulmein, dans un palais d'or, et ils célèbrent ainsi sa victoire sur Māra.

TEXTE

« Idāni rājā Asoko sattavassañ ca sattamāsañ ca sattadivasañ ca mahāthūpassa ussāvanikañ ca mahāpūjañ ca karissati ; tasmin kāle Māro rañño puññantarāyaṃ karissati, Māraṃ paṭisedhehīti. » Taṃ sutvā sāmaṇero evaṃ āha : «Ahaṃ bhante

sāmaṇero khuddhakataro appiddhiko, kathaṃ (1) sakkomi Māraṃ paṭisametuṃ? Aññaṃ bhante bhikkhuṃ mayā mahiddhikataraṃ apadisissāmi, so Māraṃ (2) paṭisedhissati, tumhe maṃ na pucchathāti.» Te taṃ (3) evaṃ āhaṃsu: «Katamo so bhikkhu tayā mahiddhikataro ca lahukataro ca katarasmiṃ vā padese so vasatīti?» Sāmaṇero āha: «Atthi bhante mahāsamuddodakabbhantare mahantaṃ udakakkhandaṃ vikkhambhetvā tassābbhantare sabbaratanamayaṃ (4) pāsādaṃ abhinimmitvā pāsādassa majjhe ratanamaṇḍite pallaṅke anekasatehi jalanta-udakasampuṇṇakoṭīhi pupphehi upasobhite surabhigandhehi parivārite siri-sayane (5) nisinno Kisanāgo nāma Upagutto bhikkhu; so jhānasamāpattīhi ca bahūni divasāni vītināmento nirāhāro imaṃ bhikkhusamāgamaṃ nāgacchati; tassa sadiso natthi Māraṃ dametuñ ca; so yeva Māraṃ damessati. So kira atīte Bhagavato byākato « Upagutto nāma bhikkhu vinessati buddhapaṭiññatañ ca pāpuṇāpessatīti », eso evaṃ mahesakkho atthīti. » Te bhikkhū tassa vacanaṃ abbhānumodiṃsu; tato bhikkhusaṅgho dve bhikkhū cārike vissajji bhikkhusaṅghassa vacanena taṃ saddhahāpetuṃ. Te bhikkhū pathaviṃ nimujjitvā mahāsamudde pāsādaṭṭhāne ummujjitvā ghosanaṃ akaṃsu. So thero tena dhammaghosanena nirodhasamāpattiyā vuṭṭhito santo te bhikkhū pucchati: « Kim āvuso āgatatthāti. » Bhikkhū: « Saṅghassa vacanena bhante bhikkhusamāgamaṃ taṃ upetūti. » « Suṭṭhūti » abbhānumoditvā saṅghagāravena te bhikkhū etad avoca: «Gacchatha āvuso paṭhamaṃ, ahaṃ gacchāmīti.» So te dve bhikkhū paṭhamaṃ uyyojetvā lahukatarāya iddhiyā paṭhamataraṃ bhikkhusannipātaṃ āgantvā vuddhatare bhikkhū vanditvā sake āsane nisīdi. Te bhikkhucārikā iddhiyā yeva paṭhamaṃ āgantvā (pi) pacchato āgantvā nisinnaṃ theraṃ passitvā vimhitā evaṃ bhaṇanti: « Mayaṃ bhante paṭhamaṃ tena uyyojitā hutvā tassa pacchāgatā, evaṃ mahiddhikataro bhikkhūti. » Tato bhikkhusaṅgho Kisanāga-Upaguttattherassa daṇḍakammaṃ niyyādetukāmo taṃ evaṃ āha: « Kissa tvaṃ āvuso uposathaṃ vā sāmaggiṃ vā na upessati (?), attano phāsukavihāraṃ garuṃ karosi, saṅghakammaṃ na garuṃ karosi? Bhagavatā pi Mahākappinatthero garahito utrasto bhīto daṇḍakammaṃ laddho viya saṅghagāravena tasmā tayā saṅghagarukena bhavitabbaṃ; tvaṃ api daṇḍakammaṃ kātuṃ arahasi bhikkhusaṅghagāravenāti. » Upaguttatthero āha: « Kim bhante daṇḍakammaṃ taṃ sirasā sampaṭicchissāmi sannaddhaṃ uppalamālaṃ viyāti. » Saṅgatthero āha: « Āvuso Upagutta, rājā Asoko bhikkhusaṅghupaṭṭhāko; idāni caturāsītisahassānañ ca thūpānaṃ imassa ca mahāthūpassa ussāvanikaṃ karissati mahāpūjañ ca sattavassañ ca sattamāsañ ca sattadivasañ ca, evañcirakāle yadā Māro pāpimā rañño puññantarāyaṃ karissati, tadā tvaṃ Māranisedhanaṃ Māravinayaṃ karohīti.» Upaguttatthero āha: «Sirasā sampaṭicchāmi saṅghavacanaṃ; kin nu kappiyaṃ āhāraṃ kutoci labhāmīti?» Evaṃ vutte saṅghamajjhe yeva eko bhikkhu evaṃ āha: « Ahaṃ bhante Upagutta tuyhaṃ kappiyaṃ āhāraṃ

---

(1) kataṃ. (2) Māra. (3) tesaṃ. (4) sabbha°. (5) sirisaraṇa.

paripuṇṇaṃ dassāmīti. » Thero āha : « Kuto tan tayā āvuso laddhan ti ? » So bhikkhu evaṃ āha : « Puññavipākena bhante laddhaṃ mayā; sabhāvo [1] divase divase pageva cattāro pattā nānāsabbarasabyañjanasūpappakārehi khādaniyappakārehi ca paripūrā [2] mama purato āgatā ; tesaṃ catunnaṃ pattānaṃ pūritapiṇḍapātānaṃ yadicchasi bhante dve vā tīṇi vā paṭigganhatu ṭhapetvā ekaṃ mamabhāvan ti. » Thero evaṃ āha : « Kiṃ āvuso tuyhaṃ pubbayogo yena tayā cattāro piṇḍapātā laddhā; mūlato paṭisodhissāmi; taṃ bhaṇāhīti. » « Imasmiṃ kila bhante Pāṭaliputtanagare pubbajātiyā mama mātāpitaro iddhasamiddhaseṭṭhikule jātā, tesaṃ aham ekaputto pi so manāpo ; so ahaṃ bhante kalyāṇamittasaṃsaggena pabbajjitosīlasampanno. Tassa mayhañ cattāro bhikkhū piyasahāyakā samānasukhadukkhā. Tato mayhaṃ mātāpitūhi puttasinehena niccakālaṃ ahaṃ nimantito bhojetuṃ ; tato haṃ mama sahāyake bhikkhū gahetvā ghare bhuñjāmi ; mama mātāpitaro pi mama cittagahaṇena te bhikkhū bhojāpenti. Etena kammavipākena cattāro pattapūrapiṇḍapātā nibbattāti. » Upaguttatthero āha : « Yadi evaṃ tayā piṇḍapātā laddhā asuddhā, puttasinehena yuttā, na ca saddhādeyyā, akappiyā, alam anena mayhaṃ akappiyapiṇḍapātenāti. » Puna tattha añño evaṃ āha : « Ahaṃ Upaguttassa adantassa kappiyapiṇḍapātam dassāmīti. » Taṃ thero āha : « Kathaṃ āvuso tayā kappiyapiṇḍapāto laddho ti. » So bhikkhu evaṃ āha : « Pubbapuññavipākena bhante laddho ti. » « Katamena puññavipākena tayā laddho kappiyapiṇḍapāto ? » « Ahaṃ bhante imasmiṃ yeva Pāṭaliputte brāhmaṇo vedapāragū bahujjanena bhikkhāya nimantito appodakamadhupāyāsena catumadhurasayuttena bhojanena ca tatrāhaṃ yāvakaṇhappamāṇaṃ [3] bhuñjitvā abhivadhātosamāno (?) nagarato nikkhamitvā bahibhūmigantukāmo taḷākapāṭimaggena gacchāmi ; tasmiñ ca taḷāke pāḷikappadese [4] eko aḍḍasunakhī [5] bahupotakā paṭivasati ; tassa puttā rodanti, jighacchāya āhāraṃ alabbhamānā sā sunakhī jighacchitā mayhaṃ padasaddena ādāvitvā mama purato purepādaṃ ukkhipitvā mama samukhato bhukka bhukka saddam karotīti. Ṭhapitam ahaṃ passitvā evañ cintesi : Ayaṃ sunakhī jighacchitā mama mūle āhāram icchitā, tassā potakā rodanti jighacchitā āhāramicchāya, kin nu kho ahaṃ tassā āhāram dadeyyaṃ ? Tadāhaṃ kucchibbhantaragataṃ appodakapāyādasañ [6] catumadhurasayuttan niggilitvā tassā sunakhiyā kāruññena adāsi ; sa puttake santappesi, te samāgatā khādanti pivanti ; tassa mayhaṃ te passitvā cittaṃ pasīdati : Aho dānam mayā dinnam jighacchitānaṃ sattānan ti. Tato ahaṃ cittaṃ pasādetva tato maritvā

---

(1) *sabhāvā ?*

(2) *paripuṇṇā ?*

(3) Je ne change pas l'orthographe du manuscrit qui écrit toujours *kaṇho* au lieu de *kaṇṭho* « cou ».

(4) Ms. *pāḷikampa.*

(5) *ekā aṭṭa° ?* le ms. a partout *sunakhi=sunakhā,*

(6) *pāyāsañ ?*

satagunaṃ vipākam paṭilabhi; tena ca vipākena imasmiṃ vibhave jātassa mayhaṃ divase pageva dve pattapūrā piṇḍapātā nānārasehi madhurasabyañjanehi khādaniyehi catumadhurasamyuttehi ca sampuṇṇā kappiyā akkhurajjā ca; imesaṃ dvinnaṃ pattapūraṃ āyasmato dammi, mā āyasmā piṇḍapātatthāya gacchati.» Atha thero Upagutto thokaṃ hasitvā tam etad avoca: «Alam enena vantabhojanavipākanippattena piṇḍapātena akappiyena cāpāramisaddhānanippattenāti.» ([1]). Tato Kisanāgo Upaguttatthero dve piṇḍapāte paṭikkhipitvā therānaṃ bhikkhūnaṃ pāde vanditvā evaṃ āha: «Aham eva bhante kappiyapiṇḍapātaṃ gahetvā yāpessāmi bhikkhusaṅghassa vacanena ca acirakālaṃ Māraṃ piṇḍapātavattena vinayissāmi; mā ca rañño puññantarāya akāsi; bhagavatā ca niddiṭṭho cāhaṃ anāgate kāle Upagutto Māraṃ vinassatīti.»

Tato punadivase rājā Asoko bhikkhusaṅghaṃ upasaṅkamitvā nisinno saṅghattheraṃ pucchati: «Kacchi bhante therehi yo mayā bhikkhu yācito Māranisedhako puññantarāyaṃ paṭiccheko iddhimā bhikkhu laddho ti?» Thero āha: «Mahārāja, laddho paṭiccheko bhikkhu atīva iddhimā ca samattho sahassamāraṃ pi antarāyakaraṃ paṭisedhitun ti.» Rājā āha: «Katamo so ti?» «Eso mahārāja Kisanāgo Upagutto nāmāti.» Tato rājā uṭṭhahitvā theraṃ upasaṅkamitvā vandanto passati theraṃ virūpaṃ atīva kisañ ca passitvā tassa buddhi uppannā kin nu kho khādanto samattho ti cintayitvā uṭṭhāyāsanā pakkāmi. Atha dutiyadivase tassa rañño buddhi uppannā yan nunāhaṃ theraṃ vimaṃsissāmi yadi vā samattho na samattho ti. Tasmiṃ samaye thero Upagutto rañño cittaṃ ārādhetuṃ rājakulaṃ piṇḍāya pāvisi. Tato rājā piṇḍapātaṃ therassa datvā visajjetvā there nikkhantamatte yo so maṅgalahatthiṃ pabhinnadotaṃ (?) muñcāpesi. So hatthi theraṃ gacchantam anubandhi; therassa samīpagatassa hatthissa purato chāyā dissati. Thero chāyaṃ passitvā hatthinā ayaṃ maṃ anubandhāpesi parikkhitukāmo rājā ti cintetvā adhiṭṭhāniddhiyā gacchanto yeva adhiṭṭhāsi. Yathā ([2]) so hatthi pāsāṇamayo hutvā soṇḍaṃ ukkhipitvā tiṭṭhati; thero na ca apaloketi dūrañ ca gato thero; tato rājā hatthisamīpaṃ gantvā sāmacco taṃ hatthiṃ passitvā vimhito: «Aho therassa mahiddhikatā mahānubhāvatā ca; kathañ hi nāma evarūpo hatthināgo sabbalakkhaṇasampanno pāsāṇamayo jāto» ti tuṭṭho pamudito hutvā, «samattho bhadanto Māraṃ dametun» ti turitaturito amaccaparivuto Upaguttattherassa samīpam āgantvā theraṃ khamāpesi: «Khamatu bhadanto, nāhaṃ viheṭhetukāmo vimaṃsamīti upāyaṃ evaṃ karomīti.» Thero āha: «Mahārāja, hatthi ca sakaṭṭhānaṃ gacchatu sarūpenāti.» Tato therena bhaṇitamatte hatthināgo sakaṭṭhānaṃ gantvā tiṭṭhati; tato sabbaloko vimhitajāto therassa iddhipāṭihārena.

Tato rājā Asoko Gaṅgāya tīre mahāthūpassa ādipūjaṃ kattukāmo Gaṅgāya dūre aḍḍhayojanamatte pāṭidipaṅgaṇam kārāpesi. Mahāthūpassa ca sīmantato

---

([1]) *nippannena?*

([2]) *Atha?*

dīpā uppajjalitā mahājano mahābhikkhusaṅgho ca sannipatito mahāthūpavandanapūjāya. Tato Māro vātavuṭṭhiṃ samuṭṭhāpesi padīpe nibbāpetukāmo thūpapūjāya antarāyañ ca kattukāmo. Tasmiṃ khaṇe thero Upagutto adhiṭṭhāniddhiyā sabbaṃ Mārassa vikāraṃ vātavuṭṭhiñ ca pariggahetvā dūre chaḍḍesi. So Māro bhīto puna pi vālukavassaṃ vassāpesi, sakkharavassaṃ aṅgāravassaṃ vassāpesi; thero adhiṭṭhāniddhimayena vitthinnapāsena (¹) sabbaṃ paṭicchitvā bahicakkavāḷe chaḍḍesi. Tato Māro puna kuddho usabharūpaṃ mahantaṃ nimminitvā dhavento padīpaṅgaṇaṃ vināsetukāmo thero pi byaggharūpaṃ nimminitvā tena byagghena rūpena usabho gahito adharo jāto bheravaṃ ravati. Mahājanasamāgamo passati, rājā pi bhikkhusaṅgho pi sabbe sattā passanti. So Māro adharo samāno usabhavaṇṇaṃ vijahitvā sattasīsaṃ nāgavaṇṇaṃ abhinimminitvā byagghaṃ ḍaṃsetukāmo thero pi byaggharūpaṃ vijahitvā garuḷarūpam abhinimminitvā nāgassa sīsaṃ ḍaṃsitvā kaḍḍhaṃ karonto gacchati. So Māro adharo hutvā āvañcanena ca āpothanena ca dukkhito samāno nāgarūpaṃ vijahitvā mahantaṃ sīsayakkharūpaṃ abhinimminitvā mahantaṃ tālamattaṃ lohamayaṃ daṇḍaṃ abhinimminitvā taṃ ativiya jalamānaṃ daṇḍaṃ hatthena gahesi tena garuḷasīsaṃ paharitukāmo. Thero pi garuḷavaṇṇam vijahitvā taddiguṇaṃ mahantataraṃ yakkharūpaṃ abhinimminitvā dve pi lohadaṇḍe pajjalite sajotibhūte abhinimminitvā dvīhi daṇḍahatthehi Mārassa sīsaṃ paharitukāmo; so Māro bhīto; tassa etad ahosi: « Yaṃ yaṃ mayā abhinimmitaṃ, taṃ taṃ iminā samaṇena dviguṇaṃ abhinimmitaṃ, kiṃ idānāhaṃ karissāmi? Parājitomhi jāto ti ». So manussarūpaṃ vaṇṇaṃ vandaṃ ativākyabhūtaṃ gandhavilepanābharaṇabhūsitaṃ katvā therassa purato aṭṭhāsi. Thero pi taṃ passitvā evañ cintesi: « Yan nunāhaṃ yathā ayaṃ yakkho nirāso (²) bhaveyya tathā karissāmīti. » Tato thero kukkurakuṇapaṃ duggandharūpaṃ kimisampuṇṇaṃ ativokkhaṃ asuciṃ paramajegucchaṃ abhinimminitvā tassa kaṇhe (³) laggāpesitaṃ na keci muñcituṃ sakkonti devabrahmādayo pi evaṃ katvā gacchatha pāpimā ti vissajjesi. So Māro kukkurakuṇapeneva kaṇhalaggena yena cattāro lokapālā tena gato santo te evaṃ āha: « Muñca mārisā kukkurakuṇapaṃ mama kaṇhato ti. » Te « Na taṃ sakkoma mārisa tuyhaṃ kaṇhe ālaggito ti. » So Māro yena Sakko devānam indo tena pakkāmi. Sakko evaṃ āha: « Na sakkomi mārisa mocetun ti. » Tato so Māro yena Surāmo devarājā, so pi na sakkoti. Tato so yena Santusito, tato so yena Sunimmito, tato so yena Paranimmitavasavattidevarājā, so pi evaṃ āha: « Na sakkomi mārisa muñcitum, mahesakkho so bhikkhū ti. » Atha kho Māro pāpimā yena brahmaloko tenupasaṅkami; tatthāpi Mahābrahmānaṃ upasaṅkamitvā evaṃ āha: « Bho Mahābrahme, maṃ asuci kaḷevaraṃ mama kaṇhato muñcāhi anukampaṃ upādāyāti ». So Mahābrahmā Māram etad avoca: « Na

(¹) Ms. °*pāsādena*.
(²) *nirāso*?
(³) Ms. *tālakaṇhe*.

sakkā mārisa taṃ ativokkhaṃ muñcituṃ mahesakkho so bhikkhu bhagavato sāvako arahā ceva chaḷabhiñño ca ; na sakkā tassa āṇaṃ (1) parivuttetuṃ, gacchatha mārisa tam eva bhikkhuṃ garuṃ katvā madhuravacanena yācāhi, so yeva taṃ asuciṃ mocessatīti. » Taṃ sutvā Māro niroso (2) hutvā yena Upaguttatthero teneva saha kukkurakuṇapena theraṃ upasaṅkamitvā adharo samāno theraṃ upalāviyamāno (?) madhuravacanena etad avoca : « Muñcatu bhante thero imaṃ asuciṃ, jito tvaṃ bhante, parājito ahan » ti. Thero evaṃ āha : « Gacchāma pāpima etaṃ pabbatan » ti. Tattha dve janā gantvā taṃ kukkurakuṇapaṃ muñcitvā attano kāyabandhanena Mārassa kaṭim bandhitvā kāyabandhanaṃ dīghaṃ nimminitvā pabbataṃ paṭiveṭṭhetvā daḷhaṃ bandhitvā evaṃ āha : « Idha Māra tiṭṭhāhi, mā gacchāhi yāva rājā Asoko sattavassañ ca sattamāsañ ca sattadivasañ ca mahāthūpussāvanikaṃ pūjañ ca niṭṭhapessati, tāva idheva acchāhīti. » So Māro akāmako yeva tuṇhī ahosi ; thero ca gantvā yathāsukhaṃ viharati. Evañcirakālo vattati ; mahussave niṭṭhite samāne thero puna tattha gantvā Mārassa saddaṃ sotukāmo nilīno acchati. So Māro nibbindanto samāno bhagavato guṇe anussaritvā evaṃ āha : « Pubbe kho mayā bhagavato santike bahuvidhāni vikārakammāni kadāci ahesuṃ, na ca bhagavā kiñci dosaṃ karoti, idāni pana sāvako akāruṇiko evaṃ mama dukkhaṃ karissatīti. » So dukkhī samāno santasena taṃ pabbataṃ pādehi maddanto anuparigacchati ; puna santasamāno bhagavato guṇañ ca *yāva khantiso raccañca* sabbabuddhaguṇam vicinanto evaṃ āha : « Yadi atthi kusalamūlaṃ mayhaṃ anāgate kāle yathā bhagavā Buddho loke uppanno tathāhaṃ api buddho bhavissāmi mahākāruṇiko sabbasattānaṃ hitesako » ti. Evaṃ bhaṇitamatte thero turitaturito gantvā lahuṃ bandhanaṃ mocetvā taṃ khamāpesi : « Khama Māra tayā attho mayā nibbādito (3) rañño ca puññantarāyo mocito ; yato tayā Māra buddhapaṭiññā gahitā tato tvaṃ pūjiyo » ti. So evaṃ āha : « Yādisā tumhe sāvakā akāruṇikā ca, aham etādiso sāvako bessāmi yathā tvaṃ akāruṇiko sīti. » Thero āha : « Mā tvaṃ vimano ahosi, mayhaṃ pabhāvena buddhatthaṃ patthapesi. « Niyataṃ buddho bhavissatīti » bhagavatā pi byākato tvaṃ ; « Māro Upaguttena vinīto damito buddhatthapaṭiññaṃ gahessatīti ». Kin nu mama anuggahaṃ anukampaṃ karohi ; bhagavā kira loke uppanno bhagavato dhammakāyo diṭṭho mayā, api ca bhūtikāyo na diṭṭhapubbo, tasmā anukampaṃ upādāya taṃ bhagavato bhūtikāyaṃ paccakkhaṃ sasāvakayugaṃ saparivāraṃ sabbākāraparipuṇṇaṃ iddhiyā dassehi bhagavantaṃ passissāmīti. » Māro āha : « Sace tvaṃ maṃ na vandeyyāsi evaṃ karissāmīti. Thero taṃ anumodi. Atha kho so Māro aññataraṃ vanasaṇḍaṃ pāvisi. Thero ca bahū bhikkhū lahuṃ iddhiyā sannipatetvā aññe

---

(1) *āṇam* ?

(2) *niraso* ?

(3) *nibbāhito* ?

ca ye keci bhagavantaṃ passitukāmā sabbe te dhūpagandhavilepanahatthā te Upaguttattheraṃ parivāretvā tiṭṭhanti bhagavantaṃ passissāma pūjissāmāti therapamukhā paṭicchannā acchanti. Atha kho so Māro bhagavato rūpaṃ dvittiṃsamahāpurisalakkhaṇapaṭimaṇḍitaṃ byāmappabhāsaṃ alaṅkataṃ dakkhiṇavāmapasse tiṭṭhasāvakayugaṃ asītimahāsāvakagaṇaparivāritaṃ sabbaṃ buddhasiriyājajjalantaṃ sappāṭiheraṃ dassesi therapamukhassa mahājanakāyassa. Keci ācariyā bhaṇanti api ca Asoko tattha atthi sāmacco saparijano ti. Tato thero Upagutto bhagavato rūpaṃ saparivāraṃ sabbākāraparipuṇṇaṃ passitvā haṭṭhalomajāto aveccappasādena Mārapaṭiññam vissaritvā bhagavato rūpaṃ pañcaṅgapatiṭṭhitena vandi, rājapamukho ca sabbo mahājanakāyo mahāpūjaṃ akāsi. Māro sabbaṃ buddharūpaṃ antaradhāpetvā mahājanakāyo rājā pamukhe (¹) gate tam etad avoca: « Kissa pana bhante vandasīti. » Thero āha: « Nāhaṃ Māra [taṃ] vandāmi, bhagavantaṃ sasāvakasaṅghaṃ paccakkhaṃ vandāmīti. » Tato Māro tadāppabhuti buddhasāsane mūduko jāto; thero pi yathāphāsukaṃ gacchati.

Tato rājā Asoko sattadivase mahāthūpassa pūjaṃ kattukāmo attano sarīraṃ kappāsikapicūhi veṭṭhetvā yāva galappamāṇam hatthesu maṇibandhanappamāṇaṃ pañcasataghaṭesu gandhatelena temāpayitvā ṭhitako yeva mahāthūpaṃ purakkhatvā añjaliṃ katvā siraṃ sinehitvā buddhagatāya satiyā sarīram ujjālāpesi padīpo yāva sattaporisamattaṃ padīpajālā ākāse uṭṭhahi. Rājā ca buddhathutiṃ bhaṇamāno « Namo bhagavato arahato sammāsambuddhassa bahujanahitāya ca tena dhammo desito svākkhāto sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opaneyyiko (²) paccattaṃ veditabbo, viññūhi suppaṭippanno ti bhagavato sāvakasaṅgho ujupaṭippanno ñāye paṭippanno sāmicipaṭippanno » ti anussāri; evaṃ tiṇi ratanāni anussarantassa aggijālena na kiñci sarīrassa vikāraṃ ahosi, sītalaṃ hoti sarīraṃ candanena limpitaṃ iva. Evaṃ dutiye pi yāva sattameva divase sakalasarīrena pajjalāpitena mahāthūpapūjaṃ katvā nāhitvā sabbābharaṇavibhūsito amaccagaṇaparivuto thūpavandanaṃ kato tikkhattuṃ padakkhiṇaṃ katvā sattarattindivaṃ dhammadesanaṃ sutvā bhikkhusaṅghañ ca bhojetvā bhikkhusaṅghaṃ vanditvā saparivāro pakkāmi (³).

(¹) *mahājanakāye rājapamukhe* ?

(²) *opanayiko* ?

(³) Voici quelques mots de ce texte qui ne se trouvent pas dans Childers : *akāmako*, ne désirant pas, à contre-cœur ; — *aticākyabbhūta*, très éloquent ; — *atirokkha*, pourri ; — *ussāranikaṃ*, fête, fête de dédicace ; — *abbhānumodati*, se réjouir, remercier ; — *upalāciyati*, être persuasif, séduire ; — *opaneyyiko* = *opanayiko*, conduisant à la perfection ; — *kauha*, cou ; — *gantu*, *gantuka*, voyageur ; — *niggilati*, rejeter, vomir ; — *paticcheko*, très expert ; — *patisameti*, dompter ; — *vanda*, poli ; — *vikkhambeti*, fendre, percer ; — *vimhati*, s'étonner ; — *vincheti*, être mouillé, oint.

TRADUCTION

« Le roi Asoka va célébrer, durant sept années, sept mois et sept jours, la fête de la dédicace d'un grand stūpa et lui rendre de grands hommages. Pendant ce temps, Māra opposera des obstacles à l'œuvre méritoire du roi : il faut que tu l'en empêches. » A ces mots le novice répondit : « Révérends, je ne suis qu'un novice très jeune et ne possédant que peu de pouvoirs surnaturels. Comment pourrais-je tenir tête à Māra ? Mais je vais vous indiquer un autre bhikkhu bien plus puissant que moi et qui saura tenir tête à Māra ; n'exigez pas de moi de le faire. » Ils (les bhikkhus assemblés) lui dirent : « Quel est ce bhikkhu plus puissant et plus prompt que toi et en quel endroit demeure-t-il ? » Le novice répondit : « Il y a, Révérends, dans les profondeurs de l'océan, un bhikkhu qui, ayant pénétré la grande masse des eaux, a créé dans leur sein un palais fait de toutes sortes de pierres précieuses ; au milieu de ce palais, sur un siége orné de joyaux, sur une couche magnifique enveloppée de parfums, de centaines de koṭis de fleurs remplies d'une eau étincelante, il est assis : il se nomme le bhikkhu Kisanāga Upagutta. Là il passe de longs jours, dans la méditation, l'extase et le jeûne. Il n'est pas venu à notre assemblée. Pour dompter Māra il n'y a tel que lui ; c'est lui qui domptera Māra. Jadis Bhagavat a fait cette prédiction à son sujet : « Le bhikkhu Upagutta domptera (Māra) et il lui fera prendre la résolution de devenir un Buddha. » Telle est sa puissance. » Les bhikkhus se réjouirent à ces paroles et l'assemblée envoya deux de ses membres pour inviter au nom des bhikkhus Upagutta à venir. Les (deux) bhikkhus, ayant plongé à travers la terre, remontèrent par l'océan dans le palais et s'annoncèrent ; le thera, réveillé de son extase par cette proclamation de la Loi, leur demanda : « Pourquoi, messieurs, êtes-vous venus ? » Les bhikkhus dirent : « Révérend, nous avons ordre du Saṅgha de vous amener à l'assemblée. » « Très bien, » répondit-il en les remerciant ; et par respect pour le Saṅgha, il leur dit : « Allez, messieurs, les premiers ; je vous suis. » Ayant envoyé les deux bhikkhus en avant, (il partit) et, grâce à son pouvoir surnaturel qui le rendait plus léger qu'eux, il arriva avant eux à l'assemblée ; ayant salué les bhikkhus plus anciens que lui, il s'assit sur un siége. Les deux bhikkhus émissaires s'étonnèrent fort, étant partis les premiers, d'arriver les derniers et de voir le thera assis ; ils s'écrièrent : « Voyez, Révérends, quel est le pouvoir de ce bhikkhu : il nous fit partir en avant et nous n'arrivons qu'après lui ! » Alors l'assemblée, désireuse d'infliger une pénitence au thera Kisanāga Upagutta, lui demanda : « Pourquoi, Monsieur, n'êtes-vous venu ni pour l'uposatha ni à l'assemblée ? Vous ne poursuivez que votre bien-être et ne faites pas attention aux affaires du Saṅgha. Comme, en un cas semblable, le thera Mahākappina fut blâmé par le Buddha et, effrayé, eut à faire une pénitence par respect pour le Saṅgha, vous aussi, qui devez le respect au Saṅgha, vous avez mérité une pénitence pour le respect dû au Saṅgha. » Le thera Upagutta répondit : « Quelle est

cette pénitence ? Je la reçois sur ma tête (respectueusement) ainsi qu'une guirlande de lotus bleus sur ma tête attachée. » Le doyen de l'assemblée lui dit : « Upagutta, le roi Asoka est un serviteur du Saṅgha ; il va faire maintenant la dédicace des quatre-vingt-quatre mille stūpas et de ce grand stūpa ; pendant sept ans, sept mois et sept jours il fera de grandes offrandes ; durant cette longue période, lorsque Māra le Malin viendra troubler cette action méritoire du roi, tu l'en empêcheras et tu le soumettras. » Upagutta répondit : « Je reçois sur ma tête les ordres du Saṅgha. Mais où vais-je maintenant me procurer une nourriture convenable ? » A ces mots, du milieu de l'assemblée un bhikkhu s'écria : « Révérend Upagutta, je vous donnerai une nourriture convenable, autant que vous voudrez. » Le thera dit : « Comment avez-vous obtenu cette nourriture ? » Le bhikkhu dit : « En conséquence de mes bonnes actions passées, tous les jours quatre pots remplis de carry, de sauce, d'aliments solides, de toutes sortes de saveurs, paraissent d'avance et d'eux-mêmes devant moi ; de ces quatre pots pleins de nourriture, prenez si vous voulez, Révérend, deux ou trois, en laissant un pour moi. » Le thera répliqua : « Quelle est, Monsieur, la circonstance de votre vie passée, en conséquence de laquelle vous recevez ces quatre pots de nourriture ? Dites-la moi : je veux éclaircir ce point à fond. » « Révérend, autrefois, dans une existence passée, en cette même ville de Pāṭaliputta, mes parents appartenaient à des familles de marchands prospères et riches, et moi j'étais leur unique enfant, chéri d'eux. M'étant attaché à des amis vertueux, je quittai le monde et pratiquai les préceptes moraux. J'étais lié d'une étroite amitié avec quatre bhikkhus ; nous avions en commun joies et peines. Mes parents, par amour paternel, m'invitaient toujours à manger ; et moi, prenant avec moi mes amis les bhikkhus, j'allais manger à la maison. Mes parents, comprenant mon intention, nourrissaient aussi ces bhikkhus. C'est comme fruit de cette bonne action que je reçois maintenant ces quatre pots de nourriture. » Le thera Upagutta répondit : « S'il en est ainsi, la nourriture que vous recevez n'est pas pure : elle est entachée d'amour paternel ; elle n'est pas donnée par foi ; enfin, elle n'est pas ce qu'il faut. Loin de moi cette nourriture indigne. » Alors un autre (bhikkhu) parla : « Je donnerai à Upagutta, qui n'en a point reçu (?), une nourriture convenable. » Le thera demanda : « Comment cette nourriture convenable est-elle obtenue par vous ? » Le bhikkhu répliqua : « Je la reçois en conséquence de mes bonnes actions passées. » « Et quelles sont ces bonnes actions qui vous font maintenant obtenir cette nourriture ? » « J'étais (dans une existence antérieure), dans cette ville même de Pāṭaliputta, un brahmane versé dans les Védas, et je fus invité par des personnes qui me donnèrent du miel, du gruau bouilli dans le lait sans eau (?) et de la nourriture mêlée aux quatre douces choses [1] dont je mangeai à satiété. Sortant de la ville pour aller dans

---

[1] *Navanītaṃ*, beurre ; *madhu*, miel ; *phāṇitaṃ*, mélasse ; *telaṃ*, huile.

la campagne, je pris la direction du lac ; sur la rive de ce lac vivait une malheureuse chienne avec beaucoup de petits, et ses petits criaient de faim. La chienne n'ayant pas de nourriture, affamée, accourut au bruit de mes pas et, dressant ses pattes de devant, elle fit devant moi le bruit «bhukka, bhukka». La voyant ainsi se tenir, je me dis : « Cette chienne affamée me demande de la nourriture, et ses petits affamés gémissent pour avoir à manger. Que leur donnerai-je ? » Alors je rendis et donnai avec bonté à la chienne la bouillie de riz avec les douces choses que j'avais dans l'estomac : elle satisfit aux besoins de ses petits, et tous ensemble burent et mangèrent. Les contemplant ainsi mon cœur se réjouit : « Ah ! j'ai fait une offrande à des êtres affamés ! » Plus tard je mourus, le cœur content. Je reçus une récompense centuple, et c'est en conséquence de cette action que dans l'existence présente je reçois tous les jours deux potées de nourriture exquise, de carry délicieux et des quatre douces choses, nourriture convenable et fortifiante (?). Je vous donne l'une des deux ; n'allez pas en quête de nourriture ! » Le thera Upagutta lui répondit en souriant : « Merci de cette nourriture obtenue comme récompense d'en avoir vomi ; elle est peu digne et non obtenue (par l'effet) de la vertu ou de la foi. » Et le thera Kisanāga Upagutta, ayant refusé les deux nourritures, se prosterna aux pieds des theras et dit : « Messieurs, je me procurerai moi-même une nourriture convenable pour mon entretien ; selon l'ordre de l'assemblée, je subjuguerai sous peu Māra, par l'accomplissement même du devoir de mendier la nourriture. Il ne détruira pas la bonne action du roi, car Bhagavat a déclaré que moi, Upagutta, je subjuguerais Māra dans les temps futurs. »

Le lendemain, le roi Asoka vint à l'assemblée et, s'asseyant de côté, demanda au doyen : « Eh bien, Révérend, les theras ont-ils trouvé le bhikkhu que j'ai demandé : un bhikkhu capable de prévenir les obstacles de Māra, très expert et plein de pouvoirs surnaturels? » Le thera répondit : « Sire, nous avons trouvé ce bhikkhu, très expert, doué de pouvoirs surnaturels, capable de déjouer les embûches d'un millier de Māras. » Le roi demanda : « Qui est-ce? » « Celui-ci, Sire, Kisanāga Upagutta. » Alors le roi se levant s'approcha du thera (Upagutta) et lui présenta ses respects ; mais le voyant si laid et si maigre, il pensa : « Que lui faudra-t-il manger pour être en mesure (de vaincre Māra) ? » Et se levant de son siège, il s'en alla. Deux jours après le roi eut la pensée d'essayer si le thera était ou non en mesure (de vaincre Māra). A ce moment le thera, avec l'intention de gagner l'esprit du roi, entra au palais pour sa nourriture. Le roi, après lui avoir donné à manger, le congédia, et, à l'instant même où il sortait, fit lâcher après lui un éléphant royal en rut. L'éléphant poursuivit le thera qui s'en allait ; l'ombre de l'animal qui s'approchait fut visible d'abord ; le thera l'apercevant se dit : « Le roi, pour m'éprouver, me fait poursuivre par cet éléphant » ; et par le pouvoir surnaturel de sa résolution il commanda tout en marchant. Et l'éléphant, changé en pierre, s'arrêta la trompe levée. Le thera ne regarda même pas et s'éloigna. Alors le roi s'étant approché avec ses ministres

et voyant l'éléphant, s'étonna et s'exclama : « Oh ! la puissance et le pouvoir du thera ! Comment un tel éléphant, possédant tous les signes (d'un animal de race) s'est-il changé en pierre ? » Et plein de joie (à l'idée que) le thera était capable de subjuguer Māra, il alla en toute hâte, entouré de ses ministres, près d'Upagutta et lui demanda pardon. « Pardonnez, Révérend, je n'ai pas fait cela pour vous faire du mal, mais simplement comme un moyen de vous éprouver. » Le thera dit : « Sire, que l'éléphant, revenu à son état naturel, s'en aille à son étable ». Il n'eut pas plus tôt prononcé ces mots que l'éléphant s'en retourna à son étable ; tout le monde s'émerveilla à cette manifestation du pouvoir du thera.

Alors le roi Asoka, désirant commencer les hommages au grand stūpa (bâti) sur les bords du Gange, fit construire, à un demi yojana de la rive du fleuve, un enclos de lampes [1]. Et les lampes brûlant brillamment à l'entour du grand stūpa, tout le peuple et une foule immense de moines s'assemblèrent pour lui rendre hommage. Māra suscita vent et pluie pour éteindre les lampes et entraver les hommages au stūpa. A ce moment, le thera Upagutta, par le pouvoir de sa résolution, saisit cette pluie et ce vent formés par Māra et les repoussa au loin. Māra, effrayé, fit alors tomber une pluie de sable, une pluie de gravier, une pluie de pierres et enfin une pluie de charbons ardents ; le thera reçut toutes ces pluies dans un immense filet formé par le pouvoir de sa résolution et les jeta au delà du monde. Alors Māra, furieux, prit la forme d'un énorme taureau, et fondit sur l'enclos des lampes pour le détruire. Le thera créa la forme d'un tigre. Le taureau, saisi par le tigre et étant le plus faible, poussa un cri terrible. La grande foule du peuple, le roi, l'assemblée des bhikkhus et toutes les créatures regardaient. Māra, se sentant inférieur, rejeta la forme du taureau et se changea en un serpent à sept têtes prêt à mordre le tigre ; le thera abandonnant la forme du tigre, se transforma en garuḍa et, saisissant la tête du nāga, le traîna. Māra, défait et rendu malheureux par ses ruses déjouées et les coups (reçus), se dépouilla de la forme du nāga et se changea en un yakkha avec une énorme tête ; créant une barre de fer de la taille d'un palmier, il saisit cette barre flamboyante pour en frapper la tête du garuḍa. Le thera, abandonnant la forme du garuḍa, se transforma en un yakkha deux fois plus grand (que Māra), et saisit deux barres de fer brillantes et brûlantes, pour en frapper la tête de Māra. Māra, effrayé, pensa : « Toutes (les formes) que je crée, ce samaṇa les crée deux fois supérieures : que vais-je faire maintenant ? Je suis vaincu. » Il prit l'apparence d'un homme poli, éloquent (?), parfumé et chargé d'ornements, et se tint debout devant le thera. Le thera, le voyant, pensa : « Je vais faire en sorte que ce yakkha se tienne coi [2]. » Créant un chien crevé, puant, plein de

---

(1) *Pātidipangaṇaṃ*, probablement un cordon de lampes consistant en petits pots de terre, *pāti*, remplis d'huile.

(2) « Litt. qu'il soit insipide, sans vigueur » (*nirasa*).

vers, décomposé, impur et excessivement dégoûtant, il le lui suspendit au cou de telle sorte que personne ne pût l'en retirer, pas même les devas, ni les brahmas ; cela fait, il le congédia par ces mots : « Va-t-en, Malin ! » Māra, avec le cadavre du chien suspendu au cou, alla trouver les quatre lokapālas et les pria : « Enlevez, seigneurs, ce chien crevé de mon cou. » Ils dirent : « Nous ne le pouvons pas ; il restera pendu à ton cou. » Māra alla trouver Sakka, roi des devas. Sakka lui dit : « Je ne puis t'en débarrasser. » Alors il vit Surāma, le devarāja, qui lui non plus ne put rien ; puis Santusita, puis Sunimmita, puis le roi des Paranimmitavasavattidevas, qui lui dit : « Je ne puis te délivrer : ce bhikkhu est très puissant. » Alors Māra le Malin s'en fut au Brahmaloka, et là, s'approchant de Mahābrahmā, il dit : « O Mahābrahmā, par pitié, ôte ce cadavre de mon cou. » Mahābrahmā, lui répondit : « Je ne puis enlever cette pourriture, car ce bhikkhu, disciple de Bhagavat, est très puissant ; c'est un saint ; il possède les six facultés surnaturelles ; je ne puis tourner ses ordres. Mais va toi-même, offre-lui tes respects, prie-le doucement, il te délivrera de cette pourriture. » Entendant cela, Māra, sans force, se dirigea vers le thera Upagutta avec le cadavre du chien, et lui dit persuasivement, avec de douces paroles : « Que le thera enlève cette pourriture ; vous êtes vainqueur, je suis vaincu. » Le thera répondit : « Allons, Malin, vers cette montagne. » Tous deux étant allés là, (Upagutta) détacha le cadavre du chien ; prenant sa ceinture, il l'attacha à la taille de Māra et, allongeant la ceinture par son pouvoir surnaturel, il la passa autour de la montagne, la noua solidement et dit : « Reste ici, Māra, ne t'en va point ; jusqu'à ce que le roi Asoka ait achevé les fêtes de la dédicace du grand stūpa et lui ait rendu hommage pendant sept ans, sept mois et sept jours, demeure ici. » Māra, à contre-cœur, (acquiesça) par son silence. Le thera partit et vécut (tout ce temps) confortablement. Ce temps s'écoula. Les grandes fêtes finies, le thera retourna vers Māra et se cacha pour l'entendre. Māra, abattu et repassant dans son esprit les vertus du Buddha, parlait ainsi : « Jadis j'ai souvent commis de nombreuses mauvaises actions contre le Buddha ; jamais le Buddha ne se mit en colère ; mais maintenant son cruel disciple me fait endurer cette peine. » Misérable, troublé, il faisait avec crainte le tour de la montagne, la frappant de ses pieds ; puis redevenu calme, il examina minutieusement toutes les vertus d'un Buddha, disant : « Si j'ai en moi des racines de mérite, de même que le bienheureux Buddha est apparu en ce monde, puissé-je moi aussi, dans les temps futurs, devenir un Buddha plein de compassion et n'ayant en vue que le bien de toutes les créatures ! » A peine eut-il prononcé ces mots que le thera en toute hâte alla défaire la ceinture et lui demanda pardon : « Pardonne, Māra, je n'ai agi que pour ton bien et pour délivrer d'obstacles l'action méritoire du roi. Tu es digne maintenant d'être honoré, puisque la résolution a été prise par toi de devenir un Buddha. » Māra répliqua : « Les disciples (du Buddha) tels que vous, n'ont pas de compassion. Si je deviens un tel disciple, je serai, comme vous, cruel. » Le thera dit : « Ne sois pas troublé ; c'est à cause de mon pouvoir que tu as aspiré

à l'état de Buddha. « Il deviendra certainement un Buddha » a prédit de toi le Bienheureux; et encore : « Māra, dompté et converti par Upagutta, prendra la résolution de devenir un Buddha. » Maintenant, sois bon pour moi et accorde-moi une faveur : le Buddha a paru en ce monde; mais je ne connais de lui que le corps de la Loi; quant à son corps sensible, je ne l'ai jamais contemplé : sois donc assez bon pour me montrer par ton pouvoir surnaturel le corps sensible de Bhagavat, visiblement, avec ses disciples et son entourage et tous les signes (qui distinguent un Buddha).» Māra dit : « Je le ferai, à la condition que tu ne m'adores pas ». Le thera le promit. Alors Māra entra dans un certain bois. Le thera, au moyen de son pouvoir, assembla rapidement un grand nombre de moines; toutes les personnes désirant contempler le Buddha entourèrent Upagutta, tenant en leurs mains de l'encens et des parfums, pour le voir et l'honorer; et ainsi, ayant le thera à leur tête, ils attendirent cachés. Māra montra au thera et à la foule le Buddha, orné des trente-deux signes inhérents aux grands hommes, entouré d'une brillante auréole large d'une brasse, avec ses disciples debout à sa droite et à sa gauche, entouré de la troupe de ses quatre-vingts principaux disciples, resplendissant de la majesté de Buddha, miraculeux. Quelques ācariyas disent qu'Asoka, avec ses ministres et sa suite, était là. Quand le thera Upagutta vit l'image du Buddha avec son entourage, avec tous les signes distinctifs, ses poils se hérissèrent de joie, et oubliant la promesse faite à Māra, il vénéra l'image du Buddha avec grande foi, se prosternant complètement devant lui; le roi et tout le peuple lui rendirent grand honneur. Māra fit disparaître l'image du Buddha, et quand le roi et le peuple furent partis, il dit à Upagutta : « Pourquoi, Révérend, m'avez-vous adoré? » « Ce n'est pas toi que j'ai adoré, Māra; j'ai vénéré la représentation visible du Bienheureux et de ses disciples. » A partir de ce moment Māra s'attendrit pour la religion du Buddha. Le thera s'en fut où il lui plut.

Alors, sept jours après, le roi Asoka, désirant faire honneur au grand stūpa, s'enveloppa jusqu'au cou de coton, se fit arroser avec cinq cents pots d'huile parfumée jusqu'au poignet; faisant face au stūpa, élevant respectueusement ses mains jointes, il se fit oindre la tête d'huile, fixa son esprit sur le Buddha et fit mettre le feu à son corps. Les flammes s'élevèrent jusqu'à la hauteur de sept personnes superposées. Le roi, louant le Buddha, s'écria : « Hommage au Bienheureux, au Saint, au parfait Buddha! Pour le bien du monde il a enseigné la Loi bien énoncée, manifeste et immédiate (dans ses effets), séduisante, menant à la béatitude, digne d'être connue par tous, pratiquée par les sages. Le Saṅgha des disciples de Bhagavat marche dans la voie de la droiture, de la bonne conduite et du devoir. »

Pendant qu'il méditait ainsi sur les trois Joyaux, les flammes ne le brûlèrent pas, son corps demeura froid comme s'il eût été frotté de santal. Et il en

fut ainsi le deuxième jour (et les autres) jusqu'au septième, le roi offrant tout son corps flamboyant en hommage au stūpa ; ensuite, s'étant baigné, chargé de tous ses ornements et entouré de la troupe de ses ministres, il fit trois fois respectueusement le tour du stūpa, le gardant toujours à sa droite. Puis, ayant écouté l'exposition de la Loi pendant sept jours et sept nuits, il offrit un repas à l'assemblée des bhikkhus, les salua, et se retira avec sa suite.

NOTES ET MÉLANGES

UNE AMBASSADE CHINOISE EN BIRMANIE EN 1406.

On sait que sous la dynastie des Ming les petites principautés de la haute Birmanie, qui forment maintenant les Etats Shans, relevaient plus ou moins directement de la Chine. L'empereur se réservait le droit de donner l'investiture à leurs chefs ou *sao-bhwa*, ou, pour employer le titre chinois, à leurs *siuan-wei-che* 宣慰使. Le plus important de ces chefs shans était le *siuan-wei-che* du Mien-tien 緬甸, dont le domaine était borné au sud par le royaume d'Ava et au nord par les états du *sao-bhwa* de Mong-yang 孟陽 (1), un autre feudataire de la Chine. L'*Histoire des Ming* ne nous apprend pas où était située sa capitale; elle a dû se trouver soit à Male, soit à Tagaung. On lit dans le *Ming che* (chap. 315) qu'en 1403 la cour de Chine reconnut comme *siuan-wei-che* du Mien-tien le chef indigène Na-lo-t'a 那羅塔 (Anorat'a, c'est-à-dire Anuruddha). En 1406, la nouvelle arriva à la cour de Chine que Na-lo-t'a s'était emparé de Mong-yang et avait tué Tao-mou-tan 刀木旦, le *sao-bhwa* de cet état. Aussitôt l'empereur envoya au turbulent *sao-bhwa* une mission pour lui intimer l'ordre d'évacuer Mong-yang. Cette mission, qui avait à sa tête un certain Tchang Hong 張洪, eut son effet. Na-lo-t'a évacua Mong-yang, et Tao-tö-mong 刀得孟, fils de Tao-mou-tan, fut nommé *siuan-wei-che*.

Tchang Hong (2) a laissé une courte relation de sa mission, le *Che mien lou* 使緬錄, qui est conservé dans le *Ti hiang tchai ts'ong chou* 棣香齋叢書 (3). En voici la traduction:

« La quatrième année de Yong-lo (1406), en été, le sixième mois, je me rendis au Leao-hai 遼海 (Leao-tong), où j'étais envoyé pour offrir des sacrifices chez les Ta-ta 韃靼 (Tatars). Etant retourné pour rendre compte de ma mission, je reçus de l'Empereur l'ordre d'attendre à la cour. Cette année même, le treizième jour du septième mois intercalaire, on m'ordonnait de prendre les insignes des envoyés impériaux et de porter un ordre de l'Empereur à Na-lo-t'a 那羅塔, *siuan-wei-che* de la Birmanie. Le même jour, je me mis en route,

---

(1) Mong-yang est le nom shan de Mo-hnyin au nord-ouest de Bhamo et au sud du lac Indo-gyi. L'*Histoire des Ming* (chap. 314) dit: « Mong-yang est situé à plus de mille *li* de T'eng-yue, à l'occident du Kin-cha-kiang (Irawady). »

(2) L'*Histoire des Ming* ne contient pas de biographie de Tchang Hong. D'après un passage de la biographie de Wang Tso 王佐 (chap. 167 du *Ming che*), il était originaire de 福安 Fou-ngan (Kiang-si). Dans sa relation sur son voyage en Birmanie, il fait allusion à une mission dont il avait été chargé auprès du roi du Japon. En effet, cette mission se trouve mentionnée dans la notice du *Ming che* sur le Japon; elle eut lieu en 1403.

(3) M. Pelliot me communique au sujet de ce *ts'ong-chou* cette note: « 棣香齋叢書 *Ti hiang tchai ts'ong chou* est le titre donné sur la feuille de titre et en tête des *kiuan* d'un *ts'ong-chou* dont les tranches et les préfaces portent *Leou tong tsa tcho* 婁東雜著. Ce *ts'ong-chou* assez rare, publié en 1833, est l'œuvre de Chao T'ing-lie 邵廷烈 (*hao* Tse-hien 子顯) et comprend 8 *pen*. Tous les opuscules qu'il y a insérés étaient inédits. » La bibliothèque de l'École Française ne possède pas cet ouvrage. Je traduis la relation de Tchang Hong d'après une copie du texte que M. Pelliot a faite à Pékin.

et au cours du neuvième mois j'arrivais dans le pays des Zardandan (金 齒) (1). Là je choisis les soldats de l'armée impériale qui devaient protéger l'ordre de l'Empereur (qui m'était confié). Dans le camp, les familles des soldats se mirent à se lamenter, disant que toute mon escorte était vouée à la mort, qu'aucun d'eux ne reviendrait sain et sauf. Je leur dis que nous restions encore, que nous n'allions pas partir tout de suite. Ainsi ceux qui voulaient nous accompagner en pleurant ne savaient pas la date de notre départ et se calmèrent peu à peu. A ce moment je fis vite ouvrir la porte (du camp) et nous sortîmes rapidement. Ce n'est qu'arrivés au camp de Tchou-ko Leang (2) que nous interrompîmes notre marche. Ainsi les familles éplorées n'avaient pas pu nous accompagner et mon escorte n'avait eu aucune émotion. En ce temps l'eunuque Yun-sien 雲 仙 (3) occupait le poste de *siuan-wei-che* à Lou-tch'ouan 麓 川 (4). Nous rencontrâmes, échelonnés le long de la route, des soldats malades de son armée. C'était pour nous un aspect désolant. A notre arrivée à Lou-tch'ouan, l'eunuque Yun-sien voulait que je me rendisse dans son camp. Mais je ne pus y rester à cause de l'odeur infecte qui y régnait. Cela venait de ce que ses soldats déposaient les détritus en dehors du camp et de ce qu'il y avait une chaleur torride. Continuant notre route, nous arrivâmes à Kong-tchang 拱 章 qui est la Ville à la Tête du Fleuve des Birmans (5). Les Birmans s'étaient emparés de Mong-yang 孟 養 et ils envoyèrent le chef Tong-miao 東 妙 (6) pour masser des troupes en cet endroit (7) et pour empêcher que la Chine pût porter secours (à Mong-yang). Je feignis de n'en rien savoir et je lui envoyai un homme pour lui faire ce reproche : « Quand je suis allé au Japon, le roi du pays vint à ma rencontre avec une flotte dont les mâts couvraient l'océan. Vous, vous venez à ma rencontre avec à peine vingt ou trente mille hommes : vous me manquez de respect ! Vite, préparez pour moi une embarcation ! Vous n'êtes que des barbares insignifiants ; je ne vous blâme donc pas. » Puis j'appelai K'ieou Tien-pao 邱 添 保, mon interprète, et je m'informai des affaires des Birmans, des avantages qu'avaient obtenus ou des déboires qu'avaient soufferts les ambassadeurs chinois précédents. L'interprète me dit : « Les barbares birmans sont excessivement arrogants. Dès qu'ils apprennent qu'un ambassadeur de la cour impériale vient chez eux, ils dressent à part un pavillon couvert de paille dans lequel

---

(1) Cette tribu, bien connue par Marco Polo (livre II, chap. 50), occupait les environs de Yong-tch'ang 永 昌. C'est probablement dans le camps chinois de Yong-tch'ang même que Tchang Hong choisit son escorte.

(2) Cf. Pelliot, ***Deux itinéraires de Chine en Inde***, *supra*, p. 169.

(3) Ce dignitaire n'a pas de biographie spéciale dans le *Ming che*. Mais dans les notices sur les pays shans il est souvent mentionné comme envoyé impérial auprès de différents *sao-bhwa*. La dernière mention de lui que j'aie trouvée (chap. 315) se rapporte à l'année 1426, pendant laquelle il fut envoyé auprès du *siuan-wei-che* de Lou kiang 潞 江 (sur la Salouen entre Yong-tch'ang et T'eng-yue).

(4) La vallée de la haute Shwe-li.

(5) Kong-tchang, qui est rendu par « Tête du Fleuve », peut fort bien être la transcription du birman Gaung-tchaung, qui a le même sens. Il n'existe pas actuellement de ville portant ce nom ; mais la « Ville à la Tête du Fleuve » ne pouvait être bien loin de Bhamo, si ce n'était Bhamo lui-même. Il convient cependant de noter que le nom de Bhamo (en shan : Ban-mo, « le Village des Potiers ») se trouve dans le *Ming che* sous la forme Man-mo 蠻 莫.

(6) Le texte a T'ao-mong-tong-miao 陶 孟 東 妙. Les deux syllabes *t'ao-mong* reviennent si fréquemment dans le *Ming che* en tête des noms des personnages shans importants que je n'hésite pas à y voir une transcription du titre thaï de *chao muong*, « chef de muong ».

(7) C'est-à-dire à Bhamo. On va voir combien peu l'envoyé chinois se laisse déconcerter par la présence sur son chemin de ce corps birman dont les intentions ne sont guère amicales.

l'ambassadeur est admis en audience, sa face tournée vers le nord (1). Quand l'ambassadeur entre dans la ville, on en ferme les portes devant sa suite qui doit attendre en dehors. Ensuite l'ambassadeur se rend à pied à l'audience et monte dans le pavillon couvert de paille. Là les Birmans, leurs faces tournées vers le sud, parlent avec lui. Jusqu'ici cela s'est toujours passé ainsi et les ambassadeurs précédents ont dû le subir. De plus, le climat de ce pays est extrêmement mauvais. Quand on y arrive, le premier soir déjà la moitié des hommes tombe malade; le lendemain tout le monde est malade, et à partir du troisième jour les cas de mort se suivent sans interruption. A peine un sur dix retourne. Que Votre Excellence songe bien à cela! » Dès mon entrée sur leur territoire j'envoyai donc mon interprète aux Birmans pour leur ordonner d'enlever le pavillon couvert de paille; de plus je leur fis donner cet avertissement: « Quand un mandarin sort en public, la coutume chinoise veut que sur la route tous s'écartent de lui; sinon, on donne des coups de bambou. Prévenez donc le peuple birman qu'il aura à me laisser la route libre, s'il ne veut pas recevoir des coups de bambou! » Ensuite je choisis parmi mes soldats une vingtaine d'hommes courageux jusqu'à la mort; ils m'accompagnaient, armés d'un sabre et d'un bâton. Au moment d'entrer dans la ville, je m'arrêtai sous le mur et sans descendre de cheval, je criai aux Birmans d'ouvrir la porte; comme ils ne m'écoutaient pas, je les fis bâtonner. Poussant la porte, nous entrâmes et nous arrivâmes au palais du *siuan-wei-che*. Les Birmans avaient posté sur les deux bords de la route plus de cent éléphants, dont les trompes s'accrochaient les unes aux autres (en travers de la route), et ils prièrent l'ambassadeur de descendre de cheval. Je donnai (à ma suite) l'ordre de dégainer et de couper les trompes des éléphants; alors les éléphants commencèrent à fuir avec précipitation. Arrivé dans le palais, je pris la lettre impériale et je me tins la face tournée vers le sud; j'invitai le *siuan-wei-che* à se placer devant moi, la face tournée vers le nord. Quand il eut entendu (la lecture de la lettre impériale), je m'assis la face tournée vers l'ouest et je lui rappelai sa mauvaise conduite et le crime qu'il avait commis en osant tuer le *siuan-wei-che* du territoire limitrophe. Na-lo-t'a ne savait que répondre. Il se contenta de dire: « Veuillez retourner dans votre demeure; demain je donnerai une réponse. » Et je m'en retournai. Les Birmans avaient tué des animaux et nous les apportaient. Mais je fis refuser tout. J'ordonnai d'acheter du bétail vivant pour notre cuisine. Car j'avais appris depuis longtemps que dans le pays des barbares birmans croît un arbre appelé *kin-kang-tsouan* 金剛纂, qui ressemble au palmier *Trachycarpus excelsa* (棕櫚); ses branches sont tortueuses et sans feuilles. Quand on lui fait une incision, il en jaillit une eau pure. Il arrive que des bœufs ou des moutons en boivent quand ils ont très soif. Celui qui ensuite mange de leur viande en meurt certainement. Même quand on nous amenait du bétail vivant, nous étions obligés d'attendre trois ou cinq jours (avant de le tuer), pour voir s'il n'était pas empoisonné. Ensuite on faisait bouillir la viande pour détruire les germes nuisibles. Dans mon camp je ne tolérais aucune ordure. En dehors du camp, à une distance de plus de cent pas je fis creuser une fosse d'aisance; quand elle était pleine, on la recouvrait de terre et on en creusait une autre. Quand après trois jours personne ne fut tombé malade parmi mes hommes, je commençai à avoir confiance. Mais on m'avait toujours mis en garde contre la malaria. C'est pour cette cause aussi que les ambassadeurs précédents avaient hâté leur retour; ils craignaient de mourir et n'osaient pas rester ici. Certes, il y a de la malaria; mais selon mon opinion on n'a qu'à manger de la viande avec modération, à ne pas boire trop de vin et à se garder de s'enivrer. Dans sa demeure il ne faut pas souffrir la malpropreté; quant aux vêtements et à la nourriture, il faut les augmenter ou les diminuer progressivement. Quand on vous apporte des mets ou quand on se promène, il faut être sur ses gardes pour ne pas se laisser empoisonner. Continuellement aussi les Birmans

---

(1) Pour comprendre cette question d'étiquette, il faut se rappeler que seul le Fils du Ciel doit donner audience la face tournée vers le sud.

amenaient des femmes de mauvaise vie pour entraîner mes soldats. Celui qui va avec une d'elles, est sûr de mourir. On les appelle « les Pestes des Hommes ». Sans relâche j'exhortais mes hommes ainsi : « Quand vous vous êtes mis en route, vos parents, vos femmes et vos enfants vous ont accompagnés en pleurant ; ils ont invoqué les pouvoirs surnaturels pour que vous puissiez revenir sains et saufs. Maintenant si vous mourez à cause de ces « Pestes des Hommes », vos femmes seront obligées de contracter un second mariage et vos parents, à quoi seront-ils réduits ? » Tous pleurèrent d'émotion et aucun d'eux n'osa jamais approcher une de ces « Pestes des Hommes ». Quand il arrivait qu'un d'eux avait la fièvre, je lui faisais appliquer de la gentiane sur le creux de l'estomac ; avec ce traitement j'obtenais de nombreuses guérisons.

A notre départ (de Chine) nous étions soixante-dix, tant cavaliers que piétons, à notre retour nous étions encore soixante-neuf. Un seul homme, l'officier Tchou 朱, du surnom de Yin-pao 音保, décéda en Birmanie. J'ordonnai aux hommes de sa bannière de brûler son cadavre, de rassembler ses ossements dans une boîte, de faire un paquet de ses effets et de transmettre le tout à sa famille. Le fait que personne de mes soldats ne mourut fut attribué par les Birmans aux pouvoirs surnaturels.

Dès que ma mission fut terminée, nous retournâmes par T'eng-tch'ong-fou 騰衝府 (T'eng-yue). Là nous nous rétablîmes des effets de la malaria et je fis reprendre des forces à mes hommes pendant plusieurs jours. Les indigènes nous apportaient des bœufs et du vin pour faire des offrandes aux mânes du soldat mort et pour célébrer des sacrifices. Après avoir levé le camp, nous entrâmes enfin dans le territoire des Zardandan. Les exclamations de joie faisaient trembler la terre. Tous s'étonnaient de ce que mes hommes étaient revenus sains et saufs. Mais qu'y a-t-il là d'étonnant ? Il ne s'agit que d'aimer ses hommes d'un cœur sincère. Si on n'a pas un cœur sincère, leurs maladies ne vous sont rien, et même quand on en est témoin à plusieurs reprises, cela ne produit pas d'effet. »

Ed. Huber.

VESTIGES DE L'OCCUPATION CHAME AU QUANG-BINH

Lettre du R. P. Cadière

Monsieur le Directeur, — J'ai le plaisir de vous annoncer la découverte d'un nouveau monument cham dans le Quảng-bình.

Il y a cinq ou six ans, on m'avait dit qu'il y avait, dans le village de Kẻ Đòi, un bœuf en pierre. Sur le moment je ne tins aucun compte de cette information. Par après, mon attention ayant été attirée sur les souvenirs chams de la province, je pensai à m'assurer si ce bœuf ne serait pas un reste des anciens possesseurs du pays. Mais, malgré mes recherches, je ne pus trouver quelqu'un qui sût ou voulût m'indiquer l'endroit où il se trouvait. Enfin, récemment, un individu m'en ayant reparlé par hasard, je profitai du premier moment libre pour l'aller voir. Après avoir couru dans la brousse toute une matinée, mes guides m'avouèrent qu'ils avaient vu ce bœuf quand ils étaient jeunes, il y avait dix ou quinze ans, et qu'ils ne se souvenaient plus de l'emplacement. Heureusement je rencontrai dans le village, après avoir frappé de porte en porte, un individu qui voulut bien m'y conduire. Il me montrerait et le bœuf, et une éminence d'où jadis le village avait retiré des briques.

Cette éminence se trouve à un kilomètre environ en arrière de Xóm Đớ (corruption patoise pour *Đá*), « le hameau des pierres », dernier hameau, à l'ouest, du village de Hi Duyệt, vulgairement Kẻ Đòi, dans le huyện de Bố Trạch. Elle est séparée du hameau par une petite colline, et se trouve juste au pied du versant sud de la chaîne de collines qui va mourir dans la mer au cap Bà Nhầy, sur le bord du sentier dit Đàng Mòn, « sentier battu », qui longe

la chaine de collines de l'est à l'ouest, sur le versant sud. La région où se trouve cette éminence s'appelle, dans le cadastre, Tháp xứ « quartier de la tour », Thượng tháp xứ « quartier supérieur de la tour », ou encore Thầy ngô xứ « quartier du maître chinois ».

L'éminence peut avoir soixante mètres de long sur quarante de large, avec une élévation de quatre à cinq mètres au-dessus du niveau du sol. Elle est entièrement couverte de petite brousse, et les briques émergent sur tous les points de sa surface, de grosses briques rouges de 18 à 20 centimètres de large, 5 ou 6 centimètres d'épaisseur, sur une longueur que je n'ai pu déterminer, n'ayant pas trouvé de brique entière. Du côté sud on remarque une excavation : les habitants de Kẻ Đôi étaient venus y prendre des briques, mais, après cette opération sacrilège, le village fut *động*, c'est-à-dire que les génies causèrent diverses calamités. On vint alors rendre les briques, et ces briques restituées sont en un petit monceau au centre de l'excavation.

A en juger par l'état actuel de l'éminence, l'axe du monument ou de l'ensemble des monuments paraît avoir été est-ouest. On voit, à l'est, sur l'éminence générale, une petite surélévation, puis une autre plus haute au centre, peut-être une troisième en arrière. Ces surélévations doivent provenir de l'effondrement du temple principal et des temples secondaires. Le nom cadastral prouve que c'était une ou plusieurs tours. Je n'ai pas eu les moyens de faire aucune fouille, et d'ailleurs je ne l'aurais pas osé, laissant ce soin à des mains plus expérimentées.

Sur le côté sud de l'éminence, à une distance de 150 à 200 mètres, est une petite vallée de rizières, appelées Ruộng thầy ngô, du nom cadastral. Elle est traversée par une chaussée de 30 mètres de long environ, sur cinq mètres de large, appelée Đập thầy ngô, « la chaussée du maître chinois ». Cette chaussée, tout à fait en disproportion avec les maigres rizières qu'elle traverse, et sans utilité manifeste au point de vue de l'irrigation, est sans doute la chaussée qui donnait accès au temple. Mais il faut remarquer qu'elle est à peu près nord-sud, c'est-à-dire faisant un angle droit avec ce que je crois avoir été l'axe de l'édifice.

Cette orientation extraordinaire permet de tirer quelques conclusions. La chaussée n'a pas été faite uniquement, ni même principalement, pour la beauté du coup d'œil : on la comprendrait, dans ce cas, sur le prolongement de l'axe central de l'édifice et non sur le côté. Elle a eu un but pratique ; elle servait aux fidèles qui venaient faire leurs dévotions au temple, et leur permettait de franchir la vallée de rizières. Ces fidèles arrivaient donc de la région située au sud du temple, c'est-à-dire de l'extrémité ouest du village de Kẻ Đôi, ou du village de Mục tượng (Điền Lộc xã, administrativement). C'est là par conséquent qu'il faut placer un des centres chams de la région. Cette conclusion pourrait être encore admissible, même si les fouilles prouvaient que la façade du monument principal était tournée vers le sud.

A propos du nom cadastral de la région Thầy ngô xứ, on peut conclure, je crois, qu'un *maître*, c'est-à-dire ici un gardien de temple, — qui n'était pas annamite, ce que prouve l'épithète *ngô* ; qui devait être cham, bien que le vulgaire l'appelle chinois, suivant la coutume d'après laquelle tout ce qui est étranger est appelé, ou du moins était appelé jadis chinois, — que ce gardien de temple cham, dis-je, a dû résider dans le temple quelque temps après l'établissement des Annamites dans le pays. Il faut remarquer à ce propos que, d'après la tradition, l'existence de la statue, d'origine nettement chame, qui se trouve dans la grotte de Bồ Khê — sur le versant nord de la même chaine de collines de Dã Nhầy — fut révélée par un « maître », sorcier ou bonze, *chinois*, qui passait en mer sur une jonque. (Voir *B. E. F. E.-O.*, II, 207, 411-413).

Quant au bœuf en pierre, je l'ai trouvé à cinquante centimètres des rizières : encore un coup de pouce des buffliers, et il disparaissait dans la boue profonde. C'est, dans l'état actuel, un bloc informe de grès grisâtre. Tout l'avant-train est complètement abîmé ; la croupe est d'un travail assez fin. On distingue les deux cuisses de l'arrière-train ; la partie supérieure de la queue est visible, et était peu proéminente ; la partie inférieure était repliée sur la cuisse gauche. Le bloc a 70 centimètres environ de long sur 35 de large et

d'épaisseur. Si je dis que c'était un bœuf, c'est pour me conformer à la tradition populaire, car il est difficile, dans l'état actuel, de dire ce que c'était.

Une légende naïve et touchante conserve le souvenir du peuple qui sculpta et vénéra le Nandin. Deux royaumes se disputaient la possession du pays. On convint que l'un ferait un bœuf en pierre : si le bœuf marchait, le peuple qui l'aurait sculpté gouvernerait le pays. L'autre peuple prendrait une touffe de bambou sauvage et la planterait les racines en l'air, la tête en bas : si le bambou poussait, ce peuple aurait la suprématie. Le bambou planté la tête en bas poussa, paraît-il. (D'après la version donnée par mon guide, on serait venu en cachette pendant la nuit le replanter naturellement.) Quant au bœuf en pierre, il est toujours à la place où le mirent les sculpteurs, et le peuple qui le fit céda la place aux vainqueurs. Hélas, l'histoire dit que ce ne fut pas après une joûte pacifique de ce genre que les Chams, les sculpteurs du bœuf, cédèrent le pays aux Annamites, les rusés planteurs du bambou !

On peut déduire de l'emplacement de cette tour quelques conclusions relatives aux groupements de la population dans la région lors de l'occupation chame. Les deux versants de la chaîne de collines de Đá Nhảy étaient occupés. On a, sur le versant sud, cette tour, avec, à cinq heures de marche vers l'ouest, les grottes de Phong Nha (nº 177 de l'*Inventaire sommaire*) ; sur le versant nord, la statue de la grotte de Bố Khê, mentionnée plus haut, reposant sur un socle en briques [1], ce qui prouve qu'elle était là à demeure fixe. Les habitants des deux versants paraissent avoir communiqué, peut-être par la route de la mer (route mandarine actuelle), mais à coup sûr par le sentier de montagne qui franchissant l'unique col par où passent encore aujourd'hui les Annamites, traverse le hameau de Động Ran, et sort au hameau de Kẻ Nại « les saliniers ». En effet la tour de Kẻ Đòi est à deux kilomètres environ à l'est de la tête sud de ce sentier, et si mes conclusions sont justes à propos de la situation du centre cham voisin, celui-ci se trouvant au sud de la tour, était reporté par là à l'entrée même du sentier.

Par ailleurs, au hameau de Kẻ Nại, il y a une dizaine d'années, un paysan, abattant une haie, trouva deux grosses jarres remplies de statuettes. J'ai fait une enquête sur les circonstances de cette découverte et je vous adresse les renseignements que j'ai pu recueillir.

Kẻ Nại (les sauniers) est un hameau de quelques maisons construites sur un col qui met en communication la grande plaine de l'embouchure du Sông Gianh avec une petite vallée de rizières qui serpente dans les collines de Đá Nhảy. C'est par là aussi que passe le sentier de montagne qui met en communication la vallée du Sông Gianh avec la plaine située au sud des collines de Đá Nhảy et avec la vallée du Nguồn Sơn (où sont la tour de Kẻ Đòi, et les grottes de Phong Nha). On arrive à ce hameau, en partant du trạm de Quảng Khê (Bố Khê), en suivant une digue qui remonte la rive droite de l'arroyo de Bố Khê. Après avoir dépassé les écluses de la digue, on peut voir, au pied du mamelon ouest, près d'un gros jaquier, des débris de briques. Les recherches ne devraient pas s'égarer là, je crois. Ce seraient les restes de fours à charbon (lò than), établis là, m'a-t-on dit, au compte du gouvernement annamite, à une époque assez récente. Les briques sont des briques mandarines : sur un fragment que j'ai recueilli, il y a gravé le caractère 胛, ou plutôt 甲, désignant l'année de fabrication, ou un numéro d'ordre de fournée.

Kẻ Nại est sur un col : à l'est un mamelon, à l'ouest un autre. Montons sur le mamelon est, en pente douce sur le versant ouest, abrupte sur le versant est. Sur ce versant abrupt, tout à fait à l'est, et à 3 mètres environs en contre-bas du sommet, est un creux, peut-être fait de main d'homme, et creusé à même dans la montagne, formant une petite esplanade de six à huit mètres de diamètre, où l'on remarque des débris de tuiles assez nombreux, soit à fleur de terre,

---

(1) Elle a été déplacée actuellement et n'est plus sur ce socle.

soit légèrement enterrés. Ce sont des tuiles vulgaires, de facture grossière, mais très bien cuites, légèrement bombées. Deux fragments que j'ai recueillis portent une arête finissant en pente douce, sur une partie d'un côté. Elles ont environ un centimètre d'épaisseur, sur une largeur et une longueur indéterminées.

Sur le sommet du mamelon, et à l'ouest de ce creux, on trouve, soit à la surface du sol, soit à une certaine profondeur, mais en assez petite quantité, des débris de briques en argile rouge, de 65 millimètres d'épaisseur, sur 18 centimètres de large, différant ainsi des briques mandarines qui n'ont que 14 centimètres de large et sont un peu moins épaisses (longueur indéterminée). La plupart des débris que l'on voit à la surface du sol ont été extraits quand on creusa, il y a une dizaine d'années, m'a-t-on dit, un tombeau qui occupe le sommet du mamelon. Je n'ai pu me rendre compte des dimensions de l'aire occupée par les débris de briques.

Sur le versant ouest du mamelon, en pente douce, il y a à la base et sur le prolongement ouest des deux endroits ci-dessus notés, une grande esplanade qui pourrait être naturelle, mais aussi avoir été aménagée de main d'homme. Puis, tout-à-fait au bas, toujours sur le prolongement ouest, on voit une grande haie, de 4 à 5 mètres de large, au terrain surélevé sur le sol environnant, qui traverse entièrement le col de l'est à l'ouest. J'y ai trouvé un fragment de ces énormes briques en argile noirâtre, de 39 à 40 centimètres de long sur 18 de large et 11 d'épaisseur, dont j'ai deux spécimens, provenant, l'un, des alentours du pied du socle de statue, d'origine nettement chame, qui se trouve à l'entrée des grottes de Phong Nha (nº 177 de l'*Inventaire sommaire*), l'autre trouvée au seuil d'une pagode située près du fortin de Cao Lao, appelé Thành Lôi, « citadelle chame », par les indigènes. (Il y a encore d'autres briques semblables à ces deux endroits.) Ces briques paraissent avoir servi de dalles, et cette haie pourrait être une antique chaussée.

Enfin, à l'extrémité ouest de cette haie, au pied du mamelon ouest, est une petite élévation dont la terre, riche en humus, diffère notablement des terres du col, sablonneuses, et des terres du mamelon, caillouteuses et ferrugineuses. La brousse y pousse vigoureusement. Cet endroit mériterait d'être exploré, je crois.

L'endroit où furent découvertes les statuettes, est au nord et à une trentaine de mètres de la grande haie. C'est un buisson de 6 à 8 mètres de diamètre. Il conviendrait aussi d'explorer cet endroit à fond. Quant aux statuettes, voici les renseignements que j'ai obtenus. Elles étaient renfermées dans une jarre en terre vernissée à l'extérieur, de 0 m 80 environ de haut. Il y en avait 36 suivant les uns, une quarantaine suivant les autres. La plus grande pouvait avoir de 20 à 30 centimètres de hauteur ; d'autres étaient de la grosseur du doigt. La plupart étaient en cuivre (dồng), quelques unes en or (?). Les unes étaient debout, les autres assises. L'une d'entre elles au moins avait deux visages et quatre bras. Le vase contenait en outre divers objets, entre autres deux boutons ou fleurs de lotus (búp sen), et deux colliers en perles. Après diverses péripéties, le huyện de Bố Trạch, avisé du fait, fit faire de nouvelles fouilles, qui furent ce que peuvent être des fouilles commandées et exécutées par des Annamites. Une partie des statuettes — celles en cuivre — furent transportées au huyện, et de là au chef-lieu de la province.

J'ajouterai que jadis il y avait, au milieu des rizières de Bố Khê, une digue qui arrivait en face du mamelon est, du côté nord.

Je n'ose pas prétendre que tous ces vestiges soient d'origine chame ; mais comme il ne faut rien négliger de ce qui peut donner quelque lumière au sujet des restes de l'occupation chame dans le Quảng Bình, j'ai tenu à vous signaler tous ces détails, ne serait-ce que pour diriger des recherches ultérieures.

Il n'est pas sans intérêt, je pense, à propos de cette découverte, de résumer ce que l'on connaît jusqu'ici des restes de l'occupation chame au Quảng Bình. La carte de la province se constelle de points rouges insoupçonnés, et cette constatation n'est pas sans intérêt. On ne fera sans doute jamais de découvertes sensationnelles dans la province, bien que les ruines de Kẻ Đôi puissent causer des surprises ; mais comme cette région marque à peu près l'extrêm

limite nord de l'extension du peuple cham, il est intéressant de se rendre compte des souvenirs qu'ils y ont laissés, ne serait-ce que pour s'encourager à chercher encore.

Il y a dans le Quảng Bình des monuments, — des vestiges, — des souvenirs de l'époque chame.

I. — *Monuments.* — 1° — Grottes de Lạc sơn : inscriptions. N° 178 de l'Inventaire sommaire.

2° — Grottes de Phong Nha : inscriptions ; socle de statue à l'entrée ; débris de socle de statue à l'intérieur ; nombreux « Buddhist seals » tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. N° 177 de l'Inventaire sommaire. Voir B. E. F. E.-O., I, 23-26.

3° — Grotte de Chùa Hang, dans le village de Bồ Khê : statue chame. Voir B. E. F. E.-O., II, 411-413.

4° — Village de Hi Duyệt ou Kẻ Đòi : ruines de tours ; bœuf en pierre.

II. — *Vestiges.* — 1° Sur le mont Hoành Sơn ou Đèo Ngang, à la limite nord du Quảng Bình, il y a, d'après le *Quảng Bình chí*, un vieux rempart qualifié de Lâm-ấp phế lũy, « muraille abandonnée du Lâm-ấp ». Le Lâm-ấp précéda le Chiêm Thành sur la terre d'Annam. Ce mur irait du sommet de la montagne jusqu'à la mer, et serait construit en pierre. Je ne sais si c'est le mur que la route mandarine franchit au sommet du col.

2° — Au village de Trung Ái, dans la phủ de Quảng Trạch, restes du Lâm-ấp signalés par le *Cang mục, tiền biên*, livre 4, f° 16 a. Le *Quảng Bình chí* y signale aussi des murs qu'il appelle Lâm-ấp phế thành, «citadelle abandonnée du Lâm-ấp». Ne pas prendre cependant pour ces restes les murs dits de Tam Hiệu et Chính Hiệu, d'origine annamite, signalés B. E. F. E.-O., III, 198-199.

3° — Fortin de Cao Lao Hạ, dans le huyện de Bồ Trạch, appelé Thành Lồi, « la citadelle chame », par le peuple, bien que les murs actuels paraissent d'origine plus récente. Voir B. E. F. E.-O., III, 169-170.

4° — Citadelle de Uẩn Áo, dans le huyện de Lệ Thủy, signalée comme vestige du Lâm-ấp par le *Cang Mục, tiền biên*, livre 4, f° 16 a. Le *Quảnh Bình chí* l'appelle « citadelle de Ninh Viễn. » Il dit qu'elle remonte aux Lê, et ajoute que ce pouvait être l'ancienne citadelle du Địa Lý, qui, comme on le sait, était le nom du Quảng Bình sud, lors de l'occupation chame ; appelée aussi Thành Lồi, « citadelle chame », par le peuple.

III. — *Souvenirs* : 1° — Pagode de Chùa Non, sur un pic dominant la plaine de Đồng Hới au sud. Pourrait être d'origine chame (?).

2° — Au village de Thanh Ba, hameau de Kẻ Nại, huyện de Bồ Trạch, découverte de deux jarres remplies de statuettes probablement chames.

Bồ Khê, 1er janvier 1904.

L. Cadière

NOTES ADDITIONNELLES SUR LA SECTE DU LOTUS BLANC ET LA SECTE DU NUAGE BLANC

I. La secte du Lotus blanc. — Dans une étude précédente sur la secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc (1), je me suis surtout attaché à étudier leur histoire au temps de leur fondation, sous la dynastie Song. Aux textes que j'ai cités touchant l'existence de la secte du Lotus blanc sous les Yuan, il faut joindre ceux-ci qui ont déjà été signalés, mais sans aucune référence, par M. Parker (2) :

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 304 et ss.

(2) *China Review*, XXIV, 107 ; *China, her history, diplomacy and commerce*, p. 289.

1° (至大元年五月丙子)禁白蓮社毀其祠宇以其人還隸民籍.
« (La première année *tche-ta*, 1308, le 8e mois, au jour *ping-tseu*,) on prohiba l'Association du Lotus blanc et (on ordonna) de détruire ses temples et ses bâtiments ; tous ceux qui relevaient d'elle devaient être inscrits à nouveau sur les registres des hommes du peuple (1). »

2° (至治二年閏五月) 癸卯禁白蓮佛事.
« (La deuxième année *tche-ta*, 1322, le 5e mois intercalaire,) au jour *kouei-mao*, on interdit les cérémonies bouddhiques du Lotus blanc (2). »

3° Enfin, pour ce qui est du rôle que jouèrent les adeptes du Lotus blanc à la fin de la dynastie mongole, le texte principal n'est pas la biographie de Han Lin-eul dans l'*Histoire des Ming*, que cite M. De Groot (3), mais le ch. 42 de l'*Histoire des Yuan*, p. 3 et ss., *s. a.* 1351. Il est probable que c'est cette nouvelle forme du Lotus blanc, annonçant la venue de Maitreya, qui fut nommément désignée dans le Code sous le nom de « Association du Lotus blanc du Buddha Maitreya » (彌勒佛白蓮社) (4).

II. La secte du Nuage blanc. — Dans ma note précédente (*B. E. F. E.-O.*, III, 312 et ss.), j'ai étudié les textes du *Fo tsou t'ong ki* qui font remonter la fondation de la secte du Nuage blanc au séjour que le bonze 孔淸覺 K'ong Ts'ing-kio fit en 1108 au temple du Nuage blanc de Hang-tcheou. Je n'avais pu déterminer quel était ce temple du Nuage blanc ; heureusement M. Vissière a trouvé et a eu l'amabilité de me communiquer un texte qui précise sur ce point les données du *Fo tsou t'ong ki*. Ce texte se trouve au k. 5, p. 30 v° du 湖山便覽 *Hou chan pien lan* (5), dans la description du mont 靈隱 Ling-yin ; il est ainsi conçu :

« 白雲菴 Po-yun-ngan (Temple du Nuage blanc). — Il se trouve à l'ouest du 直指堂 Tche-tche-t'ang. Dans la période 元祐 *yuan-yeou* (1086-1093) des Song, le bonze Ts'ing-kio y habita. Il fonda lui-même une secte et, la nommant d'après le temple, l'appela la secte du Nuage blanc (白雲宗). Voir le 釋氏稽古略 *Che che ki kou lio*. » Suit une poésie sur le monastère, par le bonze 元照 Yuan-tchao.

N'ayant à ma disposition que cet extrait du *Hou chan pien lan*, je ne puis dire quel bâtiment est ce Tche-tche-t'ang, dont il a dû être question auparavant. Néanmoins le seul fait que le Po-yun-ngan se trouve sur le Mont Ling-yin nous donne une approximation satisfaisante. Le Mont Ling-yin a été de tout temps un des sites favoris des reclus ; il en est question dès le début du VIe siècle dans le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan (6). Le *Ta ts'ing yi t'ong tche* (7) dit du 靈隱寺 Ling-yin-sseu, ou Temple du Ling-yin, qui tire son nom de la montagne sur laquelle il est situé, qu'il se trouve à 15 *li* à l'ouest de 錢塘 T's'ien-t'ang ; or Ts'ien-t'ang est l'une des deux sous-préfectures entre lesquelles est partagée la ville de Hang-tcheou. Le

---

(1) *Yuan che*, k. 22, p. 10 v°.

(2) *Yuan che*, k. 28, p. 2 v°.

(3) *Sectarianism and religious persecution in China*, p. 165.

(4) Cf. De Groot, *loc. laud.*, p. 137. — M. Parker (*China*, p. 289) donne pour cette révolte du père de Han Lin-eul la date de 1349 qui ne me paraît appuyée par aucun texte. — Sur un autre soulèvement fait en 610 au nom de Maitreya, cf. *Souei chou*, k. 3, p. 6 v° — La secte du Lotus blanc invoquait spécialement Mahāmāyūrī. Cf. le 天下郡國利病書 *T'ien hia kiun kouo li ping chou*, k. 118, p. 1 v°.

(5) Le *Hou chan pien lan*, en 12 k., est l'œuvre de 翟灝 Tchai Hao, mort en 1788 ; Tchai Hao est surtout connu comme l'auteur du 通俗編 *T'ong sou pien* ; on trouvera sa biographie et la liste de ses œuvres tant imprimées qu'inédites dans le k. 255, pp. 24 et ss., du 國朝耆獻類徵初編 *Kouo tch'ao ki hien lei tcheng tch'ou pien*.

(6) K. 216, p. 3 de l'édition lithographique publiée à Hang-tcheou en 1897.

(7) Cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou*, k. 145, p. 14 de l'édition de Canton en petit format.

temple du Nuage blanc, situé lui aussi sur le Mont Ling-yin, était donc également dans cette région pittoresque du Lac de l'Ouest que les poètes chinois ont souvent célébrée.

L'information du *Hou chan pien lan* diffère de celle du *Fo tsou t'ong ki* en ce qu'elle place le séjour de K'ong Ts'ing-kio au Temple du Nuage blanc en 1086-1093 au lieu de 1108. Le *Hou chan pien lan* indique comme sa source le *Che che ki kou lio*. Ce dernier ouvrage est connu; c'est une compilation en 4 k. faite sous les Yuan par le bonze 覺岸 Kio-ngan, et qui va des origines à l'an 1276; les faits sont rangés par ordre d'années (1). Au commencement du XIXe siècle, le bibliophile 張金吾 Tchang Kin-wou possédait un exemplaire de l'édition des Yuan (1); il y a une édition publiée sous les Ming par 嚴爾圭 Yen Eul-kia. Notre bibliothèque ne possède pas l'ouvrage, mais il se trouve à la Bibliothèque Nationale (2); son étude permettra peut-être de décider entre la date de 1086-1093 que dit lui emprunter le *Hou chan pien lan* et celle de 1108 que donne le *Fo tsou t'ong ki*.

Pour l'histoire de la secte du Nuage blanc au temps des Mongols, j'ai également à signaler quelques textes nouveaux :

1° (*Yuan che*, k. 21, p. 4 r°) (大德七年七月丁丑)罷江南白雲宗攝所其田令依例輸租.

« (La 7e année *ta-tö*, 1303, le 7e mois, au jour *ting-tch'eou*), on abolit l'office d'administrateur de la secte du Nuage blanc au Kiang-nan. Les terres qui en dépendaient durent acquitter les taxes conformément aux règlements en vigueur. »

2° (*Yuan che*, k. 21, p. 10 r°) (大德十年正月)戊午罷江南白雲宗都僧錄司汰其民歸州縣僧歸各寺田悉輸租.

« (La 10e année *ta-tö*, 1306, le premier mois,) au jour *meou-wou*, on abolit les offices d'administrateurs religieux (3) de la secte du Nuage blanc au Kiang-nan. On força à rentrer sous la juridiction des préfectures les gens du peuple (qui dépendaient de ces offices), les bonzes à rentrer sous la juridiction de leurs temples respectifs, et les terres durent toutes payer les taxes. »

3° (*Yuan che*, k. 22, p. 10 r°) (至大元年三月丁卯)復立白雲宗攝所秩從一品設官三員.

« (La première année *tche-ta*, 1308, le 3e mois, au jour *ting-mao*), on rétablit les offices administratifs de la secte du Nuage blanc; (les administrateurs) furent classés au premier degré inférieur ; on en établit trois. »

4° (*Yuan che*, k. 23, p. 1 v°) (至大二年三月)辛卯罷杭州白雲宗攝所立湖廣頭陀禪錄司.

« (La 2e année *tche-ta*, 1309, le 3e mois), au jour *sin-mao*, on supprima l'office de la secte du Nuage blanc à Hang-tcheou, et on établit des offices « dhyâniques » (4) des dhûtas pour le Hou-kouang. »

Quelque obscure que soit la seconde partie de ce texte, il confirme l'interprétation que j'ai proposée (*B. E. F. E.-O.*, III, 315) pour le texte de 1311 signalé par Devéria, où il faut, selon moi, voir dans les offices des dhûtas une catégorie à part de tribunaux ecclésiastiques. Mais je ne suis pas encore en état de dire quelle fut l'histoire de cette secte nouvelle. Tout au plus pourrait-on voir une indication dans ce fait que lors de la révolte de 黃華 Houang

---

(1) Cf. son 愛日精廬藏書志 *Ngai je tsing lou ts'ang chou tche*, k. 28, p. 15.

(2) Cf. Courant, *Catalogue*, nos 351-352.

(3) Traduction hypothétique : 僧錄 *seng-lou* est un titre connu de la hiérarchie administrative du bouddhisme, mais il n'en est pas de même de 都僧錄 *tou-seng-lou*.

(4) Ce barbarisme est employé ici faute de pouvoir préciser le sens de 禪錄 *tch'an-lou*.

Houa en 1283, ses adhérents, « au nombre de quelques centaines de mille », s'intitulaient 頭陀軍 T'eou-t'o-kiun, l'« Armée des Dhûtas » (1).

5° Le texte cité par Devéria auquel je viens de faire allusion est attribué par lui à 1312, mais le simple examen du *Yuan che* auquel il renvoie montre qu'il y a eu méprise de sa part et qu'il faut lire 1311. M. Parker (2) semble avoir connu un texte similaire qui serait de la 2e lune de 1310, mais, comme à l'ordinaire, sa note n'est accompagnée d'aucune référence.

6° (*Yuan-che*, k. 26, p. 7 r°) (延祐六年十月乙卯)中書省臣言白雲宗總攝沈明仁強奪民田二萬頃誑誘愚俗十萬人私賂近侍妄受名爵已奉旨追奪請汰其徒還所奪民田其諸不法事宜令覈問有旨朕知沈明仁姦惡其嚴鞫之.

« (La 6e année *you-yeou*, 1319, le 10e mois, au *yi-mao*), les fonctionnaires de l'administration civile métropolitaine dirent que l'administrateur général de la secte du Nuage blanc, Chen Ming-jen, s'était emparé par force de 20.000 *k'ing* de terres du peuple, et avait attiré à lui par mensonge 100.000 laïques ; qu'il corrompait son entourage immédiat et conquérait une renommée mensongère ; que déjà un édit avait ordonné de le poursuivre ; mais qu'ils [*les fonctionnaires en question*] demandaient à ce qu'on obligeât ses partisans à rendre les biens du peuple dont ils s'étaient emparés ; pour ce qui était de leurs actions contraires aux lois, il convenait de faire une enquête. Il y eut un édit : « Je sais que Chen Ming-jen est pervers et mauvais. Qu'on le soumette à une enquête sévère. »

7° (*Yuan che*, k. 26, p. 8) (延祐七年正月) 辛卯江浙行省丞相黑驢言白雲僧沈明仁擅度僧四千八百餘人獲鈔四萬餘錠既已辭伏今遣其徒沈崇勝潛赴京師行賄求援請逮赴江浙併治其罪從之.

« (Le premier mois de la 7e année *yen-yeou*, 1320) au jour *sin-mao*, le gouverneur de la province de Kiang-tchö, Hei-lu, fit savoir que le bonze du Nuage blanc Chen Ming-jen s'était permis d'ordonner plus de 4890 bonzes (3) et avait reçu (pour cela) plus de 40000 *ting* (4) en papier-monnaie ; qu'après avoir prétendu se soumettre, il avait chargé son disciple Chen Tch'ong-cheng de se rendre secrètement à la capitale pour obtenir des appuis par corruption ; (Hei-lu) demandait qu'on arrêtât et conduisît au Kiang-tchö (Chen Tch'ong-cheng) afin que les cas (des coupables) fussent jugés simultanément. Ce fut accordé ».

8° (*Yuan che*, k. 27, p. 1 v°) (仁宗延祐七年二月丁卯)白雲宗攝沈明仁爲不法坐罪詔籍江南冒爲白雲僧者爲民.

---

(1) Cf. *Yuan che*, k. 12, p. 9 v° ; k. 131, p. 6 r°. Houang Houa avait un commandement militaire à 建寧 Kien-ning ; ses adhérents, soulevés contre les Mongols, comptaient l'année 1283 comme la 5e année 祥興 *siang-hing* des Song. Houang Houa se donna la mort en 1284 (*Yuan che*, k. 13, p. 2 v°), mais ses partisans, dits les 畲賊 « Brigands de Yu », donnèrent souvent du mal aux généraux mongols (cf. *Yuan che*, k. 15, p. 2 v° ; k. 15, p. 10 v° ; k. 16, p. 3 v°).

(2) *China Review*, XXIV, 157. Dans cette même note, c'est bien à tort que M. Parker veut lire 木忽 Mou-hou, les Mages, au lieu de 朮忽 Chou-hou ; Chou-hou désigne les Juifs.

(3) Ce sont les autorités administratives qui fixent le nombre des ordinations, constatées par des diplômes dits 度牒 *tou-t'ie*.

(4) Le *ting* correspondait à dix taëls argent, mais le papier-monnaie n'ayant au temps des Mongols que la moitié de sa valeur nominale, la puissance d'échange du *ting* de papier-monnaie ne fut jamais, au plus, que de cinq taëls d'argent. Cf. sur le *ting* Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, I, 426-430.

« (La septième année *yen-yeou*, 1320, de Jen-tsong des Yuan, le deuxième mois, au jour *ting-mao*), l'administrateur de la secte du Nuage blanc, Chen Ming-jen, fut jugé pour actes contraires aux lois, un ordre impérial prescrivit d'inscrire sur les registres comme gens du peuple ceux qui au Kiang-nan avaient de leur propre autorité pris le nom de bonzes du Nuage blanc. »

L'histoire religieuse de la dynastie mongole n'est pas encore faite, et il n'y a pas à tirer de conclusions de textes aussi rares et aussi brefs que ceux que nous venons d'étudier. On y sent cependant que la dynastie étrangère régnant dans le nord n'est qu'à moitié maîtresse des populations du centre et du sud ; le Kiang-nan et le Tchö-kiang, qui furent les dernières provinces soumises aux empereurs Song, sont les principaux centres d'une opposition dont la querelle dynastique se couvre d'un manteau religieux ; la dynastie mongole doit compter avec les sectes ; elle les reconnaît tour à tour et les poursuit ; au jour de sa ruine, elle les retrouve en face d'elle.

P. Pelliot

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

Louis Salaun. — *L'Indochine*. Paris, Imprimerie nationale, 1903, in-4°. xxxv-436 pp.

Malgré la généralité du titre qu'il a choisi, M. Salaun n'a pas voulu écrire une encyclopédie de l'Indochine, et il a prudemment agi. Une telle synthèse pourra se faire un jour; il serait prématuré de la tenter aujourd'hui. Ce pays offre encore trop d'inconnu pour qu'on puisse en tracer un tableau d'ensemble sans tomber dans les banalités de la compilation. M. S. s'est simplement proposé de le décrire en administrateur et en économiste, et ce plan sagement conçu a été exécuté de main de maître. Solidement documenté, mais vivifié par l'observation directe et le maniement des affaires; nourri de faits sans se perdre dans le détail; étayé de chiffres sans en être surchargé, cet ouvrage a le mérite de dire tout l'essentiel et rien de plus. L'œuvre de la France en Extrême-Orient y est analysée avec équité. M. S. — est-il besoin de le dire? — n'a rien d'un polémiste. Il ne se croit point obligé de maudire le fisc et de déclarer les chemins de fer une invention saugrenue. Il touche d'une main légère aux questions brûlantes, juste assez pour montrer qu'il ne les ignore pas et qu'il y a réfléchi. Son esprit bienveillant se satisfait du présent et augure bien de l'avenir. Certains le taxeront d'optimisme. Quand il juge « avantageuses » (p. 91) les soldes d'un tong-doc (150 piastres) et d'un huyên (24 à 30 piastres), peut-être cette appréciation ne serait-elle pas acceptée sans réserves par le huyên et le tong-doc: mais l'opinion de ceux-ci est entachée de partialité. On peut douter aussi que la satisfaction que M. S. éprouve de certains « progrès » soit partagée par tous, mais quelle est la réforme dont on ne puisse en dire autant? L'indigène, en tout cas, ne saurait se plaindre de la figure qu'il fait dans ce livre; il y apparaît sous son aspect le plus incontestablement sympathique: celui de contribuable. M. S. n'a pas voulu l'étudier en lui-même, dans son histoire, sa langue, ses mœurs, sa religion, mais seulement en tant que *fonction* de l'administration française. Quant à cette administration elle-même, les rouages en sont très exactement décrits : gouvernement général, organisation militaire, administrations locales, finances, travaux publics, agriculture font l'objet d'autant de petites monographies sobres et précises, — un peu abstraites peut-être, comme il est naturel à un observateur qui s'est trouvé placé au centre du gouvernement, où les affaires n'arrivent que réduites à leurs lignes principales et en quelque sorte filtrées de leurs détails par les services inférieurs. Peut-être aussi pourrait-on souhaiter une étude plus détaillée des administrations indigènes auxquelles la nôtre s'est superposée. Mais il appartient à un auteur de limiter son sujet comme il l'entend, et dans le cadre que M. S. s'est tracé, tout est au complet et en bon ordre.

Rien d'ailleurs n'a été négligé pour plaire au lecteur. Le volume est un magnifique in-quarto qui sort des presses de l'Imprimerie nationale: c'est tout dire. Oserai-je avancer que, par endroits, quelques caractères cassés ou quelques lignes fléchissantes ont échappé au regard vigilant des correcteurs? Non, je ne l'oserai pas: personne ne me croirait. L'ouvrage a encore un autre attrait: il est illustré; et quand des illustrations sont des photographies d'Henri Dufour reproduites en héliogravure par Dujardin, il est inutile d'insister sur leur perfection. Sans doute il en est quelques-unes dans le nombre dont on n'eût pas regretté l'absence: l'Hôtel Métropole, la Rue du Coton, la Tribune du Champ de courses, l'Embarquement des soldats à Saigon, etc., sont des sujets qui auraient pu être laissés aux fabricants de cartes

postales illustrées. Mais l'Avenue de la Concession, un Etang de lotus au Cambodge, la Route du Col des Nuages, les mélancoliques tombeaux impériaux de Huê et tant d'autres sites heureusement choisis sont de petits tableaux pleins de charme. Le Bayon a trois planches à lui seul : si je n'étais quelque peu archéologue, je trouverais que le Bayon abuse un peu, mais je ne puis que me féliciter de cette large part faite à l'archéologie.

Un ouvrage composé avec tant de soin ne laisse guère de place qu'à l'éloge : cependant un compte rendu paraîtrait incomplet sans quelques critiques. Relevons donc deux ou trois détails pour ne pas manquer à l'usage. P. 3. C'est faire beaucoup d'honneur à la Malaisie que d'y voir une des trois grandes civilisations de l'Extrême-Orient. — P. 12. Outre les Chams de l'Annam, il y a au Cambodge d'importants groupes chams, plus intelligents et plus actifs que leurs congénères du Binh-thuân, et qui ont joué un rôle appréciable dans l'histoire intérieure du Cambodge. — P. 89. « La province est divisée en un certain nombre de circonscriptions annamites appelées *phủ* et *huyện*, que dirigent des mandarins *qui portent le même nom.* » Oui dans l'usage européen, mais ces noms ne sont que des abréviations incorrectes de *tri-phủ*, *tri-huyện*. — P. 91. Le *tri-huyện* est différent du « chef de canton » (*cai-tổng*). — P. 101. Le « pouvoir théocratique des bonzes » est un mythe.

M. S. a risqué quelques innovations orthographiques qu'il défend de la meilleure grâce dans sa préface. Il en est une que nous ne pouvons qu'approuver : c'est l'orthographe « Indochine », sans trait d'union ; l'application du même système aux noms annamites est plus discutable, encore qu'elle puisse très bien se défendre ; mais il est incorrect d'écrire *Thanhoa* pour *Thanh-hoa* ou *okna* pour *oknha*. L'expression *pho mi bun* est composée de trois mots parfaitement distincts et qui doivent rester séparés. Dans tout le cours de l'ouvrage, « natif » est employé pour « indigène » : c'est un anglicisme qui n'a pas encore, que je sache, obtenu droit de cité chez nous.

Il y aurait quelque affectation à paraître ignorer le bien que M. S. dit de notre Ecole et quelque ingratitude à ne pas l'en remercier. Nous éprouvons d'autant moins de scrupule à le faire que ces éloges procèdent moins de sympathies privées que d'une conception générale du rôle de la science dans un Etat colonial. M. S. estime avec raison que, pour gouverner avec sûreté des populations si différentes de nous-mêmes, il importe de les connaître, et de les connaître scientifiquement. Sans cette information préalable, on est amené à légiférer simplement sur des unités imposables, et lesdites unités se chargent de rappeler un jour ou l'autre à leurs gouvernants qu'elles sont des êtres de chair et de sang. On pourrait citer tel déplorable incident que la plus sommaire connaissance des coutumes indigènes eût permis de prévenir. Il ne faut pas compter exclusivement, pour éviter ces à-coups, sur la dextérité et la présence d'esprit des administrateurs, bien que ces qualités s'exercent souvent avec un plein succès. M. S. raconte à ce sujet la plaisante histoire d'un sorcier laotien, émule de Siméon le Stylite, qui perdit tout son prestige pour s'être laissé tirer à bas de son arbre par la main ferme d'un gendarme. On conte une anecdote semblable d'un *pho mi bun* qui s'était retiré dans la solitude et prétendait avoir la faculté de voler dans les airs. La population commençait à s'émouvoir de ce prodige que personne n'avait vu, mais dont personne ne doutait ; des pélerinages s'organisaient ; l'anachorète devenait gênant. Le commissaire du gouvernement l'honora de sa visite et lui intima l'ordre de prendre immédiatement son vol, s'il ne voulait recevoir une balle dans la tête. Le thaumaturge dut confesser son impuissance ; découronné de son auréole de sainteté, les hautes ambitions ne lui étaient plus permises : il se contenta de la situation modeste de cocher de l'administrateur, et cet Icare déchu conduit aujourd'hui les attelages officiels. Fit-on pas mieux que de l'envoyer en prison ?

Souhaitons en terminant, et cela dans l'intérêt de notre colonie, que l'ouvrage de M. Salaun trouve beaucoup de lecteurs. Il les mérite, étant à la fois sérieux et lisible. *Res olim dissociabiles.*

L. F.

Général de Beylié. — *Le Palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers.* — Hanoi, 1903, vii-34 pp. Ill.

Le titre de la brochure de M. le général de Beylié en résume clairement la thèse. Suivant la croyance générale, Angkor Vat est un temple ; d'après M. de B., Angkor Vat est un palais. Cette vue, sans être absolument nouvelle — elle avait été exposée jadis par M. Aymonier, qui paraît l'avoir abandonnée depuis — heurte si directement les idées courantes qu'on ne peut s'empêcher d'en éprouver quelque surprise. Toutefois, si on examine les motifs sur lesquels s'appuie l'opinion commune, on est obligé d'en reconnaître la fragilité. Aucun témoignage authentique ne nous apprend la destination de l'édifice. L'épigraphie est muette. Tcheou Ta-kouan parle d'un monument qui, par ses dimensions et sa situation, paraît correspondre à Angkor Vat ; mais il l'appelle le Tombeau de Lou-pan, ce qui ne contribue pas à éclaircir la question. Au fond, si on se refuse à voir dans Angkor Vat une habitation, c'est surtout parce que ces immenses galeries ne paraissent pas habitables ; mais il faut prendre garde de prêter au vieil Orient les habitudes et les besoins de la vie moderne. Les indigènes sont, sur ce point, d'aussi bons et peut-être de meilleurs juges que nous : or leur tradition est en faveur du palais contre le temple. Il y a même un détail de cette tradition, rapporté par M. de B. d'après l'abbé de la pagode d'Angkor Vat, qui est confirmé par des témoignages anciens et sûrs : c'est la coutume de placer au haut d'une tour la chambre à coucher du roi. Les galeries, qui semblent si impropres à l'habitation, pouvaient facilement être aménagées en logis pour les gens de service. Enfin la galerie en croix fournissait une salle du trône parfaite. Dès lors quelle difficulté insurmontable trouve-t-on à ce qu'Angkor Vat ait été un palais ?

Cette question se lie à une autre plus générale : y eut-il jamais des palais en pierre dans l'ancien Cambodge ? M. de Lajonquière a cru en reconnaître cinq : Beng Mealea, Vat Phou, Praḥ Theat Praḥ Srei, Koḥ Kēr, Kuk Toch [1]. Mais cette proposition a été condamnée par M. Foucher en ces termes décisifs : « C'est, on le sait, une loi générale dans l'architecture de l'Inde ancienne et, semble-t-il, dans celle du Cambodge, que l'usage de la pierre soit réservé, sinon au seul sanctuaire de la divinité, du moins à des édifices d'un caractère religieux. » Remarquant en outre que ces prétendus palais se trouvent tous « dans le voisinage immédiat des grands temples » et qu'ils forment un quadrilatère de bâtiments autour d'une cour centrale, comme les *dharmaçālās* construites à l'usage des pèlerins près des principaux sanctuaires de l'Inde, M. Foucher propose de substituer la dénomination de *dharmaçālā* à celle de « palais », afin de « faire rentrer dans la règle générale ces quelques apparentes exceptions et de restituer le caractère foncièrement religieux de l'architecture en pierre de l'ancien Cambodge. » [2]

Il est hasardeux de combattre une thèse soutenue par un archéologue aussi expérimenté que M. Foucher, et qui, en outre, a conquis à peu près l'adhésion de M. Barth [3]. Toutefois, comme j'ai sur la conscience d'avoir, moi aussi, parlé de « palais » [4], je dois à cette cause compromise de brûler une cartouche pour elle avant de capituler.

Il me semble qu'en définissant la nature des édifices en litige par l'application d'un principe général, M. Foucher résout simplement la question par la question. Que la plupart des monuments cambodgiens soient des temples, c'est un fait incontestable et d'ailleurs fort naturel ;

---

[1] *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, p. II.

[2] *Journal Asiatique*, 10e série, tome I (1903), pp. 179-180.

[3] *Journal des savants*, juillet 1903.

[4] *Vat Phou*, B. E. F. E.-O., II, 241 ss.

mais rien n'empêche qu'à côté de ces sanctuaires il y ait eu quelques résidences royales ou seigneuriales construites avec les mêmes matériaux (1) : c'est en tout cas une hypothèse à examiner impartialement, sans formuler d'axiome a priori qui implique les conclusions de cet examen.

Or il existe au moins un témoignage précis à cet égard, et il me semble bien compromettant pour la « loi générale » de M. Foucher (2). Tchao Jou-koua (*Tchou fan tche*, ch. 1, p. 4 r°) dit en parlant du Cambodge : « Les mandarins et le peuple construisent leurs maisons en entrelaçant des bambous et les couvrent de chaume. Seul le roi fait [faire] son habitation en pierres taillées. »

M. Foucher souligne le petit nombre de ces soi-disant palais « dont M. de Lajonquière ne relève que cinq échantillons dans tout le Cambodge ». Les palais royaux n'étaient sans doute pas fort nombreux, et il n'est point surprenant qu'il n'en subsiste que cinq ; il serait beaucoup plus singulier qu'il ne subsistât pas davantage de ces maisons de pèlerins qui devaient se presser en foule sur le sol du Cambodge. Admettrons-nous que les *dharmaçālās* en pierre étaient construites seulement « dans le voisinage des grands temples », tandis que les petits sanctuaires se contentaient de çālās en bois ? Mais il se trouve justement que le plus complet et le mieux conservé de ces édifices, celui de Vat Phou, est dans le voisinage d'un sanctuaire fort simple, sans aucune ceinture de galeries, et qu'on ne peut guère considérer comme un grand temple.

En ce qui touche le plan de ces édifices, à part la disposition tout extérieure des galeries en quadrilatère, je doute qu'il reproduise celui des caravansérails de l'Inde. Ce qui est sûr, c'est qu'ils seraient fort mal adaptés à la destination qu'on leur prête. Prenons pour exemple Vat Phou. En entrant dans la galerie antérieure par l'unique porte qui ouvre sur l'avenue, on se trouve en face d'un mur de fond sans communication avec la cour. Pour accéder à cette cour, il faut aller à l'extrémité de la galerie, entrer par une petite porte dans le réduit qui forme l'angle du bâtiment, en sortir par une seconde porte placée en retour d'équerre et se glisser dans la cour par la coupure étroite qui sépare la galerie de façade des galeries d'arrière. Celles-ci n'ont ni fenêtres sur le dehors, ni dégagements sur la cour : d'un côté, le mur aveugle ; de l'autre, des fenêtres grillées d'épais barreaux de pierre. Ce sont de véritables prisons. On a eu visiblement le dessein de réduire au strict nécessaire leurs communications avec le dehors. Si un bâtiment ainsi compris était un caravansérail, on ne peut se soustraire à l'impression que son auteur avait l'esprit à l'envers.

On pourrait concilier les deux systèmes en admettant que les rois se faisaient construire près de certains temples des palais où ils ne séjournaient que par intervalles, quand ils venaient faire leurs dévotions au sanctuaire.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons admettre le système, que M. de Beylié appelle plaisamment le « tout-à-Bouddha », d'après lequel toute construction en pierre est un édifice religieux. Il est certain qu'il y a eu dans l'ancien Cambodge des palais en pierre, et il est possible qu'Angkor Vat soit un de ces palais. Possible, je ne veux pas dire plus. La tradition indigène est une caution médiocre. Le parallélisme de la galerie en croix d'Angkor Vat et du palais de Phnom Penh est un rapprochement intéressant, mais peu décisif. On peut s'étonner aussi de l'existence d'un palais aussi considérable si près de celui d'Angkor Thom. « Le roi habitait ordinairement au Bayon, » dit à M. de Beylié le moine d'Angkor Vat, « mais il venait ici quelquefois avec la reine ». C'était donc une maison de campagne : il est permis de la juger un peu

(1) Observer que le palais du roi a un caractère sacré ; on doit descendre de cheval pour passer devant la porte et se découvrir lorsqu'on pénètre à l'intérieur de l'enceinte.

(2) Le texte m'est communiqué par M. Pelliot.

massive. Enfin si on admet avec M. de Lajonquière que les palais étaient du type de Vat Phou, c'est-à-dire constitués par des galeries en quadrilatère précédant un sanctuaire, Angkor Vat ne répondrait nullement à ce plan.

Le problème comporte donc encore trop d'inconnues pour être résolu dès maintenant ; il faut espérer qu'il le sera un jour par la découverte de nouvelles inscriptions ou par une information plus précise sur les principes suivis par les architectes cambodgiens dans le plan, l'aménagement et la décoration des édifices : nous n'en sommes pas encore là. Toutefois, si M. de Beylié n'a pas tranché la question, il faut lui savoir gré de l'avoir nettement posée et habilement traitée. Les études futures devront tenir grand compte des idées développées dans ce travail, tant sur la destination d'Angkor Vat et de Phnom Bachei que sur les influences étrangères qui semblent se traduire dans certains détails de l'art cambodgien.

La dissertation de M. de B. est précédée d'une utile préface de M. G. Maspero retraçant sommairement la chronologie du Cambodge au point de vue de l'histoire monumentale. Quelques points de ce résumé demanderaient à être expliqués ou rectifiés. L'attribution de Bhavavarman au ve siècle est un *lapsus calami* ou une faute typographique que M. M. a d'avance corrigée. Mais est-il bien sûr que le royaume cambodgien ait atteint au VIIe siècle la hauteur de Vieng-chan ? qu'il ait été partagé, à la fin de ce même siècle, entre les maisons de Vyādhapura et de Çambhupura ? que les bas-reliefs de la galerie des princes d'Angkor Vat soient l'œuvre de Jayavarman VII ? Tout cela peut être vrai, mais quelques réserves n'auraient pas été superflues. Le fondateur de Chok Gargyar n'est pas, que je sache, Jayavarman III (869-877), mais Jayavarman IV (928-942). Si M. M. a raison de dire (p. 28, n. 2) que certains monuments cambodgiens datent du VIe siècle, comment peut-il (p. V) considérer Beng Mealea (IXe siècle) comme le premier spécimen qu'ait produit l'architecture khmère, et en tirer la conclusion que cette architecture a été importée de l'Inde à son point de perfection ? Pense-t-il qu'il n'y a aucun rapport entre les petits temples du VIe siècle et les grands monuments du IXe ? Cette opinion assez nouvelle vaudrait d'être développée.

On voit que la mince plaquette du général de Beylié contient en germe de graves et intéressantes discussions ; et ce n'est pas seulement en remercîment de son aimable dédicace que je recommande à l'attention des archéologues le nouveau travail du connaisseur érudit et sagace auquel nous devions déjà l'*Habitation byzantine*.

L. F.

A. Raquez. — *Entrée gratuite*. Saigon, Claude, 1903. XXIII-320 pp.

A. Jully. — *Mission à l'Exposition de Hanoi et en Extrême-Orient*. Journal Officiel de Madagascar, numéro spécial du 10 décembre 1903, 85 pp.

Une exposition est par nature un phénomène éphémère. Les survivances en sont généralement fâcheuses. Elle ne devrait jamais laisser d'autres traces qu'un livre agréable, comme celui de M. Raquez, ou un solide rapport, comme celui de M. Jully.

Le volume de M. Raquez est un recueil d'articles écrits dans le mouvement et le bruit de l'Exposition : il donne l'impression des choses vécues. Rapide et exact, il n'omet rien d'essentiel et instruit sans ennuyer. A l'attrait du texte s'ajoute celui d'une excellente illustration qui associe dans un joyeux défilé les personnages officiels, les sauvages, les journalistes, les éléphants et d'opulentes beautés indigènes. Que les amateurs de livres soient confidentiellement avertis qu'il existe deux états de l'ouvrage, dont le premier, qui n'a pas été mis en vente, constitue dès maintenant une rareté bibliographique.

M. Jully s'est proposé de tirer de l'Exposition, au bénéfice de celles qui lui succéderont, les enseignements qu'elle comporte. Il n'a pas hésité, par suite, à en donner un compte rendu vraiment critique. Aussi éloigné de la complaisance que du dénigrement, il s'est formé par

une étude consciencieuse une opinion raisonnée, et il a dit courtoisement, mais fermement, ce qu'il avait à dire. Son rapport, œuvre de rectitude et de bon sens, est un document qui restera et qu'on aura profit à consulter.

L. F.

Taw Sein Ko. — *The Origin of the Burmese Race.* Buddhism, vol. I., n° 3, pp. 449-461.

Dans son exposé de l'origine de la race birmane, M. T. S. K. se tient aux données fournies par la Chronique Royale des Birmans. Les grands traits en sont les mêmes que dans les légendes cambodgiennes et pégouanes : au neuvième siècle avant notre ère, un prince de l'Inde du Nord, Abhirājā, s'établit à Tagaung et ses descendants régnèrent dans l'Arrakan et à Kale. Le royaume de Tagaung eut à lutter avec les Shans ; au sixième siècle, dit M. T. S. K., l'émigration de Dharājā apporta une nouvelle infusion de sang arien, ce qui n'empêcha pas que finalement on dut abandonner Tagaung ; en 483 av. J.-C., Prome fut fondé. Tout cela est accepté comme parole d'évangile et accompagné de discussions confuses sur l'ethnographie, non pas des races tibéto-birmanes, mais des autres peuples de l'Indochine et de la Chine. Un exemple suffira à faire apprécier l'information et la critique de M. Taw Sein Ko. Suivant lui, Cambodge et Campā seraient deux noms différents d'un seul et même pays, habité de plus par un peuple de race thaïe : « L'unification de la langue des Shans a dû se faire soit au Nan-tchao dans le Yun-nan, soit au Cambodge, l'ancien empire des Khmers, un autre grand centre de la civilisation shan dans la péninsule indochinoise. Le Cambodge, dont l'influence dans les vallées de l'Irawady et de la Salween ne cessa qu'en 1350 de notre ère, était aussi connu sous le nom de Champa ; ses habitants s'appelaient des Chams et ce nom, corrompu en Shan, a été appliqué par les Birmans à la race thaïe entière ». Cela ne rappelle-t-il pas certains romans orientaux qui font descendre leurs héros d'Alexandre, fils de Darius le Romain ? Il nous semble qu'une connaissance au moins élémentaire de l'histoire de la péninsule ne serait pas inutile au directeur du Service archéologique de Birmanie.

Ed. Huber

Elementary Pāli Grammar. — Rangoon, 1904.

En 1902, quelques Birmans influents, désireux de propager l'étude de leur langue sacrée et par ce moyen, une connaissance plus approfondie du buddhisme parmi le peuple, entrèrent en correspondance avec le Lieutenant-gouverneur de Birmanie et le Directeur de l'Instruction publique, en vue d'ouvrir des classes de pāli à l'Ecole du Gouvernement à Rangoon. De nombreuses lettres furent échangées, et le résultat fut, en 1903, un refus formel de la part du Gouvernement ; le motif de ce refus était que les élèves, ayant déjà à apprendre deux langues, l'anglais et le birman, et surchargés d'un nombre déjà trop grand de leçons, ne pourraient trouver le temps nécessaire à l'étude d'une langue aussi difficile que le pāli, et que les élèves se plaindraient certainement de ce surcroît de travail. Cependant, le principal du Rangoon College passa dans les classes de l'Ecole (Government School) et demanda aux élèves s'ils désiraient étudier le pāli ; tous se levèrent d'un commun accord et exprimèrent le plaisir que leur causait une nouvelle si inattendue. Nouvelle correspondance, dont le résultat fut cette fois plus heureux, car le Gouvernement décréta soudain que le pāli serait enseigné dans ses écoles à partir du 1er janvier 1904.

Un livre était nécessaire pour initier les commençants aux éléments de la langue. Le « Text-books Committee » qui s'occupe de la publication des livres scolaires, se mit donc à l'œuvre ; mais comme ni l'éditeur, ni son assistant ne connaissent le pāli (qui leur est cependant indispensable pour éditer les textes birmans qui, comme résultat inévitable de cette ignorance, pullulent d'erreurs), ils confièrent la tâche à quelques Birmans dont la connaissance, d'ailleurs peu profonde, du pāli, fait l'admiration des deux « editors ». Le livre fut donc composé et imprimé, et nous l'avons maintenant sous les yeux. Le pāli est en caractères birmans et les explications (assez rares) en langue birmane. L'ouvrage est divisé en huit leçons et donne la déclinaison des thèmes nominaux en *a ā i ī* et *u ū*; les thèmes en consonne sont ignorés complètement, si bien que l'élève se trouvera embarrassé assez souvent même à la lecture d'une page de prose aisée. Au chapitre des verbes, le présent, l'aoriste, le futur, l'impératif et le subjonctif seuls sont expliqués ; puis viennent les principaux pronoms, quelques conjonctions et quelques adverbes. Le livre contient, après chaque déclinaison et chaque temps, une version, quelquefois plusieurs. Il est à regretter qu'il n'y ait aucun thème, car les thèmes sont, à mon avis, indispensables pour fixer dans la mémoire les règles de la grammaire et la structure de la langue. Une autre omission qui sera une source d'embarras pour l'étudiant au cours de sa lecture est l'absence totale des règles les plus élémentaires du sandhi ; car, ainsi qu'on le sait, quoique le sandhi soit beaucoup moins fréquent et moins rigoureux en pāli qu'en sanskrit, il est impossible de lire une page d'un texte quelconque sans en rencontrer de nombreux exemples. Bon nombre de phrases des versions exerceront l'imagination féconde des Birmans, pourtant très habiles à résoudre les énigmes et les coqs-à-l'âne qui leur sont proposés. Pour ne citer que quelques exemples, on leur apprend que le doigt d'un homme se trouve sur le dessus de sa main : « manussassa aṅguli hatthassa piṭṭhiyaṃ atthi » ; et aussi que les dents d'un lion sont à l'extrémité de sa patte : « sīhassa dantā hatthassa antasmiṃ bhavanti ». L'os (quel os ?) de l'éléphant se trouve sur le dos d'un cheval : « hatthissa aṭṭhi assassa piṭṭhiyaṃ atthi », et sur la pointe d'une épée la dent du serpent : « ahissa danto asissa *ādismiṃ* atthi » ; dans cette dernière phrase on remarquera que *koṭṭhiyaṃ* ou *agge* eut été plus « pāli » que *ādismiṃ*. Ces exemples pourraient être multipliés à l'infini. A la fin du livre et comme exercices de traduction sont quatre petites pièces de vers très lues jadis en Birmanie : le *Maṅgalasuttaṃ*, le *Buddhājayaṃ*, le *Ratanapañjaraṃ* et le *Ajjhattajayaṃ*. Par un effort très louable pour rendre la lecture de ces textes plus facile aux élèves, on a séparé les mots et les termes des composés par un tiret, mais sans grand jugement, en sorte que l'on présente au jeune étudiant des leçons telles que : « bāhuṃ sahassa-mabhinimmitasāvudhantaṃ » = sahassaṃ abhinimmita, etc. (dans la traduction birmane de ce passage les auteurs considèrent *sāvudhantaṃ* comme un seul mot au lieu de rapporter *taṃ* à *Māraṃ* à la fin du vers suivant ; ils auraient donc dû lire : « sāvudhaṃ taṃ... Māraṃ) » ; etaṃ maṅgala-muttamaṃ » = « maṅgalaṃ uttamaṃ » ; « jayāsannā-gatā buddhā » = « jaya-āsanna-āgatā buddhā » ; « mahā-purisā-sabhā » = « mahāpurisa-āsabhā ». Il n'y a pas une ligne qui ne contienne plusieurs exemples de cette étrange façon de séparer les mots unis par le sandhi, et les composés. Où l'élève ira-t-il chercher dans son vocabulaire *mabhi*, *muttamaṃ*, etc. ? Et les mots ayant un sens comme *sannā* (*sanno*) et *sabhā*, le perdent complètement dans les passages cités et en font un galimatias.

A part ces défauts, l'*Elementary Pāli Grammar* sera sans doute utile aux débutants, à condition toutefois que le maître corrige les erreurs au fur et à mesure qu'il les rencontrera.

Ch. Duroiselle.

Inde

Sir John Strachey. — *India, its administration and progress*. 2e édition. London, Macmillan, 1903, in-8°. XXII-515 pp.

Le livre de Sir J. Strachey sur l'Inde est aujourd'hui devenu presque classique. Il est sorti d'une série de conférences faites en 1884 à l'Université de Cambridge et réunies en volume quelques années plus tard [1]. C'est sous cette première forme que l'ouvrage fut traduit en français par M. Jules Harmand, ministre plénipotentiaire, qui fit précéder cette traduction d'une préface constituant par elle-même une étude magistrale d'administration coloniale comparée [2].

En 1894, Sir J. S. publia une seconde édition revue de son œuvre, dans laquelle il fit disparaître la division en « lectures ».

« En vue d'en faire », nous dit Sir J. S. dans sa préface (p. VII), « une exacte description des faits existants », la troisième édition qu'il nous offre aujourd'hui a dû subir de nouvelles modifications. Les lectures primitives sont devenues une étude méthodique de l'organisation britannique de l'Inde et des résultats que cette organisation a portés. L'ouvrage a été divisé en 24 chapitres, chacun consacré à un sujet spécial. Le titre lui-même de l'œuvre s'est trouvé modifié. « L'Inde » de 1888 est devenue : « L'Inde, son administration et ses progrès ».

Ce simple changement indique que le point de vue auquel s'est placé l'auteur s'est quelque peu modifié. Nul ne saurait être plus qualifié et plus compétent que Sir J. S. pour nous donner une description de l'organisation complexe et puissante grâce à laquelle un peuple habitant une île de l'Occident a pu arriver d'abord à conquérir, puis à maintenir sous sa domination une immense contrée d'Orient, située à des milliers de lieues, et comprenant une population environ dix fois plus nombreuse que celle du pays conquérant.

En collaboration avec son frère, le général Sir Richard Strachey, qui, comme lui, fit sa carrière aux Indes, Sir J. S. avait déjà en 1882 publié une étude sur les « Finances et les Travaux publics de l'Inde ». Tour à tour commissaire en chef, lieutenant-gouverneur, membre du Conseil du Vice-Roi, puis du Conseil du secrétaire d'Etat pour l'Inde à Londres, notre auteur a été à même non seulement de consulter toutes les sources de renseignements, mais encore de voir de très près les faits et les hommes dont il nous parle.

Mais faut-il nous étonner que celui qui consacra sa vie et toutes ses énergies au développement de l'œuvre qu'il nous présente et qu'il juge aujourd'hui, soit enclin à l'admiration, enclin à ne pas douter que les résultats obtenus soient tous féconds et bienfaisants pour le peuple conquis? Présentant l'*India* sous sa première forme, M. Harmand nous dit dans la préface (p. IV) : « Ce n'est pas un exposé officiel, bien que quelques critiques chagrins puissent peut-être lui reprocher une certaine tendance à l'optimisme. On conviendra pourtant qu'il y règne, avec une honnêteté parfaite et une conscience inattaquable, un sentiment de profonde sympathie pour les indigènes, sentiment qu'il est bien rare de trouver aussi réel et aussi désintéressé chez la plupart des compatriotes de l'auteur. Sa sincérité est évidente et si, par un tour d'esprit naturel sans doute, il aime à présenter au public anglais les choses de l'Inde sous leur jour le plus avantageux, il n'en est pas moins vrai qu'il n'hésite jamais à signaler les défauts et les lacunes du système britannique et à blâmer ce qu'il croit blâmable avec la plus courageuse impartialité. »

---

(1) *India*. London, 1888.

(2) L'ouvrage de M. J. Harmand parut à Paris, à la Société d'éditions scientifiques, en 1892.

Nous ne croyons pas, comme M. Harmand, la sympathie pour les populations indigènes rare chez les Anglais. L'Anglo-Saxon a un sentiment profond de la justice (nous en citerons tout à l'heure des exemples), qu'il est quelquefois bien difficile de concilier avec les nécessités d'une politique coloniale soucieuse surtout de résultats. Mais, en revanche, ainsi que l'a discerné Sir J. S. avec une perspicacité remarquable, « on ne peut nier que l'Anglais ordinaire ne soit trop rude, trop vigoureux, trop tout d'une pièce pour être très sympathique à la majorité des indigènes de l'Inde » (« too rough, and vigorous and straightforward ») (p. 204). Eh oui ! l'Anglais est à la fois tout cela ! Et c'est ce qui fait que malgré son esprit de justice, ses louables intentions, l'abîme reste aussi profond au bout de deux siècles entre lui et ses vassaux asiatiques. Il n'est pas assez fin pour pénétrer les détours, les subtilités, les incohérences parfois décevantes de l'âme indienne. Et en plus, il a presque toujours au fond du cœur cet orgueil national qui fut un des instruments de la grandeur de la nation, mais qui très généralement l'empêche, malgré toute sa bonne foi, de saisir les défauts et les imperfections d'une œuvre britannique, quand il la juge dans ses résultats.

Nous avons assisté, en ces dernières années, à un singulier développement de ce travers national. Il semble que Sir John Strachey n'ait pas échappé à cette évolution : car nous trouvons maintenant sous sa plume des conclusions optimistes qu'il n'avait pas formulées dans l'*India* de 1888. Il est vrai qu'à cette époque, il n'étudiait que l'organisation de l'Inde britannique, tandis qu'aujourd'hui il veut en plus, comme l'indique le changement de titre de son ouvrage, nous faire mesurer les progrès accomplis :

« Œuvre plus grande et plus admirable n'a jamais été conçue par aucun pays que celle qui a été entreprise et, dans une large mesure, menée à bonne fin par les Anglais dans l'Inde ; œuvre plus grande et plus admirable n'a jamais été conçue que celle qu'ils sont encore en train de réaliser à l'heure actuelle. Des erreurs ont été commises ; mais elles étaient inévitables si l'on songe que nous nous trouvions avoir affaire à une contrée plus grande et plus populeuse que la totalité de l'Europe civilisée. Néanmoins l'œuvre a été faite, excellemment faite, et, ce qui est mieux encore, faite avec très peu de bruit. Des résultats obtenus le mérite ne revient pas tout entier au Gouvernement. L'Inde a été heureuse d'avoir eu à sa tête les vice-rois qui l'ont gouvernée ; mais elle a encore été plus favorisée en possédant un admirable et laborieux ensemble de fonctionnaires publics ; c'est à leur intelligence, à leur esprit de dévouement au devoir, à leur abnégation que les résultats aujourd'hui obtenus sont principalement dûs.

« La grande majorité de la population de l'Inde reste, à beaucoup d'égards, ce qu'elle est depuis un temps immémorial : immobile et presque immuable. Elle est encore, suivant les termes de Sir Henry Maine « une énergique expression du passé, à peine affectée par son contact avec le monde de l'Occident ». Mais si ceci est vrai, il n'en est pas moins réel qu'en progrès matériels, en améliorations administratives, la grandeur de l'œuvre accomplie en Inde est colossale. A cet égard, l'Angleterre de la reine Anne était à peine plus différente de l'Angleterre d'aujourd'hui que l'Inde de Lord Ellenborough de l'Inde de Lord Curzon. Le pays a été sillonné de routes et de railways ; des rivières presque infranchissables ont été traversées par des ponts ; des canaux et des ouvrages d'irrigation, les plus grandioses qui soient au monde, ont été construits pour prévenir le retour des famines ; nos soldats habitent des casernes dont on peut difficilement trouver l'équivalent en Europe ; des résidences, jadis considérées comme les pires foyers de contagion, sont aujourd'hui parmi les plus salubres de l'Empire britannique, et le taux de la mortalité parmi nos troupes s'est abaissé de plus de moitié ; l'amélioration des prisons, celle de la santé des détenus n'ont pas été moins remarquables; les cités et les villes se sont complètement transformées.

« Simultanément avec ces améliorations et avec des milliers d'autres résultats matériels, avec le développement du commerce, avec la création de nouvelles industries, avec un énorme accroissement de la richesse publique, des transformations remarquables ont été poursuivies

et réalisées dans chaque branche de l'administration du pays. Les lois ont été codifiées, améliorées, simplifiées ; l'Inde a obtenu, à un degré jusqu'alors inconnu d'elle, la protection de la vie humaine et de la propriété individuelle, en même temps qu'une honnête administration de la justice. Les indigènes ont été admis dans une large proportion à administrer leur propre pays ; des institutions municipales (c'est-à-dire le premier pas dans l'éducation politique) ont été établies dans chaque grande ville de l'Inde britannique. Il serait superflu de continuer cette énumération des changements survenus ; mais ce qui n'est pas le moins remarquable de tout cela, c'est que l'accomplissement de toute cette œuvre et l'immense dépense qui en est résultée, tout en entrainant une augmentation incalculable de la richesse et du bien-être du peuple, n'ont rien ajouté au poids des taxes aujourd'hui supportées par les peuples. » (P. 13 ss.)

Tel est le jugement de Sir J. S. sur l'ensemble de l'œuvre britannique dans l'Inde. Il est vrai que ces lignes ne figurent pas dans l'édition de 1888 ; mais, dussions-nous être rangés par M. Harmand dans les esprits chagrins, nous ne saurions souscrire sans réserves à ces conclusions trop optimistes à notre gré. Comment soutenir que toutes ces améliorations, indiscutables d'ailleurs, ont été obtenues sans augmenter les charges qui pèsent sur les populations ? Il faut pour cela oublier que l'Inde a depuis 1840 emprunté à l'Angleterre 204.574.960 livres sterling ; que sa dette, nulle en 1840, s'élevait en 1900 à 124.268 605 livres sterling ; que ce passif est très élevé pour un pays où, de l'aveu des autorités les plus optimistes, le revenu annuel ne doit pas dépasser 2 l. par tête, et que de ce passif enfin une bonne part a été employée à des dépenses militaires complètement improductives. Il est vrai que Sir J. S. se place à un point de vue relatif et que, quand il nous dit que les charges publiques sont moindres, il veut dire comparativement à ce qu'elles étaient antérieurement dans l'Inde.

Sir J. S. essaie par ailleurs (pp. 128-129) de démontrer que le taux de l'impôt foncier est aujourd'hui très inférieur à ce qu'il était sous les empereurs mongols ; mais les chiffres qu'il nous cite d'après Manucci, Edward Thomas et Bernier présentent entre eux des écarts considérables et sont, de l'aveu même de notre auteur, très sujets à caution.

Se plaçant à un point de vue absolu, Sir J. S. est plus affirmatif encore, malheureusement sans que son raisonnement puisse emporter meilleure conviction chez le lecteur :

« Le revenu brut de l'Inde britannique, nous dit-il, s'élève à l'heure actuelle à plus de 75 millions de livres. Mais ce serait faire erreur que de considérer cette somme comme représentant le montant des taxes prélevées sur la population. L'Etat en Inde s'est de tout temps réservé des ressources qui, dans d'autres pays, appartiennent à la propriété individuelle et qui nous évitent la nécessité de taxer lourdement les individus. Il n'y a certainement pas au monde une contrée possédant un gouvernement civilisé où les charges publiques soient aussi légères qu'en Inde. Les taxes pesant annuellement sur la population de l'Inde britannique atteignent environ 1 s. 9 d. par tête. En y ajoutant l'impôt foncier, le total ne s'élèverait pas au double, mais ce ne serait pas plus rationnel que si, en faisant le même calcul pour notre propre pays, nous comptions comme impôt une grande partie de la rente payée par les fermiers aux propriétaires fonciers. » (P. 119 ss.)

Remarquons tout d'abord que si l'Etat retient dans son domaine quantité de biens productifs, c'est autant d'enlevé au revenu individuel et qu'il est donc légitime d'abaisser proportionnellement la quotité de l'impôt exigé des individus ; mais la suite du raisonnement, pour être comprise, demande une explication : Sir J. S. fait ici évidemment allusion à la théorie du domaine éminent. En Inde, comme dans tous les pays d'Orient, les anciens souverains étaient considérés comme propriétaires de toutes les terres du royaume. L'Etat britannique, leur héritier actuel, jouit aujourd'hui de leurs anciens droits, mais ce n'est point là une raison de ne pas considérer l'impôt qu'il prélève comme une véritable taxe, et de vouloir assimiler cet impôt à la rente foncière perçue en Occident par le propriétaire.

Que peut bien valoir, d'ailleurs, cette considération purement spéculative au point de vue économique ? Est-ce que le titre auquel l'impôt est prélevé peut modifier la capacité d'imposi-

tion ? Que l'Etat perçoive dans l'Inde 1 sh. comme propriétaire éminent ou qu'il perçoive en Angleterre la même somme comme part contributive de la propriété foncière dans les dépenses sociales, est-ce qu'il n'en subsiste pas moins qu'il a toujours prélevé 1 sh. sur le revenu brut de la terre ? Est-ce que le droit éminent de propriété dévolu à l'Etat britannique empêche qu'en fait, en Inde tout comme en Angleterre, un propriétaire ne soit la plupart du temps interposé entre le fisc et le tenancier et que ce dernier doive acquitter et la rente foncière et l'impôt foncier ? C'est donc se payer de mots que de vouloir établir par de pareils raisonnements la charge relative imposée à la propriété foncière.

Mais la suite du raisonnement est encore plus décevante. « En 1900-01, sur des recettes brutes de 75.272.000 l. st., il y avait seulement 20.816.000 l. provenant de taxes proprement dites; 54.456.000 l. provenaient d'autres sources. Si nous comparons ces chiffres avec les chiffres correspondants des recettes du budget anglais, nous trouvons que pour ce dernier, en 1900-01, sur des recettes totales s'élevant à 130.385.000 l. st., plus de 100.000.000 provenaient du revenu des taxes établies. En Angleterre, la taxation fournit donc les 5/6 et en Inde à peine plus d'un quart des ressources publiques. Et la différence est en réalité plus grande encore, car dans les chiffres précités pour l'Inde ne figurent pas seulement les recettes du gouvernement impérial, mais aussi celles provenant des diverses sources provinciales et locales, à l'exclusion des taxes perçues par les municipalités pour les services urbains. »

Ce qu'il faudrait nous dire pour nous permettre de mesurer la charge relative imposée au peuple hindou d'une part, au peuple britannique de l'autre, ce serait non pas le rapport des recettes provenant de l'impôt au total des recettes du budget, mais le rapport de l'impôt exigé d'un habitant au revenu moyen de ce même habitant. Or, c'est là précisément ce que Sir J. S. ne nous donne pas.

Ne poussons pas plus loin cette discussion de la partie économique de l'œuvre de Sir J. S. et reconnaissons que, quand il aborde l'examen des moyens mis en œuvre par l'administration britannique pour organiser un empire, il n'hésite pas à signaler et à blâmer énergiquement et avec la plus parfaite loyauté, les vices et les incohérences qu'il découvre dans ce mécanisme à la fois complexe et grandiose. Il y a là des pages qui sont à méditer par tous les administrateurs de possessions européennes d'outre-mer.

Voici, par exemple, l'exposition des errements étranges auxquels se trouva amené le gouvernement britannique pour percevoir l'impôt du sel, une des principales sources de recettes des budgets de l'Inde :

« Jusqu'en 1882-83, le montant de la taxe fut différent dans les diverses provinces. Il était plus élevé dans le Bengale que dans les territoires de Madras et de Bombay. Tant qu'il n'y eut que peu de routes et de chemins de fer, l'inconvénient de ces différents taux d'imposition ne fut pas très sensible ; mais quand les communications s'améliorèrent, il devint de plus en plus impossible d'empêcher le sel faiblement taxé d'entrer dans les provinces où la taxe était plus élevée, et c'est ainsi que se développa petit à petit dans l'Inde un état de choses auquel, même en supposant un gouvernement animé de la plus extraordinaire folie, il serait difficile de trouver un équivalent.

« En 1843, en vue d'interdire au sel bon marché l'accès des provinces où le prix de cette denrée avait été rendu cher artificiellement, et pour garder le territoire britannique du sel non-taxé produit dans les Etats indigènes, on entreprit l'établissement d'une ligne de douanes intérieures, qui, en 1870, s'étendait à travers toute l'Inde britannique, d'un point au nord d'Attock sur l'Indus jusqu'à la Mahânadi, sur les limites de Madras, soit sur une distance de 2.500 milles. Sur la plus grande partie de son développement c'était une immense barrière matérielle que Sir M. E. Grant Duff, parlant d'après son observation personnelle, disait ne pouvoir être comparée à autre chose au monde qu'à la grande muraille de Chine. Elle consistait généralement en une impénétrable haie d'arbres épineux et de buissons renforcée de murs en pierres et de fossés, à travers laquelle ni un être humain, ni une bête de somme, ni un véhicule ne pouvait passer sans être arrêté et fouillé. Si pareille ligne douanière avait été établie

en Europe, elle se serait développée de Moscou à Gibraltar. Elle était gardée par une armée d'officiers et d'agents, au nombre d'environ 12.000, divisés en *battues* (beats) qui patrouillaient nuit et jour; la ligne était jalonnée de 1.700 postes de veille. On peut imaginer facilement quel obstacle au commerce, quels abus, quelles vexations pour les contribuables résultèrent de cet état de choses. Le trouble n'atteignit pas seulement le commerce intérieur des provinces britanniques, ni le seul trafic du sel; car un droit de sortie fut établi sur le sucre produit dans notre propre territoire, quand il passait du pays britannique dans les Etats indigènes, et parfois quand il passait d'une partie à une autre du territoire de la couronne. C'était là une taxe d'un caractère très discutable et à la vérité tout à fait irrationnelle, mise sur une denrée qui constituait un des plus importants produits agricoles de nos propres provinces. C'est par de pareils procédés qu'on entravait le commerce quelle qu'en fût la nature.

« .... Les premiers efforts d'amélioration furent entrepris sous le gouvernement de Lord Mayo..., puis rien ne fut plus fait jusqu'en 1873... La ligne de douanes intérieures fut supprimée dans sa partie sud, où elle ne traversait que le territoire anglais. En 1878, sous le gouvernement de Lord Lytton, et sur ma proposition, le droit d'exportation sur le sucre fut aboli, et l'année suivante, la ligne douanière intérieure disparut complètement. Elle avait encore à ce moment 1.500 milles de long, soit la distance de Londres à Constantinople, et son existence fut qualifiée par Lord Lytton de « grand scandale politique et financier ». Aucun des souvenirs de ma vie indienne ne me rend plus fier que d'avoir eu la bonne fortune d'avoir aidé Lord Lytton, en ma qualité de conseiller financier du gouvernement, à accomplir cette réforme d'un système dont j'avais dénoncé les vices depuis maintes années. » (P. 161 sq.)

Dans l'exposé du système judiciaire de l'Inde, Sir J. S. ne nous dissimule pas les flottements, les hésitations du Gouvernement, pris entre son désir de faire disparaître de la législation toute distinction de race en soumettant, le cas échéant, les sujets anglais à la juridiction des indigènes, et les réclamations de l'opinion publique anglaise se révoltant contre cette idée à son gré subversive. Et notre auteur conclut, non sans mélancolie; « Le résultat de tout cela est que nous devons ajourner à un avenir encore lointain l'espoir que le gouvernement de l'Inde sera capable de mettre sur un pied satisfaisant la législation relative à la juridiction des sujets britanniques européens. »

Quant à l'organisation générale du pouvoir judiciaire, Sir J. S. ne craint pas de formuler les appréciations suivantes :

« Malgré la grande amélioration réalisée, le fonctionnement de la justice civile ne peut être qualifié de satisfaisant à tous les points de vue. Il est souvent difficile à comprendre pour une population ignorante; ses opérations sont trop mécaniques et trop rigides. Dans les cas difficiles, le système est excellent; mais si l'on considère la masse du travail judiciaire de l'Inde, la machine est trop compliquée pour le rendement qu'elle a à produire. Dans les procès, la valeur de la propriété ou de la somme en litige est généralement très faible. Je crains bien que la remarque de Sir Lepel Griffin ne soit vraie : que nos cours sont plus mystérieuses pour le paysan indien que le labyrinthe de Hampton Court pour un visiteur novice. Les frais de justice sont aussi trop élevés. Les droits de timbre sont très lourds encore; quand on les fixa, on avait en vue en partie d'obtenir des ressources pour couvrir les dépenses des cours et en partie aussi cette idée malheureuse, et qui n'a pas encore tout à fait disparu, que la justice facile et à bon marché conduit à l'abus des procès. » (P. 109-110).

Sur l'organisation et le fonctionnement de la police, les pires plaies probablement de l'administration britannique, Sir J. S. ne cèle point que « maintenir ferme une police honnête et efficace est une des difficultés permanentes de notre administration et qu'il y a, en ce domaine, beaucoup de place encore pour l'amélioration. » (P. 368).

Mais ce qui est particulièrement instructif au point de vue de l'esprit qui anime l'administration de l'Inde britannique, c'est l'exposé des difficultés inextricables avec lesquelles cette administration s'est trouvée aux prises dans la province du Bengale, par suite de

l'application d'une malheureuse mesure administrative prise en 1793, le « Permanent Settlement ». Nulle part on ne verra mieux éclater l'esprit de loyauté qui anime l'administration anglaise. Bien qu'il soit avéré que cette mesure est néfaste pour l'État, qui se trouve frustré de sommes considérables, désastreuse pour les habitants écrasés par les zemindars dont le Permanent Settlement a consacré les abus, néanmoins l'administration n'a pas déchiré le pacte monstrueux qu'elle a signé en un jour d'erreur. Elle s'ingénie à remédier par des moyens indirects et autant que faire se peut aux souffrances qu'elle a causées, mais sans que l'idée lui soit venue que le « British Rule » pouvait renier sa parole, si imprudemment qu'elle ait été donnée. Et la chose paraît si naturelle à un esprit anglais que Sir J. S. ne relève même pas cet admirable exemple de constance.

Sir J. S. ne consacre que quelques pages à l'étude des croyances religieuses et de l'état social des peuples de l'Inde ; soucieux de nous donner un exposé de l'organisation britannique de l'Inde, il n'a pas cru devoir nous renseigner longuement sur les hommes auxquels cette organisation doit s'adapter. Et nous regrettons qu'il ait cru devoir être si bref sur cet intéressant sujet, puisque, après tout, pour juger la machine dont il démonte les rouages, il faut bien que nous connaissions quelque peu la matière par elle mise en œuvre. Dans leur brièveté, les jugements de Sir J. S. n'en sont pas moins intéressants à analyser. Après avoir tout d'abord remarqué que le terme d'Hindou n'est susceptible d'aucune acception bien précise, l'auteur insiste sur le rapport très lointain des croyances communément pratiquées par la masse avec les exposés que nous pouvons lire à cet égard dans les livres spéciaux qui traitent des religions indiennes. « La vie journalière du commun paysan de l'Inde est très peu affectée par les conceptions de la mythologie hindoue. » (P. 287.)

En cela notre observateur a raison; car il faut parfois un œil exercé et un esprit sagace pour démêler comment le védisme et le brahmanisme, tels que nous les connaissons par les ouvrages classiques, ont pu aboutir au développement extraordinairement confus et flottant de mythes, de croyances et de pratiques qui constituent le fonds de l'hindouisme contemporain.

Cherchant une définition de ce terme d'hindouisme, Sir J. S. se range à l'opinion de Sir Denzil Ibbetson, qui veut substituer à ce mot, trop vague à son gré, celui de brahmanisme : « La vénération du brahmane (c'est sir D. Ibbetson qui parle) domine en effet toute la vie sociale aussi bien que religieuse du paysan hindou. » L'observation est fort juste, mais doit être généralisée ; et ce n'est pas le respect de la caste brahmanique, mais du système social que représente la caste qui est bien la caractéristique dominante de toute la civilisation hindoue. L'hindouisme n'est donc pas seulement une conception religieuse, mais surtout sociale ; et c'est précisément pour cela que ce terme nous paraît préférable à celui de brahmanisme, qui pour l'Européen semblera toujours beaucoup plus comporter une signification religieuse que sociale.

Nous avons essayé de donner une idée de l'œuvre de Sir J. Strachey. Souhaitons que dans sa forme actuelle, avec les développements considérables que l'auteur lui a donnés, avec les renseignements nouveaux qu'il a accumulés, ce travail remarquable tente quelque traducteur qui mettra à la portée du grand public français s'intéressant aux questions coloniales cette étude magistrale d'une colonie où nous avons tant de leçons à puiser pour l'organisation des nôtres.

Ban-Methuôt, 26 Février 1904.

P. Odend'hal

W. Digby. — *Prosperous British India*. London, T. Fisher Unwin, 1901. XLVIII-661 pp.

« Un Français distingué, M. Harmand, me fit l'honneur de traduire en français la première édition de ce livre », écrit Sir John Strachey à la fin de la préface de la 3e édition de son œuvre, « et il a fait précéder son travail d'une introduction que j'eusse été heureux de reproduire en anglais, si elle avait été moins flatteuse pour moi-même. M. Harmand expose les opinions d'un observateur très compétent et très intelligent sur le gouvernement de notre empire indien . . . Il a discuté les principes d'après lesquels le gouvernement d'une grande possession orientale doit être sagement conduit, et prenant l'Inde pour objet de sa leçon, il s'est efforcé de montrer à ses compatriotes pourquoi les efforts des Anglais pour établir en Orient une puissance solide et se suffisant à elle-même ont été couronnés d'un si extraordinaire succès. Un autre livre intéressant, écrit dans le même but, a été publié par M. Chailley-Bert, le digne possesseur d'un nom illustre (*La Colonisation de l'Indo-Chine. L'Expérience anglaise*). Je recommande aux Anglais, qui ressentent un honorable orgueil de l'œuvre accomplie par ceux qui ont édifié et qui maintiennent le merveilleux édifice de leur empire indien, le calme et impartial témoignage de MM. Harmand et Chailley-Bert » (1).

Sir John Strachey avait-il en vue M. W. Digby, quand il écrivit ces lignes ? C'est possible, car le livre de cet auteur avait paru depuis quelque temps et avait déjà fait pas mal de bruit en Angleterre. Mais M. D. n'imite pas la discrétion de Sir J. S. : il nous prévient dès les premières pages de son livre que celui-ci doit être jusqu'à un certain point considéré comme une réponse à l'*India* « Quand on lit le livre de Sir John Strachey à la lumière des faits rapportés dans ces pages, on se demande avec étonnement si quelque chose de plus décevant a été écrit . . . Sir John possède une intelligence très vive ; il n'est donc pas plus permis de le croire incapable de voir l'autre face (du bouclier qu'il a si habilement orné) que de supposer qu'il ait de propos délibéré fermé les yeux sur l'immense pauvreté et le dénûment croissant dont le « drainage » des richesses de l'Inde vers l'Angleterre est tout à la fois et le signe et la cause ... En lisant un livre tel que celui de Sir J. S., on ne doit pas oublier qu'il est du même genre que l'*Apologia pro vita sua* de Newman. L'écrivain se trouve en face de l'œuvre de ses mains et, à moins d'écrire qu'il s'est trompé en travaillant au bonheur et à la sécurité des peuples de l'Inde, il doit soit jeter la plume, soit être amené à prononcer son brillant panégyrique. » (P. 1 ss.)

Malheureusement pour M. D. il nous donne sur lui-même des détails biographiques qui nous amènent à penser que lui aussi, mais pour des raisons précisément opposées, pourrait bien à son tour être récusé comme témoin impartial de la situation de l'Inde. Il nous raconte (p. 18 ss.) qu'en 1877, il avait été question de le nommer membre d'une « commission de la famine ». Lord Lytton lui avait proposé par écrit d'en faire partie ; puis, sur la proposition de Sir Richard Strachey, le général, frère de Sir John, le Vice-Roi était revenu sur ses intentions et avait finalement fait savoir à M. D. qu'il était à son grand regret forcé de ne pas avoir recours à ses lumières. M. D. fit alors paraître toute une série de pamphlets, d'articles et de tracts sur la situation de l'Inde. Il désirait pourtant, pour être à même de se mieux renseigner, faire partie d'une de ces commissions de la famine. Si bien qu'un jour, mettant, comme il nous le dit, « son orgueil dans sa poche », il se décida à demander à Lord George Hamilton, secrétaire d'Etat pour l'Inde, de le faire entrer dans une commission dont la convocation était imminente. Lord George Hamilton répondit, nous dit toujours M. D., avec courtoisie, mais en déclinant la proposition de notre pamphlétaire. Ceci se passait en 1900-1901 ; et le livre parut précisément à la fin de cette même année 1901.

---

(1) *India, its administration and progress*, p. XIII.

Nous sommes donc bien prévenus que c'est un donneur de conseils éconduit que nous allons entendre, et c'est là ce qui est un peu fait pour nous donner quelques doutes sur l'impartialité de son témoignage.

Le livre est touffu, bourré de chiffres, et nous présente de très nombreux tableaux et graphiques, malheureusement dressés bien plus en vue de parler aux yeux qu'à la raison. M. D. reproche çà et là à Sir J. S. de ne pas établir suffisamment les chiffres qu'il cite : le même reproche pourrait être bien souvent formulé contre lui. Au dos du livre s'étale la formule suivante :

$$1850 \quad 2 \text{ D.}$$
$$1880 \quad 1\frac{1}{2} \text{ D.}$$
$$1900 \quad \frac{3}{4} \text{ D.}$$

Telle est, d'après notre auteur, la décroissance du taux du revenu journalier de l'Hindou pendant le dernier demi-siècle. Malheureusement nous sommes laissés dans l'ignorance des calculs sur lesquels sont basées ces évaluations.

En sous-titre, l'ouvrage porte : «Révélation tirée des documents officiels». Mais bien souvent ces documents officiels ne sont pas cités et, quand ils le sont, M. D. en tire des conclusions de nature à nous faire légitimement soupçonner les chiffres cités sans références ou sans preuves.

L'auteur récapitule par exemple les exportations et importations de l'Inde de 1894-95 à 1898-99 [1]. Il établit la balance du commerce qui fait ressortir un excédent des exportations de 444 851.690 l. st. A cette différence il ajoute 10 % pour gain commercial, ce qui est déjà un singulier procédé de calcul, car le gain est en principe compris dans la valeur intrinsèque des marchandises. Il obtient ainsi un total de 489.336.859 l. st. Et il conclut : « La perte annuelle de l'Inde, d'après la démonstration ci-dessus, est de 7.529.798 livres. » (P. 223.) Les économistes nous avaient pourtant jusqu'à ce jour habitués à tirer de l'excédent des exportations sur les importations une conclusion diamétralement opposée.

Quand M. D. sort du domaine économique et ne nous cite plus de chiffres, ses appréciations deviennent parfois d'un étrange optimisme : « Si vous aviez, affirme-t-il, donné la liberté aux administrateurs hindous dans leur sphère, et si les circonstances l'avaient permis, ils seraient devenus les égaux de Bismarck, de Cavour, de Gortschakoff, de Gladstone ou de Disraëli. » (P. 96.) Et plus loin, après avoir cité Ram Mohun Roy, Keshub Chunder Sen et Rama Krishna, M. D. ajoute : « Mais qu'est-ce que tout cela dans un pays qui contient plus de réelle spiritualité que peut-être il n'y en a dans tout le reste du monde réuni ? L'occasion a été refusée à l'Inde de montrer sa vaste supériorité en cela et dans tout le reste. Quand l'Europe produisit un Martin Luther, elle donna au monde un réformateur religieux. A la même époque l'Inde produisit un héros religieux: c'était un avatar de l'Eternel et il est adoré par des foules dévotes d'hommes et de femmes, comme étant le seigneur Gauranga. Au cours du dernier siècle, les plus beaux fruits de l'épanouissement intellectuel britannique sont probablement Robert Browning et John Ruskin. Mais ce ne sont que des gens marchant à tâtons dans la nuit sombre, si on les compare au Bengali Rama Krishna, illettré et sans aucune culture, qui ne possédant absolument rien de ce que nous appelons le « savoir », parla comme aucun homme de son âge ne parla et révéla Dieu aux mortels lassés ! ». (P. 99.)

---

[1] On sait qu'en Angleterre aussi bien que dans les colonies anglaises, l'exercice financier ne commence pas le 1er janvier, mais le 1er avril, ce qui fait qu'il chevauche toujours sur 2 années consécutives.

Et pourquoi, malgré toutes ses qualités, ne rend-on pas justice à l'Inde ? M. D. affirme que la raison doit en être attribuée aux prédications chrétiennes, mais sans nous expliquer le raisonnement qui l'a conduit à cette étonnante constatation.

Voici maintenant en quels termes M. W. D. conclut sa longue étude :

« Un sentiment de complète résignation aux puissances divines qui sont supposées régir les existences humaines pénètre l'âme indienne. S'il ne peut pas vivre sur cette terre, l'Hindou s'imagine qu'il peut tout au moins espérer une amélioration de son existence future. L'acquiescement à ce qui leur semble l'inévitable est le trait dominant de ces gens pieux qui ont pourtant en eux les vertus de vrais citoyens. Avec tout autre peuple du monde que le si malléable peuple hindou (et parce que si malléable, il n'en est que plus digne de sympathie et d'encouragement), nous aurions certainement déjà vérifié le couplet par lequel John Bright enleva un jour la Chambre des Communes dans un de ses grands discours réclamant des réformes : « Oui, il viendra, le jour où, dans leur désespoir sublime, les hommes briseront ces chaînes qu'ils ne pourront plus supporter ! » De la part de l'Indien, il n'y a à craindre ni révolte, ni tentative de renverser le pouvoir régnant. Dans un sens, une telle disposition d'esprit est regrettable. Le peuple hindou met toujours sa confiance et sa foi dans le « British Rule » ! Combien touchantes sont l'une et l'autre ! Et ces gens, qui se fient à nous, pourraient manifester des sentiments nous forçant à améliorer leur sort ; tandis qu'au contraire nous sommes amenés à les traiter avec un mépris sans cesse grandissant. Puisque le peuple de l'Inde est endurant, il endurera. Cela est vrai dans tout l'univers. Dans une grande famille l'enfant doué de qualités aimables, l'enfant affectueux devient trop souvent le souffre-douleur de ses frères et sœurs sans pitié, mais énergiques. Dans la « lutte pour l'existence » qui se livre dans le monde des enfants de plus haute origine, les qualités supérieures de l'esprit amènent la dégradation politique, sociale et nationale. La suprématie est l'apanage de la brutalité. Et cela est spécialement vrai aux Indes. Qu'en résulte-t-il ? Regardez autour de vous ! Regardez bien ! et endurcissez vos cœurs pour supporter ce que vous allez voir et ce que vous allez entendre ! Car vous contemplerez une somme de misère humaine et de dégradation mentale et politique telle qu'on n'en voit actuellement nulle part dans le monde civilisé, telle qu'on n'en a peut-être jamais vu nulle part depuis les temps historiques. Dieu sauve les Indes ! » (P. 622-623.)

Nous avons essayé de respecter, autant que faire se peut, dans ces traductions le style particulier à M. D. Il est généralement nerveux et incisif, mais ne se garde pas toujours de la déclamation et parfois aussi de l'obscurité. Malgré tous ses chiffres, malgré toutes ses notes, malgré son index très soigné, l'œuvre, telle qu'elle se présente, est bien plutôt un pamphlet qu'une étude raisonnée et surtout mesurée de l'état actuel de l'Inde britannique. Mais il ne faut pas regretter qu'elle ait été écrite. Nous avons fait au début de cet article une restriction relative à l'impartialité absolue de l'auteur ; mais nous n'en devons pas moins rendre hommage aux sentiments généreux qui ont dicté ce témoignage d'un homme qui a pour le peuple hindou une réelle et sincère sympathie. Nous eussions seulement désiré cette sympathie plus éclairée : M. D. aime l'Hindou plus d'instinct que de raison. Lui aussi est « too rough, and vigorous and straightforward », et ces qualités l'entraînent à des conclusions exagérées et trop sommaires. Mais il n'est pas mauvais que de temps à autre une voix s'élève pour rappeler que tout n'est pas pour le mieux dans la meilleure des Indes. Et les amis du progrès doivent féliciter ceux qui, comme M. Digby, assument courageusement cette tâche ingrate.

Ban Methuôt, 28 février 1904.

P. Odend'hal

W. R. Philipps. — *The Connection of St. Thomas the Apostle with India.* Indian Antiquary, vol. xxxii (1903), pp. 1-15, 145-160.

M. Philipps, qui se qualifie trop modestement de « simple compilateur », s'est imposé la tâche éminemment utile de concentrer en un résumé clair et complet tous les renseignements fournis par les écrivains ecclésiastiques des six premiers siècles sur l'apostolat de S. Thomas. Grâce à lui nous avons sous les yeux tous les éléments du problème et nous pouvons apprécier en connaissance de cause le mérite des théories en présence.

S. Thomas a-t-il été aux Indes? Question oiseuse pour ceux qui, comme Mgr Alphonse Favier, vicaire apostolique de Péking, savent que « son tombeau a été découvert à Méliapour en 1548 », avec une croix et une inscription relatant, « d'après l'explication d'un brahme instruit, faite en langue malabarique, » l'histoire de son apostolat et de son martyre (1). Toutefois, comme on sait à n'en pas douter que le brahme instruit, s'il n'est pas un personnage fictif, a simplement mystifié des gens trop crédules, l'explication en langue malabarique n'explique malheureusement rien.

Le document le plus ancien qui nous soit parvenu sur ce sujet est l'écrit intitulé *Acta Thomae*, qui existe en plusieurs recensions: syriaque, grecque, latine, éthiopienne, arménienne, la recension syriaque étant considérée comme l'original des autres (2). Il contient en substance le récit suivant:

Après la mort de Jésus, les apôtres se partagent les pays à évangéliser. L'Inde échoit à Judas Thomas (3), qui se montre peu disposé au voyage. Mais Jésus apparaît et le vend à un marchand nommé Ḥabban, qui avait reçu du roi de l'Inde Gundaphar (4) la mission de ramener un artiste pour construire et décorer un palais. Ils partent donc ensemble (5) et débarquent à Sandarûk, dont le roi célèbre justement les noces de sa fille; ils assistent aux fêtes, où figure une joueuse de flûte juive. De là ils gagnent la capitale de Gundaphar (6). Le roi remet de l'argent à Thomas, qui lui bâtit aussitôt un palais dans le ciel en distribuant cet argent aux pauvres. Gundaphar et son frère Gad se convertissent. Thomas reçoit la visite de Ṣifûr, général du roi Mazdai et part avec lui en charrette à bœufs; en chemin, des ânes

(1) A. Favier; *Péking*. Lille, 1902. P. 53.

(2) Le texte syriaque a été édité et traduit par Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, 1871, d'après un ms. de 936; quelques fragments découverts depuis, et paraissant avoir été écrits vers 500, confirment ce texte. Le texte grec et latin a été publié par Max Bonnet, *Acta Thomae*, Lipsiae, 1883. La version éthiopienne, avec une traduction, se trouve dans E. A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles*, Londres, 1901, 2 vol. Sur le texte arménien, encore inédit, cf. Lévi, JA. 9e s., t. ix, p. 28.

(3) L'apôtre avait pour nom Judas et pour surnom distinctif Thomas, « le jumeau ».

(4) Cette forme, qui est celle du ms. de Berlin, paraît plus correcte que la leçon Gudnaphar du ms. du British Museum (Philipps, p. 160). Le royaume de Gundaphar est en syriaque *Hendû* (Marquart, *Eranšahr*, p. 46, n. 7), qu'on traduit par Inde. Mais ce nom ne pourrait-il désigner seulement le pays du Sindhu?

(5) Du pays du Sud (syriaque), de Jérusalem (grec et 1re version latine), de Césarée (2e version latine).

(6) Le syriaque et le grec disent que Thomas entra dans l'Inde en sortant de Sandarûk, qu'ils considèrent donc comme situé en dehors de l'Inde proprement dite; d'après les deux versions latines, Sandarûk est la première cité de l'*Inde citérieure*, et l'apôtre passa de là dans l'*Inde ultérieure*. Le syr. et le gr. ne nomment pas la capitale de Gundaphar; le lat. l'appelle *Elioforum*, *Hienoforum*, *Hyroforum*, *Hierapolis*. La terminaison *-forum* fait songer à *-pura*. La résidence de Gondophares était probablement à Takṣaçilā, selon Marquart (*Eranšahr*, p. 46.)

sauvages viennent d'eux-mêmes s'atteler au chariot des voyageurs. Arrivé à la capitale de Mazdai (1), Thomas convertit plusieurs personnes: MYGDONIA, avec son mari KORESH et sa nourrice NARKIA; TERTIA, femme du roi Mazdai; VIZÂN, son fils, et MANASHAR, femme de Vizân. Condamné à mort par le roi, il subit sa peine et son corps est inhumé dans le sépulcre des anciens rois du pays, d'où un fidèle l'enlève secrètement pour le transporter dans l'Ouest (en Mésopotamie, selon la version grecque; à Edesse, selon les versions latines).

De tous les personnages de ce récit, un seul est parfaitement identifié, mais il suffit à révéler la présence d'un certain élément historique: c'est GUNDAPHAR, grec GOUNDAPHOROS, roi de la dynastie parthe, qui régnait dans le Panjab au Ier siècle de l'ère chrétienne, et dont nous avons des monnaies et une inscription (2). Quant aux autres, les avis diffèrent: suivant M. Lévi (3), MAZDAI (grec BAZODÊO, BAZDÊO) est le roi Kouchan VÂSUDEVA; son fils VIZÂN (gr. OUAZANES, IOUZANES, lat. ZUZANES) = GUṢAṆA (Kuṣaṇa) (4). M. Marquart repousse catégoriquement ces restitutions: « Me réservant d'en dire plus dans un travail spécial, je veux seulement révéler (*verrathen*), en passant, à Lévi que dans le roi MAZDAI il faut reconnaître le roi parthe, prince héréditaire d'Hyrcanie et de Karmanie GOTARZES, et que son fils WEZAN (OUAZANES) et la femme de celui-ci, MANEṢAR (MNESARA) sont identiques, non seulement quant au nom, mais quant aux personnes, avec le petit-fils de Godarz WEZAN et sa femme MANEZA (5). »

Les mêmes divergences s'accusent sur la question de l'itinéraire de S. Thomas. Nous ne rappellerons que pour mémoire la théorie de Von Gutschmid (6), suivant laquelle le rédacteur

---

(1) Les Actes ne donnent pas le nom de cette capitale, sauf dans la version éthiopienne, qui l'appelle *Kantôryâ* (*Quantaria*); il se trouve dans des apocryphes d'époque assez moderne (pas avant le VIIe siècle), sous les formes *Kalamina*, *Kalamita*, *Kalaména*, *Karaména*. Philipps suggère *Carmana*, capitale de l'ancienne Carmanie, auj. Karmân, chef-lieu de la province persane de Karmân (Kirman), ce qui s'accorde remarquablement avec l'opinion de Marquart, qui identifie Mazdai avec Gotarzes, prince héréditaire de Carmanie. D'après M. Lévi, *Kantôryâ* = *Gândhâra*, (ce qui ne se concilie pas très bien avec son autre assertion, que Thomas se dirige vers l'Est). On pourrait aussi songer à Qandahâr: dans cette version, *Kôntôrôs* est substitué à *Gondophares*; il se pourrait que, parallèlement, *Kantôryâ* eût pris la place de *Gondophareia*, qui est, suivant Marquart, la forme étymologique de Qandahâr (*Eranṣahr*, p. 46, n. 7). Il faut reconnaître d'ailleurs que ces identifications contredisent l'une et l'autre le texte éthiopien, qui place la ville de Kantôryâ à l'Est.

(2) Ce rapprochement a été fait pour la première fois par Reinaud, *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde*, Paris, 1848, p. 94 ss. Les légendes grecques des monnaies portent (au génitif): *Gondopharou*, *Undopherrou*, et les légendes indiennes: *Gudupharasa*, *Gudupharṇasa*. Sur cette dernière forme, voir Franke, ZDMG., L, 603 ss.; Bühler, WZ. X, 56, n.; Marquart, ZDMG., XLIX, 668. L'inscription de Takht i Bahi, près de Peshavar, datée, de 103, sous le règne du mahârâja Guduphara, a été étudiée en dernier lieu par Senart, JA. 8e s., XV, p. 114 ss.

(3) S. Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes*, JA., 9e s., t. IX, p. 27 ss.

(4) Pour *Labdanes*, neveu de Gondophares, M. Lévi accepte l'opinion de Von Sallet et de P. Gardner, qui l'identifient avec l'*Abdagases* des monnaies. V. Hörnle, *Copper-coins of Abdagases*, Proc. A. S. B., 1895, p. 82-84; Marquart, ZDMG., XLIX, 682.

(5) Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig, 1898, p. 68. Cf. du même: *Beiträge zur Geschichte und Sage von Iran*, ZDMG., XLIX, 642; *Eranṣahr*, p. 74. M. Marquart avait déjà fait cette « révélation », et l'article même qu'il critique contient les objections de M. Lévi à sa théorie.

(6) Von Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, Rheinisches Museum, 1864, pp. 161-183, 380-411.

des *Acta Thomae* aurait démarqué la relation de voyage d'un missionnaire buddhiste venu du Konkan (ANDRAPOLIS = Andhra) chez les Parthes pour y prêcher la doctrine: M. Lévi a montré les invraisemblances de cette interprétation (*op. laud.*, p. 31-32). S'il est un point généralement admis, c'est qu'ANDRAPOLIS n'est qu'une transformation de SANDARŪK et que Sandarūk est un port situé vers les embouchures de l'Indus (1). De là, S. Thomas entre dans le pays de Hendū (syr.), dans l'Inde (gr.), dans l'Inde ultérieure (lat.), Sandarūk étant considéré comme situé soit en dehors de l'Inde propre, soit dans l'Inde citérieure. Il arrive à la capitale de Gondophares, qui était sans aucun doute une ville du Panjab. Jusque là, on s'accorde assez bien sur l'itinéraire de l'apôtre; mais en sortant du royaume de Gondophares, il se voit tiraillé en sens contraires: M. Lévi s'efforce de le conduire vers l'Est, à une cour indienne; M. Marquart l'entraîne à l'Ouest, chez un prince iranien. Il n'est guère possible de se prononcer en toute sécurité entre ces deux théories; la théorie iranienne a pour elle la forme des noms propres: Mazdai, Ṣifūr, Koresh, Vīzān, Manashar. Il faut avouer qu'ils ont l'air bien persan. Qu'il y ait dans les *Actes* un prince Vīzān, époux de Manaṣar, et dans l'épopée iranienne un prince Wezan, époux de Maneṣar, c'est une coïncidence qui ne peut être fortuite. Aussi bien M. Lévi est-il forcé d'admettre que la légende de S. Thomas s'est chargée d'éléments iraniens. Mais alors où est la preuve que ce vernis iranien recouvre une histoire indienne? Sans doute l'équation *Misdeos* = *Vāsudeva* a quelque chose de séduisant, mais il faut pour l'expliquer avoir de nouveau recours à l'hypothèse d'une influence iranienne, et alors pourquoi ne pas prendre simplement le nom pour un nom iranien? M. Lévi invoque, il est vrai, le texte des *Actes*, d'après lequel S. Thomas se dirigerait vers l'Est pour pénétrer dans l'Inde ultérieure. Mais M. Philipps assure que ni le syriaque, ni le grec, ni le latin ne parlent de l'Est, et que la version latine porte: « profectus est ad Indiam *superiorem* ». Seule la version éthiopienne dit que S. Thomas se rend « à une cité dans l'Est qui est appelée Kāntōryā »; mais l'autorité de cette version est faible et il semble bien que le nom de la ville et son orientation se contredisent. En outre, Gondophares et Vāsudeva ne peuvent être placés à la même époque sans bouleverser la chronologie admise. Sans doute cette chronologie est trop incertaine pour qu'on se fasse scrupule d'y introduire des modifications, même radicales; encore faut-il que ces changements s'appuient sur des raisons plus graves que la similitude relative de deux noms. M. Lévi assure que « les dates dégagées des textes chinois conduisent à placer vers la même époque (entre 39 et 60 A. D.) le règne de Vāsudeva »: mais c'est une opinion qui ne paraît pas universellement acceptée. S'il était prouvé que les dynasties parthe et kouchane eussent fait usage de la même ère, Gondophares et Vāsudeva se trouveraient effectivement contemporains, et l'identification de M. Lévi en deviendrait beaucoup plus probable. Fleet se propose de faire la démonstration de l'unité de l'ère, qui serait l'ère Vikrama (JRAS. avril 1903, p. 334); en ce cas, Gondophares et Vāsudeva auraient régné simultanément dans le second quart du Iᵉʳ siècle de l'ère chrétienne. Nous devons attendre l'exposé de ce système, qui ne paraît pas, à première vue, s'accorder très bien avec les données chinoises.

La théorie indienne de M. S. Lévi et la théorie iranienne de M. Marquart ont au moins un point de commun: elles excluent l'Inde du Sud, où cependant une tradition relativement ancienne place l'apostolat et la mort de S. Thomas. Cette tradition est attestée pour la première fois, à ce qu'il semble, par Marco Polo (l. III, ch. 18), qui la recueillit dans la petite ville de la province de Maabar (côte de Coromandel), où il visita le tombeau du Saint et l'église qui lui était dédiée. Saint Thomas, lui dit-on, était venu là après avoir évangélisé la Nubie. Un

---

(1) D'après Marquart (*Ērānšahr*, p. 47), ce nom est une altération de *Send-mux* = *Sindhumukha*, et ce port correspondrait à l'*Emporion barbarikon* du Périple de la mer Erythrée, centre des sept bouches de l'Indus.

jour qu'il priait dans la forêt, près de son ermitage, ayant autour de lui des paons, un chasseur décocha sur un de ces oiseaux une flèche qui tua le saint. Il fut enterré à cet endroit même et son tombeau devint un lieu de pèlerinage en grand honneur non seulement chez les chrétiens, mais encore chez les « Sarrasins ».

La ville dont parle Marco Polo est Mailapour, aujourd'hui faubourg de Madras à 3 1/2 milles du Fort Saint-Georges. En 1522, le vice-roi de Goa envoya une commission chercher les reliques de l'apôtre. Bien que, suivant le témoignage des *Actes*, elles eussent été transportées environ 14 siècles auparavant à Edesse, on ne laissa pas de les trouver à Mailapour et de les transférer dans l'église S. Thomas de Goa, où elles sont encore. En 1547, on découvrit la fameuse pierre, gravée d'une croix et d'une inscription, dont nous avons parlé plus haut ; elle se trouve dans l'église du Mont S. Thomas. L'inscription a été étudiée par Burnell (*On some Pahlavi inscriptions in South India*, Mangalore, 1873) et en dernier lieu par E. W. West (*Inscriptions around crosses in South India*, EI., IV, 174) : c'est un texte pehlevi, de date incertaine (IXe-XIe siècle), qui ne contient qu'une banale formule de dédicace et où, bien entendu, il n'est pas question de S. Thomas [1]. Actuellement la tradition méridionale n'est attestée authentiquement que pour le XIIIe siècle, bien qu'elle puisse être beaucoup plus ancienne : il serait intéressant d'en connaître les origines.

L. F.

R. Pischel. — *Die Inschrift von Paḍeriyā*. Sitzungsber. d. k. pr. Akademie, 1903, XXXV.

Les comptes rendus de l'Académie de Berlin (séance du 9 juillet 1903) reproduisent une intéressante communication de M. Pischel sur deux expressions très discutées de l'inscription de Paḍeriyā : *çilāvigaḍabhī* et *aṭhabhāgiye*. La première a été expliquée par M. Barth comme *çilāvi-gardabhī*, « ânesse de pierre », — ce mot pouvant être un terme technique d'architecture ou de sculpture, — et par Bühler comme *çilā vikaṭābhri*, « pierre (représentant) un grand soleil ». M. P. aboutit au sens de « pierre taillée » par les déductions suivantes : *vigaḍabhī* est un adjectif, féminin de *vigaḍabha* qui équivaut à *vigaṇḍabha* (cf. *çilāthabhe* = *çilāstambhaḥ*) ; *vigaṇḍabha* = *vigaṇḍa*, par addition du suffixe taddhita *-bha* (P. 5. 3. 139 ; cf. *sthūlabha* = *sthūla*). *Vigaṇḍa-çilā* doit être le contraire de *gaṇḍa-çaila* : or ce mot signifie un « gros rocher roulé de la montagne », c'est-à-dire une pierre brute : donc *çilā vigaḍabhī* est un « Kunstblock » par opposition au *gaṇḍaçaila*, qui est un « Naturblock ».

La deuxième expression, *aṭhabhāgiye*, peut être un dérivé de *arthabhāga* ou de *aṣṭabhāga*. M. Barth avait déjà proposé ces deux explications ; M. P. se décide pour la seconde et essaie d'en préciser le sens : en étudiant les formules de donation où *bhāga* et *bhoga* sont employés côte-à-côte, il croit pouvoir en déduire cette conclusion que *bhāga* désigne des parcelles du terrain domanial et *bhoga* la jouissance de ces parcelles : *aṣṭabhāgyaḥ* signifierait donc : propriétaire de huit parcelles.

Cette interprétation est possible, sans s'imposer par son évidence ; celle de *vigaḍabhī* est encore plus conjecturale : sans doute M. P. est un trop savant grammairien pour que ses équations ne soient pas théoriquement correctes ; mais que le mot en question soit la résultante des transformations phonétiques choisies par lui au milieu de beaucoup d'autres, c'est un point qui reste discutable. Le suffixe *bha* est une trouvaille, mais presque trop ingénieuse

---

[1] Voir la reproduction de cette pierre dans le *Marco Polo* de Yule, éd. Cordier, t. II, p. 353, et le fac-simile de l'inscription dans l'article cité de West.

pour être convaincante. En présence des divergences qui séparent d'aussi grands savants que Bühler, M. Barth et M. Pischel, il semble prudent de tenir la porte ouverte à de nouvelles explications et de leur ménager des places à côté de l'Ânesse de pierre, du Grand Soleil et du Bloc taillé.

L. F.

A. Foucher. — *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri (Gandhāra)*. Journal Asiatique, septembre-octobre 1903.

Cette remarquable série de treize bas-reliefs, aujourd'hui conservés au musée de Lahore, provient du même endroit où l'on a trouvé la fameuse statue du Buddha émacié, publiée par M. Senart en 1890 (*J. A.*, 8e s., t. xv, p. 139). M. Burgess a reproduit en 1898, dans le *Journal of Indian Art and Industry*, une vue d'ensemble du soubassement du stūpa de Sikri, sur le pourtour duquel se trouvent les bas-reliefs dont M. Foucher donne aujourd'hui la reproduction photographique détaillée et l'interprétation. Disons tout de suite que l'identification des douze scènes sur treize que propose M. Foucher (la sixième, dont le sujet est décidément trop vague, reste à expliquer), peut être considérée comme acquise. Du même coup, les répliques de quelques-unes d'entre elles qui se trouvent au musée de Calcutta et qui sont reproduites dans le *Catalogue* d'Anderson sont désormais expliquées. De plus le riche commentaire qui accompagne ce travail en fait un véritable manuel à l'usage de ceux qui tenteront l'explication d'autres épisodes de la vie du Buddha, reproduits par l'art gréco-buddhique du Gandhāra.

Nous désirons soumettre à M. Foucher, au risque d'encourir le reproche de nous livrer à une véritable *kākadantaparīkṣā*, une observation sur un détail du premier et du dernier de ces bas-reliefs.

Le premier bas-relief représente, comme l'a reconnu M. Foucher, la conversion du yakṣa Alavaka par le Buddha ; l'ogre rend au roi et à la reine d'Āṭavī leur enfant qu'il voulait dévorer. Cet épisode n'était connu jusqu'ici que par le *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, qui suit une source singhalaise, et par un passage de la *Vie de Gaudama* de Bigandet. Il se trouve aussi longuement raconté dans une grande compilation birmane sur la vie du Buddha, la *Jinatthapakāsanī* (pp. 519-538), et son auteur dit qu'il l'a puisé dans un ouvrage pāli, l'*Abhidhānaṭīkā*. Mais il nous reste aussi la version septentrionale de ce conte, c'est-à-dire celle qui a dû être connue du sculpteur de Sikri (1). Elle justifie l'hésitation de M. Foucher à identifier l'homme et la femme richement vêtus, qui sur le bas-relief se tiennent à gauche du Buddha et qui viennent reprendre l'enfant, avec le roi et la reine d'Āṭavī. Ils ne portent pas en effet les insignes de la royauté. Or, si dans la version du Nord la scène se passe dans le pays d'Āṭavī (A-lo-pi 阿羅毗), il ne s'agit plus de l'enfant du roi du pays, mais de celui d'un çreṣṭhin immensément riche. Cela concorde bien avec ce que représente le bas-relief.

Le dernier des bas-reliefs de Sikri figure la scène où le Buddha, après avoir atteint la bodhi, reçoit des quatre Lokapālas quatre bols à aumônes qu'il réunit par un miracle en

(1) Elle est conservée dans le chap. xii du *Tch'ou yao king* 出曜經, la version septentrionale du *Dhammapada*, accompagnée d'un grand commentaire. Un religieux du Cachemire en apporta l'original en Chine en 383. La conversation du Buddha avec le yakṣa telle qu'elle se trouve racontée dans la traduction chinoise, de même que celle que donne le compilateur birman de la *Jinatthapakāsanī*, est la contre-partie fidèle de l'*Ālavakasutta* contenu dans le *Suttanipāta*. Mais le *Suttanipāta* ne dit pas à quelle occasion les deux interlocuteurs se sont rencontrés.

un seul dans lequel il va manger la nourriture offerte par Trapnssa et Bhallika. Le *Lalitavistara* place cette scène sous un arbre tārāyaṇa, tandis que le *Mahāvastu* veut qu'elle ait eu lieu dans le Kṣīrikāvana. Or le sculpteur du bas relief a indubitablement représenté le Buddha assis sur le vajrasana, sous l'arbre de la bodhi. M. Foucher pense que l'artiste a commis ici volontairement une inexactitude et que la représentation simultanée de deux moments séparés par le temps, c'est-à-dire la présence du Buddha sous l'arbre de la bodhi et l'arrivée des quatre Lokapālas, n'est qu'un moyen pour indiquer le véritable sujet, à savoir l'obtention par le Buddha de l'Intelligence suprême Mais l'ouvrage que nous avons déjà cité et qui raconte aussi cette scène (chap. XII) semble nous autoriser à penser que le sculpteur a simplement travaillé d'après une version qui faisait réellement arriver les quatre Lokapalas sous l'arbre de la Bodhi. En effet, voici ce que dit notre texte : « Et le Bodhisattva, à qui Māra n'avait pas pu courber un cheveu, atteignit l'Intelligence suprême. Et Māra dut se retirer. En ce temps le Parfait était assis sous l'arbre de la Bodhi, sans jamais cligner d'un œil. Et par ce chemin passèrent des marchands venus de loin en train de retourner dans leur pays. Et les devas les arrêtaient, ne les laissaient pas passer, faisaient trébucher leurs buffles et leurs chars. Et les devas leur dirent : « Depuis sept jours le Parfait a atteint la bodhi, allez lui offrir de la nourriture ! » Suit la scène de l'offrande de la nourriture et des quatre bols à aumônes par les Lokapalas. Pendant tout ce temps le Buddha reste sous l'arbre de la bodhi.

Ed. Huber.

Th. Zachariae. — *Zum altindischen Hochzeitsritual.* Wiener Zeitschr., XVII, pp. 135-155.

Certains usages populaires relatifs au mariage ont été expliqués comme des survivances du rapt primitif : ainsi la coutume de jeter de vieux souliers au nouveau couple représenterait la lutte contre le ravisseur ; celle de soulever l'épousée pour lui faire franchir la porte de sa nouvelle demeure sans que ses pieds en touchent le seuil symboliserait la contrainte exercée jadis sur la jeune fille enlevée pour vaincre ses dernières résistances. M. Zachariae combat cette théorie, qui suppose gratuitement l'existence d'une prétendue forme de mariage par enlèvement reconnue par le droit et les mœurs. Il fait remarquer que les vieux souliers (*jaradupānakau*) sont employés dans le rituel hindou pour écarter des influences malignes, par exemple dans un *nirṛtikarman* (Kauç. S. 18,10,12), dans une cérémonie pour faire tomber la pluie (ibid. 84, 9) ; c'est un « Abwehrzauber », pas autre chose. Quant à l'autre usage, il peut s'expliquer de deux manières : soit qu'on veuille éviter à la jeune fille le contact du seuil, qui est, comme les carrefours, un séjour de prédilection pour les mauvais esprits ; soit qu'il faille rapprocher, comme le faisait déjà Pierre Pithou, la *levatio novae nuptae* de la *levatio imperatoris*, et y voir une marque d'honneur ; cette seconde hypothèse tire une certaine force du fait que dans certains pays, et dans l'Inde même, ce n'est pas la fiancée seule qui est ainsi enlevée de terre, c'est aussi le fiancé.

Un autre rite encore a été mis en rapport avec le rapt de la fiancée : c'est celui qui consiste à étendre deux fils, l'un rouge, l'autre bleu, en travers de la route que doit suivre le char nuptial. Mais si ces fils avaient pour objet d'arrêter le ravisseur, ils devraient être placés par les parents de la fiancée : or ils le sont par le fiancé lui-même ou peut-être par le prêtre qui l'accompagne. En réalité les fils noirs (*nila*) et rouges (*lohita*), qui figurent dans plusieurs autres rites, ont pour but d'écarter les influences contraires ; et ce sont les couleurs mêmes qui produisent ce résultat. Le bleu et le rouge sont des « couleurs magiques » (Zauberfarben).

Ces deux couleurs ont un double caractère : funeste (ce sont des couleurs de mort) et favorable (elles écartent les influences malignes). Comment les ethnologues concilient ces

deux notions, c'est ce qui n'apparait pas clairement aux yeux des profanes. Quoi qu'il en soit les fils rouges et bleus employés dans la cérémonie nuptiale ont pour objet, selon M. Z., de protéger les fiancés contre le mauvais œil. Il a réuni, pour fortifier ses conclusions, un grand nombre de textes dont le rapprochement est intéressant; mais la doctrine qu'il en dégage nous paraît encore bien chancelante.

L. F.

W. Caland. — *Ueber das rituelle Sūtra des Baudhāyana*. Abhandlungen für d. K. des Morgenl. xii, 1. Leipzig, 1903, 65 pp.

On croyait jusqu'ici que le Kalpasūtra de Baudhāyana n'existait plus qu'à l'état de fragments. M. Caland a reconnu qu'un ms. de Bombay le contenait presque en totalité (1); mais en nous faisant part de cette heureuse découverte, il ajoute que le texte du Sūtra est si altéré que « de nouveaux manuscrits sont encore nécessaires avant qu'on puisse songer à une édition ». Il ne faut pas d'ailleurs prendre cette déclaration au pied de la lettre, car l'étude de M. C. s'achève sur ces paroles rassurantes: « Je termine en annonçant que la première partie est prête pour l'impression et que la composition en est commencée à Calcutta; on peut espérer qu'il ne s'écoulera pas longtemps avant que paraisse le premier fascicule du Baudhāyana-Çrautasūtra. » Nous aurons donc prochainement, sinon le Kalpasūtra entier, au moins le Çrautasūtra, c'est-à-dire les praçnas 1-32. En ce qui concerne le reste de l'ouvrage, le Gṛhya (praçnas 33-41) est inédit et le restera sans doute encore longtemps; des 3 praçnas du Pitṛmedha (42-44), le premier a été publié par M. Caland lui-même (*Abhandl. f. d. K. d. Morg.* x,3), le Pravara (45) est inédit, enfin le Dharma a été publié en entier par Hultzsch (*Abhandl.* viii, 4) et traduit par Bühler (S. B. E., vol. xiv).

Kāṇva Baudhāyana est le plus ancien docteur du Taittirīya-Veda. Bühler avait déjà fait remarquer (S. B. E., vol xiv, p. xxxv ss.) que son antériorité à l'égard d'Āpastamba est indiquée, non seulement par l'archaïsme de la langue et de la doctrine, mais par la tradition même de l'école, qui le qualifie de *pravacanakāra*, tandis qu'Āpastamba est appelé *sūtrakāra* (2). La même conclusion résulte du rang qui lui est assigné dans le *tarpaṇa* (Baudh. Dharm. 2. 5. 9. 14) et dans le *sarpabali* (Baudh. Gṛhyas. 3. 13), où il reçoit les offrandes avant Āpastamba et Hiraṇyakeçin (3). Quant à la date absolue du Sūtra, elle ne peut guère être déterminée, car la période de formation du texte tel que nous l'avons a duré longtemps, peut-être des siècles. M. C. lui assigne comme *terminus ad quem* le vie siècle av. J.-C., et il est

(1) Il manque la Kaukilī Sautrāmaṇī, le Puruṣamedha et les Caturhotāras, dont il ne subsiste aucune trace; le Hautram du Paçubandha, cité dans le Commentaire de Sāyaṇa sur le Taittirīya-Brāhmaṇa; et celui des Cāturmāsyas représenté par le Commentaire (Vivaraṇa) de Bhavasvāmin.

(2) Bühler voyait dans le *pravacanakāra* le premier auteur de tout le système doctrinal d'une çākhā; Caland le définit: celui qui a fixé le rituel sous forme de tradition *orale*, tandis que le *sūtrakāra* est celui qui l'a rédigé en sutra (Leitfaden). Winternitz (WZ. xvii, 290) objecte que rien ne prouve qu'un sūtra ait été un *écrit*: il considère le pravacana comme une sorte de conférence, où se traitaient les règles de la morale et du rituel dans une forme intermédiaire entre les Brahmaṇas et les Sutras, moins ample que dans ceux-là, moins condensée que dans ceux-ci.

(3) Bühler juge ces deux passages évidemment interpolés; Caland pense qu'une mention de Baudhāyana n'est pas nécessairement une interpolation, car le texte ne doit pas être regardé comme l'œuvre personnelle de Baudhāyana, mais comme le rituel de son école.

vraisemblable en effet que le noyau de l'ouvrage remonte aussi haut ; mais qu'il contienne des additions beaucoup plus récentes, c'est ce que prouve un passage relatif aux procédés d'orientation (27. 5), qui, d'après M. Barth, ne saurait être antérieur au VIe siècle de notre ère.

Ces additions étaient facilitées par le groupement très lâche des diverses parties de la collection, qui subsistèrent longtemps indépendantes les unes des autres, sans classement et sans numérotation. Ainsi s'expliquent plusieurs particularités du Baudhāyanasūtra : l'ordre incertain des chapitres, l'incorporation de morceaux relativement modernes, la double division en praçnas et en khaṇḍas. Un autre procédé particulier à Baudhāyana, celui des citations intégrales (sakalapāṭhena) était jadis expliqué par M. C. comme le résultat d'une révision du texte entreprise dans le but d'en rendre la lecture plus aisée ; il croit maintenant que cette manière de citer était particulière à l'enseignement oral (pravacana).

L'école de Baudhāyana paraît être originaire de l'Inde du Sud. Les passages du Sūtra allégués à l'appui de cette conclusion sont loin d'être décisifs ; mais il y a deux faits qui le sont davantage : d'une part cette école ne subsiste plus que dans le Sud (Telingana et Karṇāṭaka), d'autre part les meilleurs et les plus nombreux manuscrits du Baudhāyana sūtra sont de provenance méridionale.

Ce sūtra fournit un grand nombre de données nouvelles, particulièrement sur les points suivants : le jeu de dés entre le sacrifiant et ses fils, qui précède le sacrifice de la vache dans le rituel de l'Āgnyādheya ; les formules d'expulsion du mal (pāpmano vinidhayaḥ) ; le détail des libations Naiṣṭyayana; le sacrifice appelé Agniṣṭut qu'on célèbre pour expier les péchés commis par les divers membres, par exemple, le péché des pieds, qui est d'aller chez les Āraṭṭas, les Gāndhāras, les Sauvīras, les Karaskaras, les Kaliṅgas. Au sujet de ce sacrifice est racontée la curieuse légende du roi changé en femme, qui se retrouve dans le *Mahābhārata* (Anuçāsanap. 12, Bhaṅgasvanopakhyānam) (1). Parmi les autres récits destinés à introduire la description des sacrifices, il en est quelques-uns qui paraissent tirés de l'inépuisable mine des contes populaires indiens, par exemple, la plaisante histoire d'Uçanas, chapelain des Asuras, qui pourrait s'intituler : de l'utilité de l'adultère et des inconvénients de la trahison.

Le Baudhāyanasūtra nous donne les noms, en partie inconnus, d'une vingtaine de maîtres du rituel, et plusieurs noms de peuples ou de clans, les uns connus : Gāndhāra, Sindhu, Sauvīra, Āraṭṭa, Kuru, Pañcāla, Kaçi, Videha, Surāṣṭra, Avanti, Dakṣiṇāpatha ; les autres non identifiés : Karaskara, Sparçu, Çaphāla.

Le système de computation du temps est, comme on pouvait s'y attendre, une année de 360 jours et 12 mois, ces mois portant les noms en usage pendant la période védique (çuci, tapas, tapasya, etc.) et groupés deux par deux en 6 saisons. Toutes les indications se rapportent à une série de 27 (et non de 28) nakṣatras, commençant aux Kṛttikās et finissant à Citrā. Une donnée astronomique très importante est la règle d'orientation de la çālā du sacrifice (27.5) : cette çālā doit être tournée vers l'Est, et l'Est se détermine en visant l'une des constellations suivantes à leur lever : 1o les Kṛttikās (Pléiades) « qui ne quittent jamais le point Est » ; 2o Çravaṇa (alpha de l'Aigle) ; 3o un point indermédiaire entre Citrā (Epi de la Vierge) et Svāti (Arcturus). M. Barth, qui a communiqué à M. C. ses observations sur ce passage, conclut que les Pléiades n'ont pu marquer l'Est qu'à une époque où elles étaient équatoriales, c'est-à-dire vers 3000 av. J.-C. ; au contraire le second procédé n'a pu être imaginé antérieurement au VIe siècle ap. J.-C., car il suppose que Citrā est au S. de l'équateur ; or, au VIe siècle, Citrā était encore presque équatoriale, et auparavant il eût été plus exact de viser Citrā elle-même qu'un point intermédiaire entre Citrā et Svāti.

Ce travail se termine par un relevé des particularités grammaticales et lexicographiques du Baudhayanasūtra, qui complète cette remarquable introduction au texte que M. C. s'apprête à publier.

L. F.

---

(1) Yaçodhara, *Kāmasūtra*, p. 5, attribue la même aventure à un des docteurs du Kāmaçāstra, Dattaka.

R. Schmidt. — *Beiträge zur indischen Erotik*. Leipzig, 1902, viii-976 pp.

Le livre de M. Schmidt traite d'un sujet un peu spécial : ce n'est pas une raison pour passer sous silence un travail qui représente une somme considérable de recherches et dont l'intérêt philologique est évident. Les catégories du kāmaçāstra sont couramment observées par les *kavis* indiens et la critique ne saurait se dispenser d'en tenir compte. Ce qui rend l'ouvrage de M. S. particulièrement utile, c'est qu'il donne de longs extraits des principales productions de cette littérature. Auparavant un seul de ces textes avait eu les honneurs de l'impression ; c'était, il est, vrai le plus important : le *Kāmasūtra* de Mallanāga Vātsyāyana, publié par le regretté pandit Durgāprasād (Bombay, 1891 ; 2e éd., 1900), et traduit en allemand par M. Schmidt lui-même (Leipzig, 1897 ; 2e éd., 1900). Cette traduction avait été précédée par une traduction anglaise, imprimée à Bénarès en 1883, et sur l'*authorship* de laquelle on a fort bataillé : Oldenberg, après l'avoir attribuée à Shankar Pandit, s'est arrêté à la conclusion que la version anglaise aurait été faite, sur une version gujarātī de Bhagvānlāl Indrājī, par un « native clerk » dont le style aurait ensuite été corrigé par un haut fonctionnaire du Civil Service. M. S. proteste avec énergie contre cette assertion et soutient que le traducteur anonyme a travaillé directement sur le sanskrit. *Much ado about nothing.*

D'après la tradition, Vātsyāyana n'aurait fait que résumer une série de traités antérieurs en une compilation dont le succès les aurait éliminés. La transmission du çāstra serait la suivante : deux personnages mythiques, Bṛhaspati et Nandin ; deux docteurs du Veda, par lesquels ou plutôt sous le nom desquels ont été composés des traités qu'on trouve cités jusqu'à une époque assez moderne : Çvetaketu Auddālaki et Bābhravya Pāñcāla ; sept auteurs de monographies : Cārāyaṇa, Suvarṇanābha, Ghoṭakamukha, Gonardīya, Goṇikāputra, Dattaka, Kucumāra ; enfin Vātsyāyana. L'époque de ce dernier ne peut être fixée avec précision ; tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est antérieur au vie siècle, mais il est probablement très antérieur, et c'est sans aucune invraisemblance que M. S. le fait remonter au commencement de l'ère chrétienne. Ses sūtras ont fait l'objet d'un commentaire (*Jayamaṅgalā*) de Yaçodhara, qui se place entre le viie et le xiiie siècle.

L'ouvrage de Vātsyāyana a servi de thème à une foule de versificateurs, qui ont accumulé les *Dīpikās* sur les *Mañjarīs*, sans beaucoup renouveler le sujet. M. S. s'est appliqué à en dresser la liste, mais il est le premier à reconnaître que ce n'est là qu'une ébauche. La plupart de ces manuscrits ne lui étaient pas accessibles, et il a dû se contenter, pour les caractériser, des informations fournies par les divers catalogues de bibliothèques indiennes. Or il n'est rien, en ce monde illusoire, de plus illusoire qu'un catalogue indien de manuscrits sanskrits. M. S. l'a éprouvé après beaucoup d'autres ; il a utilisé tous les renseignements qui étaient à sa portée, on ne saurait demander plus.

Le plus populaire de ces ouvrages est sans doute le *Ratirahasya* de Kokkoka, connu aussi sous le nom de *Kokaçāstra*, qui fut composé à la demande d'un prince nommé Vainyadatta. Il est cité par Arjunavarmadeva, commentateur de l'*Amaruçataka* (xiiie s.) et par Mallinātha (xive s.) ; il ne peut donc être postérieur au xiiie siècle. Il cite lui-même Yaçodhara, commentateur de Vātsyāyana, et donne ainsi un *terminus ad quem* pour cet auteur.

Un autre texte assez connu, et dont il existe une traduction anglaise (s. l., 1885) est l'*Anaṅgaraṅga*, composé par un prince Kalyāṇamalla, à la demande du prince Lāḍ Khan, fils d'Ahmad, de la famille Lodī. M. Schmidt tire de ces données la conclusion suivante : « Vraisemblablement — sans qu'on puisse dire plus — celui-ci (Lāḍ Khan) appartient à la dynastie qui a régné dans le Gujarat entre 1450 et 1526 » (p. 30). Je crois qu'il y a là une légère inexactitude. Le clan afghan des Lodī, qui régna à Delhi (et non au Gujarat) de 1451 à 1526, époque où il succomba à Panipat sous les coups de Baber, comprend seulement trois souverains : Bahlol (1451-1488), Sikandar (1488-1518), Ibrahim (1518-1526). Donc, ni Ahmad ni Lāḍ Khan n'appartiennent à cette dynastie. A la même époque, le Gujarat était gouverné, non par les Lodī, mais par une famille rajpoute convertie à l'islamisme. Ahmad et son fils

étaient probablement des chefs locaux appartenant au clan des Lodi ; mais comme il y en eut de tels avant l'avènement et peut-être après la chûte des Lodi de Delhi, on ne peut dire que l'*Anangaranga* ait été composé exactement entre 1451 et 1526.

On ne saurait au contraire souhaiter une date plus précise que celle du *Kandarpacūḍāmaṇi* (1) : il fut achevé le 1er jour de la quinzaine claire du mois Phālguna de l'année 1633 saṃvat = 26 janvier 1576. L'auteur est un prince de la maison de Vaghelā, nommé Vīrabhadra ; il nomme quatre de ses prédécesseurs : Çālavāhana, Vīrasiṃha, Vīrabhānu et Rāmacandra. La ville de Vaghelā ou Vyāghrapallī, à 10 milles S.-O. d'Aṇhilvāḍ (= Pātan, Etat de Baroda), fut le siège d'une dynastie de 1219 à 1304. Plusieurs branches de cette famille survécurent à la conquête musulmane et restèrent en possession de diverses régions du Gujarat : c'est probablement à l'une d'elles qu'appartenait l'auteur du *Kandarpacūḍāmaṇi*.

Mentionnons encore les textes suivants d'époque incertaine : le *Pañcasāyaka*, qui serait l'œuvre d'un certain Jyotiriça ; la *Smaradīpikā* de Rudra ; la *Çṛṅgāradīpikā* de Harihara, dont une section intitulée « Ratirahasya » vient d'être publiée par M. Schmidt dans la *Zeitschrift der D. M. G.* LVII, 705-739 ; le *Kāmaratna* de Nityanātha, dont une édition, que M. S. ne paraît pas avoir connue, est mentionnée dans le catalogue du libraire Mukundjī de Bombay (1901), no 1367.

M. S. est trop familier avec le style de ses auteurs pour ne pas le rendre comme il convient ; les quelques détails sur lesquels on pourrait préférer une interprétation différente n'affectent en aucune façon l'exactitude générale de ses traductions. P. 37, v. 12. Je crois comprendre que Gaṇapati qui est un éléphant, au moins par la tête, et Tumburu, qui est un gandharva, donc un cheval (gandharva = açva), craignent d'être compris dans les dons d'éléphants et de chevaux faits par Rāma ; c'est pour y échapper que l'un s'est donné un visage de travers et que l'autre s'est réfugié au ciel. — P. 39. « *kṛtin* kann doch nur Diener bedeuten. » Le sens de «Diener» ne se trouve pas dans PW. ; le sens ordinaire de « habile, avisé » semble parfaitement convenir ici (de même que p. 50, n. 1 : Çrī Jyotirīçaḥ kṛtī, et p. 55, granthaḥ Çrī Kaviçekharasya kṛtinaḥ) ; quant à la forme du composé, cf. p. 36, v. 29 : Çrī Vīrabhadramatimān. — P. 60, v. 2 c : *çarāvalī* ne signifie pas « carquois ». — P. 61, v. 8 : *bhāvavyañjitam*, etc. Le sens paraît être : « S'il y a là (dans les textes qui ont servi à la compilation) quelque chose qui soit manifesté seulement par le sens implicite (bhāva), ou autrement exprimé d'une façon détournée (bhaṅgi), cet ouvrage-ci sera utile aux esprits paresseux, car il a pour caractéristique la clarté du sens ». — P. 75-79. Une *Smaradīpikā* énonce le nom de son auteur de la manière suivante : *māraṃ nirjitya rudreṇa paçcād uddīpitaḥ smaraḥ* ; et une autre œuvre portant le même titre reproduit une partie de ce vers sous la forme : *māraṃ nirjitya buddhena*. Je tombe d'accord avec M. S. que *buddhena* est une mauvaise leçon amenée par *māraṃ* ; mais pourquoi motive-t-il cette hypothèse par un prétendu contre-sens sur le mot *māra*, qu'un buddhiste aurait traduit par « Māra » au lieu d' « obstacle » ? Le vers est manifestement à double sens : « [Le dieu] Rudra ayant vaincu Māra a brûlé Smara », et : « [le poète] Rudra ayant vaincu l'obstacle a éclairé Smara » (allusion au titre *Smaradīpikā*). Il s'agit bien ici du tentateur Māra, mais le buddhiste ne connaissait que la tentation du Buddha, ou peut-être sa piété ne voulait-elle pas en admettre d'autre. — P. 121, *poṭārata* est traduit par « die Liebe mit Eunuchen » ; je ne m'explique pas cette traduction : d'après BW., *poṭā* = Dienerin ; AK., 2, 6, 15 : « poṭā strīpuṃsalakṣaṇā » ; comment. : « strīpuṃsayoḥ stanaçmaçrvādicihnayuktā ».

(1) Ce titre est restitué par M. S. d'après des périphrases variées : le second terme du composé, *cūḍāmaṇi*, paraît sûr ; mais quant au premier, il peut être *Kāma*, *Anaṅga*, *Smara*, etc., aussi bien que *Kandarpa*.

Le plan de l'ouvrage est très clair : après le chapitre sur les sources (§ 1) et un autre sur le kāma en général (§ 2) l'auteur donne des extraits des divers traités sur le nāyaka (§ 3), la nāyikā (§ 4), la pratique du kāma (§§ 5-8), la femme mariée (§§ 9-11), la courtisane (§ 12), enfin une série de recettes (§ 13) classées, sous le nom d'Upaniṣad, qui sert ainsi à désigner ce qu'il y a de plus élevé et de plus bas dans la littérature indienne.

L. F.

Dr M. Haberlandt. — *Daçakumāracaritam. Die Abenteuer der zehn Prinzen.* Munich, F. Bruckmann, 1903, in-8°, 161 pp.

J. J. Meyer. — *Daṇḍins Daçakumāracaritam. Die Abenteuer der zehn Prinzen.* Ein altindischer Schelmenroman, zum ersten Male aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. Leipzig, Lotus-Verlag, 1903, in-8°, xii-368 pp.

L'Allemagne vient de nous donner simultanément deux traductions du roman de Daṇḍin, le *Daçakumāracarita*.

On connaissait jusqu'ici le roman indien par de bonnes traductions anglaises de la *Kādambarī* et du *Harṣacarita* de Bāṇa. Ce n'était pas une tâche facile que de rendre dans une langue européenne de telles œuvres où la narration n'est qu'un prétexte pour l'auteur à déployer les ingéniosités de son style et les ressources de son imagination descriptive. Les traducteurs de Bāṇa ont suivi la seule voie qui ait des chances de satisfaire en même temps les indianistes et le public, en donnant une traduction fidèle et lisible, accompagnée de notes.

Dans sa traduction du *Daçakumāracarita*, M. Haberlandt s'est efforcé d'atteindre ce même double but. Il n'a réussi qu'à moitié. Si sa version se lit sans effort, il s'en faut qu'elle serre d'assez près l'original. Dans son travail les passages abondent où la phrase sanscrite est rendue par un à peu près que rien ne justifie et où la fidélité n'aurait pas nui à la clarté de la version. Il n'y aurait que demi-mal, si ces inexactitudes ne devenaient trop souvent de vrais contre-sens dans le genre de celui-ci (p. 42) : « Hélas ! Combien me trouble le petit tourmenteur, le dieu de l'amour ! Vrai, il fait ce dont on l'accuse ! Je crois que je suis déjà toute jalouse quand je contemple le magnifique jeune homme, dont la beauté surpasse de beaucoup la sienne (de Kāma). » Le sanscrit a : « Manmatho māṃ apahasitanijalāvaṇyam enaṃ vilokayantīm asūyayevātimātraṃ mathnan nijanāma sānvayaṃ karoti » ; c'est-à-dire : « l'Amour, comme s'il était jaloux de ce que j'ai contemplé le prince dont la beauté se moque de la sienne, me tourmente outre mesure, justifiant ainsi son nom. » D'autre part le dictionnaire aurait dû être consulté plus souvent. Par exemple, *āyudhajāla* ne signifie pas « leurs armes, les filets » (p. 29), mais « la multitude de leurs armes » ; *saudāminī* signifie « éclair » et non pas « déesse » (p. 81), dans la phrase, « çaradambodharotsaṅgaçāyinīm iva saudāminīm » ; *deçanirgata* ne veut pas dire « séparé de sa patrie » (p. 64), mais « sorti d'un mauvais lieu », dans la phrase par laquelle un ascète recommande l'entrée dans l'ordre des Digambaras à un homme qui a été dépouillé et jeté tout nu à la porte par une hétaïre : « sukara eṣa veṣo veçanirgatānām », « celui qui sort d'un mauvais lieu n'a pas de peine à prendre ce costume-là. » Enfin il y a lieu de s'étonner que le traducteur n'ait pas connu l'excellente édition du *Daçakumāracarita* accompagnée de trois commentaires, que dès 1898 Godabole et Pandurang Parab ont publiée à Bombay.

M. Meyer, dans sa traduction, a surtout visé à une reproduction fidèle de l'original sanscrit dont aucune finesse ne lui a échappé. Il a tiré parti de toutes les ressources de la langue allemande, et là où il a dû s'écarter du texte une note avertit toujours le lecteur. Ce n'est même qu'à regret qu'il a renoncé à imiter Daṇḍin dans son septième chapitre d'où les consonnes labiales sont bannies pour ne pas incommoder le prince dans la bouche duquel le récit es

placé et qui a reçu des morsures aux lèvres. Dans une introduction de 140 pages, M. M. nous donne enfin d'abondants renseignements sur la vie de la société spéciale dont ce roman picaresque est le tableau, et une connaissance étendue de la littérature indienne lui a permis de citer de nombreux parallèles.

E. Huber

Kṣemendra's Samayamātṛkā, in's Deutsche übertragen von Johann Jacob Meyer. Leipzig, 1903, LVIII-108 pp.

M. J. J. Meyer, professeur à l'Université de Chicago, publie la traduction de la *Samayamātṛkā* de Kṣemendra, que doit suivre de près celle du *Kuṭṭanīmata* de Dāmodaragupta. Ces petits poèmes satiriques ne manquent pas d'intérêt, et M. M. a bien fait de les traduire ; il eût mieux fait encore de ne pas coudre à ces choses légères une longue et lourde introduction, introduite elle-même par une préface. Les traductions de M. M. sont fidèles, encore qu'elles semblent parfois bien *hölzern*, comme lui-même en fait l'aveu non dénué de fierté ; mais quand il prend la parole en son propre nom, il s'exprime la plupart du temps dans un style déplorablement ampoulé et prétentieux. La préface commence, tout comme un çāstra hindou, par une classification des lecteurs possibles de l'ouvrage en cinq catégories, dont deux seulement sont qualifiées pour cette lecture : 1° ceux qui veulent connaître l'homme ; 2° ceux qui cherchent une règle de vie. Les uns puiseront dans ces écrits l'information qu'ils désirent ; les autres y trouveront « de sages guides sur le chemin de la vie, et qui même pourront les conduire au but suprême : l'ascétisme. » (!) Quant à l'introduction, elle s'ouvre par un tableau allégorique de l'embarquement du jeune homme sur l'« océan de l'amour » : il y a là une profusion de lumière d'or, de flots d'argent, de voiles bleues, de guirlandes de roses, de colibris, etc., tout un bric-à-brac démodé, complaisamment disposé le long de deux grandes pages, pour aboutir à la conclusion que le jeune homme qui veut échapper aux périls de cette navigation doit se munir d'un bon routier de mer comme la *Samayamātṛkā !* Si M. M. veut badiner, il a le badinage pesant ; mais j'ai peur qu'il ne soit sérieux.

Après cette brillante symphonie d'ouverture, l'introduction étudie les types de la *gaṇikā* et du *viṭa*, la théorie du *rasa*, les qualités littéraires de Kṣemendra et de Dāmodaragupta ; elle se termine enfin — et c'en est la partie la plus utile — par une analyse détaillée du *Kalāvilāsa* de Kṣemendra. La traduction est accompagnée de notes critiques et explicatives qui témoignent d'une étude consciencieuse du texte.

L. F.

S. Warren. — *Het Indische origineel van den Griekschen Syntipas*. Verslagen en Meded. der Kon. Ak. van Wetenschappen. Série IV, t. 5, pp. 41-57.

Le *Syntipas* byzantin a été traduit du syriaque vers 1100 par un certain Andreopoulos, à la requête de Gabriel, duc de Mélitène en Arménie. Ce livre, dont il existe en outre des versions arabes, persanes et espagnoles, comprend l'histoire d'un roi et de son fils injustement accusé d'avoir séduit une des reines ; dans ce cadre se placent des contes que sept ministres adressent au roi pour le détourner de son projet de tuer son fils. Quelques-uns de ces contes ont été retrouvés dans la littérature indienne, mais l'original indien de tous n'est pas encore connu. En attendant M. W. prouve que les passages corrompus et inintelligibles du *Syntipas*, qui se retrouvent dans le même état dans les autres versions, sont des traductions malheureuses des stances morales qu'a dû contenir l'original indien. Si par exemple on rencontre dans une phrase, sans savoir à quel propos, la mention d'un roi, d'un médecin, d'un savant, de l'eau et d'un lieu inhabitable, il est clair que l'original indien avait ici une stance dans le genre de celle-ci du *Hitopadeça* :

pañca yatra na vidyante tatra vāsaṃ na kārayet
dhanikaḥ çrotriyo rājā nadī vaidyaç ca pañcamaḥ

E. Huber

RÂJAÇEKHARA's *Karpûramañjarî*, critically edited by Sten KONOW and translated by C. R. LANMAN. Cambridge, Mass., 1901, in-8°. XXVI-289 pp. (Harvard Oriental Series, vol. VI).

La *Harvard Oriental Series*, que l'habile direction de M. C. Lanman a placée si haut dans l'estime du monde savant, vient de s'augmenter d'un quatrième volume qui est en tous points digne de ses aînés; c'est une édition critique avec traduction de la *Karpûramañjarî* de Râjaçekhara, poète du Mahârâṣṭra (Dekkan occidental), qui vivait au commencement du Xe siècle à la cour de Kanyâkubjâ. Cette pièce est l'unique spécimen du drame écrit entièrement en prâkrit: il a donc un intérêt particulier et d'autant plus grand que la littérature prâkrite est moins abondante. Dès 1876, M. Pischel écrivait: « Une édition critique de la *Karpûramañjarî* est une nécessité urgente pour le progrès des études prâkrites. » Il a aujourd'hui la satisfaction de voir ce vœu accompli par un élève digne de lui et suivant la bonne méthode philologique apprise à son école. Mais M. Konow n'a pas borné sa tâche à établir un texte correct avec un *apparatus criticus* irréprochable; il a voulu que ce livre pût tenir lieu aux étudiants d'une chrestomathie des prâkrits dramatiques: c'est pourquoi il y a joint un glossaire de tous les mots du texte, qui complète admirablement la traduction de M. Lanman. Cette traduction, libre et alerte, ne craint pas de s'écarter à l'occasion des termes mêmes de l'original, pour en mieux rendre l'allure et la nuance; et ce procédé, qui a l'avantage de donner au grand public une impression plus exacte, est sans inconvénient pour les débutants eux-mêmes, puisqu'ils trouvent dans le glossaire un instrument commode pour se rendre compte de tous les détails du texte. Enfin une substantielle introduction nous donne sur le poète, sa vie, ses ouvrages, sa langue, sa métrique, sa place dans l'ensemble de la littérature prâkrite, les renseignements les plus sûrs et les plus précis.

On ne peut lire ce beau livre si bien composé et si magnifiquement imprimé, sans éprouver une véritable gratitude envers les savants éditeurs qui ont pris tant de peine pour épargner celle de leurs lecteurs, en leur fournissant toutes les informations souhaitables. Leurs efforts ont abouti à un ouvrage dont la forme et le fond sont également parfaits et qui est une joie pour l'esprit et pour les yeux. On pourra égaler cette édition de la *Karpûramañjarî*, mais je ne vois pas en vérité comment on pourrait la surpasser.

L. F.

F. W. THOMAS. — *Mâtṛceta and the* Mahârâjakanikalekha. Indian Antiquary, vol. XXXII, p. 345 ss.

Mâtṛceta est un des grands noms de la littérature buddhique. Il vécut, dit Târanâtha, sous les règnes de Bindusâra, fils de Candragupta, et de Çrîcandra, fils de Bindusâra; ses odes étaient chantées partout et on les regardait comme aussi abondantes en bénédictions que la parole du Buddha lui-même; elles étaient d'autant plus répandues que l'auteur était réputé orthodoxe par les adeptes des deux Yânas. Une tradition courante chez les buddhistes confondait Ârya-Çûra, Açvaghoṣa, Dhârmika-Subhûti, Triratnadâsa et Mâtṛceta en un seul personnage, qui en outre aurait porté les noms de Pitṛceta et de Durdharṣa-Kâla. Dans un précédent article que nous avons analysé (*Bull.*, III, 742), M. Thomas avait déjà établi l'impossibilité de cette identification en ce qui concerne Triratnadâsa et Dhârmika-Subhûti, le premier étant contemporain de Dignâga (Ve-VIe siècle) et le second encore plus récent. Rien ne confirme non plus l'identité de Mâtṛceta et de Çûra, les six ouvrages attribués à celui-ci ne portant nulle part le nom du premier. La question n'est pas résolue en ce qui concerne Mâtṛceta et Açvaghoṣa. Le meilleur moyen de la faire avancer est, comme l'a fort justement pensé M. Thomas, de procéder à un examen comparatif des œuvres attribuées d'une part à Mâtṛceta, d'autre

part à Açvaghoṣa, telles qu'elles nous ont été conservées dans le Tanjur. Il commence cette étude par le *Mahārājakanikalekha*, « Epitre au roi Kanika », un des onze ouvrages de Mātṛceta, qui appartient au même genre littéraire que le *Suhṛllekha* de Nāgārjuna et le *Çiṣyalekha* de Candragomin. L'occasion de ce poème fut la suivante, d'après Tāranātha : sous le règne de Çrīcandra, fils de Bindusāra, Mātṛceta, alors très âgé, reçut à Kusumapura (Pāṭaliputra) où il résidait, un message du jeune roi Kanika, qui régnait à l'Ouest sur le Mālava, l'invitant à venir à sa cour ; Mātṛceta écrivit le *Kanikalekha* pour s'excuser de ne pouvoir s'y rendre. Il faut savoir, ajoute Tāranātha que le roi Kaniṣka n'est pas le même que Kanika. M. S. Lévi (JA, 9e s., VIII, 440) avait conjecturé que ce roi Kanika, distinct de Kaniṣka, était une invention de Tāranātha ; la forme du nom tout au moins est attestée par l'*Epitre*, mais ce fait même est plutôt en faveur de l'opinion de M. Lévi, car le Kanika de l'*Epitre* est un roi du Nord (et non de l'Ouest, comme dans Tāranātha) et il appartient à la race Kuça (=Kuṣaṇa). Il est donc peu douteux que Kanika = Kaniṣka. L'identité d'Açvaghoṣa et de Mātṛceta est beaucoup moins évidente. Yi-tsing les distingue ; et si l'« Hymne en 150 vers », qu'il attribue à Mātṛceta, est donné par le colophon de la version tibétaine comme étant d'Açvaghoṣa, c'est une preuve que les deux auteurs ont été confondus, mais non qu'ils fussent une seule et même personne. M. Lévi avait signalé, comme l'indice d'un même *authorship*, la comparaison de la tortue et du joug, qui se trouve à la fois dans l'Hymne de Mātṛceta et dans le *Sūtrālaṃkāra* d'Açvaghoṣa ; mais comme elle se retrouve en outre dans le *Suhṛllekha* de Nāgārjuna, dans la *Subhāṣitaratnakaraṇḍakathā* attribuée à Çūra, dans le *Majjhimanikāya* (III, p. 169) etc., il semble qu'elle ne soit autre chose qu'un « nyāya » d'usage commun.

L'*Epitre à Kanika* contient 85 stances : elle ne renferme que des préceptes généraux au milieu desquels sont disséminées un très petit nombre de données positives : nous apprenons seulement que cet ouvrage fut composé par l'ācārya Mātṛceta, dans sa vieillesse, en réponse à une invitation du mahārāja Kanika, de la race Kuça (= Kuṣaṇa) dont le royaume était situé au Nord. M. Thomas appelle avec raison l'attention sur deux passages (47, 49) où le roi est comparé à la lune, et se demande s'il n'aurait pas porté le nom de Candra-Kanika ou Caṇḍa-Kanika. La seconde forme ne me paraît pas indiquée ; au contraire les deux vers cités (auxquels on pourrait peut-être joindre le v. 75, qui semble jouer sur le mot *mṛgāṅka* ou quelque autre synonyme) font certainement penser à un nom Candra-Kaniṣka, en prākrit Canda-Kanika ; et si ce nom était établi, on pourrait peut-être y voir avec quelque vraisemblance la transcription indienne du titre si discuté de *tchan-t'an*, qu'on trouvent souvent préfixé au nom de Kaniṣka, et parfois, — suivant une importante remarque de M. Pelliot, *B. E. F. E.-O*, III, 254, n. — sous la forme *tchen-t'o*.

Un des témoignages cités par M. Thomas au sujet du roi Kanika vient à l'appui de la tradition qui met Açvaghoṣa en rapport avec Kaniṣka. C'est un texte du *Li-yul-gyi Lo-rgyus* ou Annales de Khotan, ainsi conçu (1) : « Vijayasiṃha eut pour successeur Vijayakīrti, incarnation de Mañjuçrī. Ce roi, avec le roi de Kanika, le roi de Guzan, etc. mena son armée dans l'Inde et ayant pris la ville de Soked, s'empara d'une grande quantité de çarīras. » Kanika est évidemment Kaniṣka, Guzan = Kuṣaṇa et Soked = Sāketa. Or la *Vie d'Açvaghoṣa* (2) et le *Çrī Dharmapiṭakasampradāyanidāna* (3) racontent avec quelques variantes une expédition de Kaniṣka contre le roi du Magadha, qui, après la prise de sa capitale Pāṭaliputra, dut donner comme rançon le *pātra* du Buddha, Açvaghoṣa et un coq merveilleux. Le texte des Annales de Khotan semble une version du même évènement, avec cette différence que la ville prise

(1) Traduit par Rockhill, *The Life of the Buddha*, p. 240.

(2) Wassilieff, *Buddhismus*, p. 211.

(3) S. Lévi, dans JA 9e s., VIII, 475.

est Sâketa (Ayodhyā) et qu'il n'y est question ni du pātra, ni du coq, ni d'Açvaghoṣa : mais celui-ci est en cause indirectement, puisque, d'après le colophon tibétain du *Buddhacarita*, Açvaghoṣa vivait à Sāketa : « Saketadeçaka Survarṇākṣiputra bhikṣu ācārya mahākavi vāgmin bhadantāçvaghoṣa .. » (Thomas, p. 350.) Sans oublier que ces récits dérivent de traditions à demi légendaires, il est bon d'en tenir compte en attendant que des renseignements plus authentiques viennent les confirmer ; et nous avons tout lieu d'espérer que les remarquables études poursuivies par M. Thomas, nous apporteront la certitude sur bon nombre de questions où nous sommes actuellement réduits aux conjectures.

L. F.

Sten Konow. — *Māhārāṣṭrī and Marāṭhī*. Indian Antiquary, vol. xxxii, pp. 180-192.

Les grammairiens hindous appellent prâkrits (*prākṛta*) une série de langues littéraires dérivées du sanskrit, qui est considéré comme leur commune base (*prakṛti*). En fait, ils ont pour base des vernaculaires de différentes régions de l'Inde régularisés par les grammairiens. Il est probable que cette systématisation des langues parlées n'alla point sans en altérer quelque peu la physionomie ; de plus les prâkrits perdirent rapidement leur caractère local : ils devinrent des moyens généraux d'expression employés dans l'Inde entière pour telle ou telle catégorie littéraire ; par exemple la māhārāṣṭrī fut affectée à la poésie lyrique et au kāvya, la çaurasenī et la māgadhī à la poésie dramatique. Exposés ainsi à l'influence de multiples parlers locaux, ils devinrent rapidement des langues composites n'ayant plus qu'un rapport assez vague avec l'idiome du pays d'où ils tiraient leur origine.

D'après la tradition, la māhārāṣṭrī dériverait du vernaculaire du Mahārāṣṭra, contrée entre les Vindhyas et la Krishnâ, qui correspond en gros à l'aire actuelle de la langue marâṭhî. Cette tradition s'accorde avec le fait que la *Sattasaī* de Hāla fut composée à Pratiṣṭhāna, aujourd'hui Paithan, capitale du Mahārāṣṭra ; d'autre part, Hemacandra (*Deçīnāmamālā*, ii, 36) dit que Hala était un Kuntala : or le Kuntala et le Vidarbha faisaient partie du Mahārāṣṭra (*Bālarāmāy*, x, 73).

M. Sten Konow, à qui l'on doit déjà plusieurs excellents travaux sur la linguistique indienne, a soumis cette tradition à l'examen approfondi que nécessitait la divergence des opinions entre les savants les plus autorisés. On peut se faire une idée de l'incertitude qui règne sur cette question en constatant que M. Grierson, le savant directeur du *Linguistic Survey*, veut rattacher la māhārāṣṭrī aux dialectes orientaux, tandis que M. Hoernle, auteur de la *Grammar of Gaudian Languages* est d'avis que « māhārāṣṭrī » signifie « la langue du grand royaume » c'est-à-dire du Doab et du Râjputâna.

On divise généralement les quatre principaux prâkrits (çaurasenī, māhārāṣṭrī, māgadhī et ardhamāgadhī) en deux groupes, les deux premiers prâkrits formant le groupe occidental et les deux derniers le groupe oriental. Mais M. K. montre que les caractéristiques qui servent de critère à cette classification sont d'une nature très superficielle ; il propose de son côté de répartir les prâkrits en deux groupes composés, l'un de la çaurasenī, l'autre de la māhārāṣṭrī, de la māgadhī et de l'ardhamāgadhī. Si on compare cette classification à celle des vernaculaires adoptée par Grierson (en laissant de côté ceux de l'extrême nord) :

Langages intérieurs.....	Groupe Ouest : gujarâtî, panjâbî, râjasthânî, hindî occidental.
Langages extérieurs....	Groupe Sud : marâṭhî, Groupe Est : bengalî, bihârî, oriyâ, Groupe moyen : hindî oriental,

on voit que la çaurasenī correspond à la classe des langages intérieurs et la série māhārāṣṭrī-māgadhī-ardhamāgadhī aux 3 groupes de langages extérieurs. Donc le rapport entre les

prâkrits est en gros le même que le rapport entre les vernaculaires. C'est une première présomption en faveur de la thèse que les langues māhārāṣṭrī et marāṭhī dérivent d'une même source; une comparaison détaillée de la phonétique et de la morphologie, conduite avec science et méthode, a permis à M. K. de conclure que la tradition indienne sur l'origine du *prakṛtaṃ prākṛtaṃ* pouvait être tenue pour exacte.

L. F.

Tribhovandas Munguldas Nathubhoy. — *The Bombay Census (1901) and Hindu Castes*. Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. vi (1903), pp. 347-363.

Il est peu de spectacles plus intéressants que celui des mouvements qui se manifestent au sein des vieilles sociétés orientales sous l'influence des idées européennes et des nécessités de la vie moderne: efforts impétueux des réformateurs intransigeants, résistances aveugles des conservateurs entêtés, tentatives conciliantes des progressistes modérés, qui cherchent à préparer l'avenir sans rompre violemment avec le passé. C'est cet esprit sage et prudent qui inspire les réflexions présentées à la Société anthropologique de Bombay par M. T. M. Nathubhoy sur quelques-unes des questions qui divisent aujourd'hui la société indienne. M. N. est nettement progressiste : il blâme la tyrannie des castes et l'exclusion dont elles frappent ceux de leurs membres qui vont à l'étranger pour leurs affaires ou leur instruction; il déplore les mariages d'enfants, tout en constatant avec satisfaction que les pernicieux effets de cette coutume frappent de plus en plus les esprits; il admet le mariage des veuves, mais sans approuver la publicité tapageuse dont l'entourent les réformateurs. Ceux-ci n'entendent pas célébrer des noces familières sous le voile discret de la nuit : il leur faut le grand jour et les rites les plus solennels : le *kanyādāna*, le « don de la jeune fille » au fiancé par les parents, et la *saptapadī*, les « sept pas » que doivent faire ensemble les nouveaux mariés. M. N. remarque non sans justesse que le « don de la jeune fille » n'est guère en situation, puisque la soi-disant « jeune fille » est une veuve et que la plupart du temps elle n'a plus de parents pour la « donner ». Quant aux « sept pas », ils sont en contradiction flagrante avec les principes de l'organisation familiale : par la *saptapadī*, en effet, la fiancée entre pour sept naissances successives dans le *gotra* de son mari : la répétition de cette cérémonie est donc une impossibilité religieuse. Pourquoi ne pas se contenter des formes moins solennelles réservées aux seconds mariages : le *pāṭ* du Maratha ou la *nātrā* du Gujarat? La femme ainsi mariée aurait double bénéfice : elle hériterait non seulement de son second mari, mais aussi du premier, dont elle n'abandonnerait pas le *gotra*; en outre, après sa mort, un fils de son premier mariage pourrait lui offrir le *piṇḍa*. Pourquoi donc les réformateurs repoussent-ils tous ces avantages? C'est qu'eux-mêmes ne veulent pas faire le sacrifice des distinctions sociales qui les séparent du commun : les mariages *pāṭ* et *nātrā* ne sont en usage que parmi les gens de basse caste, et les réformateurs n'ont aucune envie de se confondre avec eux. Ils sont intransigeants par orgueil de caste.

On connaît assez l'esprit tracassier et despotique des castes. M. N. en cite quelques exemples nouveaux. L'un d'eux se rapporte à l'Exposition universelle de 1900 : l'État de Baroda y avait envoyé en mission le principal de l'Institut technique, un Hindou de la caste Lad. A son retour, il fut réadmis sans difficulté dans son groupe, moyennant un *prāyaçcitta* quelconque, et demeura tranquille pendant un an. Au bout de ce temps, une brouille survint et on fit revivre l'ancien grief pour justifier son expulsion, qui lui fut notifiée par acte écrit et signé des sept membres directeurs de la communauté. Malheureusement pour eux ils employèrent dans leur sentence une expression diffamatoire, d'où procès : l'un d'eux prit la chose au tragique et se suicida; les six autres furent condamnés à une amende.

Moins grave, mais plus curieux encore est l'incident qui se produisit l'an dernier à un dîner de la caste Modh Bania. On s'aperçut qu'un jeune homme ne portait pas au cou le *kānthi*,

insigne du fidèle de Viṣṇu ; interrogé, il déclara qu'il n'admettait que la religion védique et qu'il avait en conséquence échangé son collier contre le cordon sacré, suivant les prescriptions des çāstras. Cette profession de foi n'eut pas le moindre succès et l'adepte du Veda fut sommé de mettre son collier, ce qu'il se décida à faire en protestant qu'il le jetterait aussitôt après le diner. Pour peu que ce jeune çrotriya soit persuasif, il pourra fonder une nouvelle secte.

L. F.

R. Pischel. — *Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutṣari, Chinesisch-Turkestān*. Sitzungsberichte der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1904, pp. 807-827.

Les fragments du canon bouddhique sanscrit que M. P. vient de publier proviennent de la riche collection que M. Grünwedel a rapportée de sa tournée archéologique au Turkestan chinois. L'ouvrage a été imprimé au moyen de planches en bois ; l'écriture est la brāhmī de l'Asie Centrale. Une note chinoise en marge des feuilles, qui sont au nombre de seize, nous avertit que ces fragments appartiennent au cinquième chapitre du *Saṃyuktāgama*. De chaque page il ne reste qu'une partie du côté gauche ou droit : M. P. a donné des parties subsistantes un déchiffrement complet, confirmé en tous points par l'examen de la traduction chinoise du *Saṃyuktāgama*, et a retrouvé dans le canon pāli (*Aṅguttara-Nikāya*, *Saṃyutta-N.*, *Majjhima-N.*) la réplique de plusieurs passages.

Répondant à l'invitation que M. P. adresse aux sinologues, je donne ici une courte note préliminaire sur la traduction chinoise de l'ouvrage, me réservant d'en faire une étude plus détaillée dans un prochain article. Le *Saṃyuktāgama* a été traduit en chinois entre les années 420-479 (Nanjio, *Catalogue*, n° 544) ; une autre traduction, mais incomplète de la moitié, date de la période 350-431 (*Ibid.*, n° 546). Je désignerai la traduction complète par A, l'autre par B. Les sūtras dont M. P. publie les fragments se trouvent dans les deux traductions chinoises, mais dans aucune d'elles ils ne sont incorporés au cinquième chapitre. Dans A, ils chevauchent sur les chapitres XXXIV et XXXV (*Tripiṭaka japonais*, boîte 長 III, ff. 103 v°-106 r°) ; dans B, ils se trouvent au chap. XI (*Ibid.*, V, ff. 68 v°-71 r°). On verra que les fragments sanscrits ne représentent pas quatre sūtras, comme l'a cru M. P., mais bien six. Dans les deux traductions ils se suivent sans interruption et dans l'ordre indiqué par la suite des fragments. Voici ces sūtras :

1. — Fol. 158a-159a, l. 2 du texte sanscrit : Le parivrājaka hérétique Kokanada (A : Kiu-kia-na 俱迦那 ; B : Kiu-kia-na-t'i 提) interroge Ānanda sur le bord de la rivière Tapodā (A : T'a-pou 榻補 ; B : To-po 多跋).

2. — Fol. 159a, l. 2 — Fol. 162a, l. 1 : Anāthapiṇḍada sort de bon matin pour visiter le Buddha. S'apercevant que l'heure est trop matinale, il passe en attendant chez les hérétiques qui l'interrogent sur ses doctrines. Il a le dessus dans la discussion qui s'ensuit et est grandement loué par le Buddha.

3. — Fol. 162a, l. 2 — Fol. 167a, l. 1 : Le parivrājaka Dīrghanakha (Longue-Griffe 長爪) vient trouver le Buddha et dit qu'aucune doctrine ne le satisfait. Le Buddha lui fait accepter la sienne et il devient Arhat. Dans le sūtra pāli correspondant (*Majjhimanikāya*, I, 497) le personnage a les deux noms de Dīghanakha et d'Aggivessana. Le texte sanscrit a dû avoir les deux aussi ; le chinois (A) rend le dernier par 火種, « Feu-espèce ».

4. — Fol. 167a, l. 2 — Fol. 170a, l. 3 : Le parivrājaka Çarabha (A : Chö-lo-pou 舍羅步 B : Chö-lo-feou 奢羅浮) demeure au bord de l'étang Sumāgadhā (Siu-mo-kie-t'o 須摩竭陀) à Rājagṛha. Devant ses disciples il se fait fort de vaincre le Buddha avec ses arguments. Mais il succombe et ses disciples se moquent de lui. Il y a ici une difficulté aussi bien dans le fragment sanscrit que dans le texte pāli correspondant (*Aṅguttaranikāya*, I, 185) : dans le

sûtra pâli les disciples de Sarabha comparent leur maître vaincu à un vieux chacal qui veut imiter le cri du lion, à un taureau qui mugit dans une étable vide et à une *ambakamaddarī* qui veut imiter la voix du *pussaka*. Dans les fragments sanscrits il ne reste plus de toute cette comparaison que le mot *bhaḍḍalikā*, qui correspond au premier des deux mots pâlis; leur sens, comme celui du mot sanscrit ne se trouve dans aucun lexique. Les deux versions chinoises sont d'accord pour traduire : « Comme une femme (jeune fille) qui veut imiter la voix de l'homme ».

5. — Fol. 170ª, l. 4 — Fol. 172ª, l. 2: La scène est à Rājagṛha, au bord de l'étang Sumāgadhā. Le nom de l'hérétique, qui joue le rôle principal, n'est pas conservé dans les fragments. A le traduit par 上坐 « supérieur-siège », et B par 重巢 « double-nid ». Il déclare qu'il se fera disciple de celui qui saura répondre à ce vers (A) : « Un bhikṣu doit vivre selon la Loi ; il ne doit pas nuire aux êtres ; son cœur doit être calme ; il doit pratiquer le renoncement ; il doit observer les Défenses et se dompter soi-même. » Le Buddha, prié par ses disciples, se rend auprès de lui. L'hérétique lui offre un siège et monte lui-même sur un siège plus élevé, du haut duquel il déclame son vers au Buddha. Le Buddha lui répond par un autre vers, disant (A) : « Si tu sais appliquer à toi-même ce que tu dis dans ce vers, je te considérerai comme un homme supérieur ; mais tes paroles et tes actions ne sont pas d'accord. » Puis il lui répète à l'impératif son propre vers. Le parivrājaka est converti et devient Arhat. On voit que les deux petits fragments ff. 171ª et 171ᵇ, qui commencent l'un par *(vi)heṭhayet prāṇinaḥ* et l'autre par *mā ca viheṭhaya prāṇinaḥ*, sont ce qui reste de ces deux gāthās. M. P. n'a pas réussi à trouver le sūtra pāli correspondant.

6. — Fol. 172ª, l. 3 — à la fin. La scène est à Rājagṛha. Des brahmanes et des parivrājakas sont assemblés sur le bord de l'étang Sumāgadhā et discutent sur la « Vérité des Brahmanes ». Le Buddha, qui sait ce qui se passe, arrive au milieu d'eux, s'informe du sujet de leur discussion et leur explique qu'il y a trois « Vérités des Brahmanes » : 1° la compassion pour tous les êtres ; 2° ce qui naît est destiné à mourir ; 3° le renoncement au Moi. Les brahmanes se taisent et le Buddha s'en va, déplorant leur aveuglement. Ici le sūtra finit dans A ; B continue : La divinité de l'étang prononce après le départ du Buddha des stances où elle reproche aux brahmanes leur peu de foi. Les brahmanes se décident à aller retrouver le Buddha ; ils lui demandent de les admettre dans son ordre et ils deviennent des Arhats. Ce sūtra non plus n'a pas été retrouvé en pâli.

En dehors de ces seize feuilles, M. Pischel a encore publié quelques fragments isolés et très courts qui n'offrent pas de point de repère.

Ed. Huber

Insulinde

H. Kern. — *En Oud-Javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit.* (De Indische Gids, mars 1903, pp. 341-360).

M. Kern analyse le contenu d'un poème javanais, le *Nāgarakrĕtāgama*, dont le texte a été édité par le Dr Brandes et dans lequel le poète Prapañtcha fait l'éloge du roi Hayam Wuruk de Madjapahit (mort en 1389). Sous son règne l'empire javanais atteignit son apogée et comprit à peu près toute l'Inde néerlandaise actuelle avec des dépendances sur la presqu'île de Malacca. Le poème donne entre autres une longue énumération de tous les états qui au milieu du xivᵉ siècle faisaient partie du royaume de Madjapahit. Avec le *Pararaton*, également publié par M. Brandes, il est d'une importance capitale non seulement pour l'histoire de Java, mais aussi pour la géographie historique de l'archipel malais tout entier et

des pays adjacents. Nous souhaitons avec M. K. que M. Brandes joigne bientôt à son édition du poème une traduction complète accompagnée des éclaircissements que peut fournir l'épigraphie. Il est certain que ce travail fera faire un pas de plus à la question encore si compliquée de la géographie chinoise des Mers du Sud.

Dès maintenant nous voulons retenir le nom de *Lĕngka-suka* parmi les états non encore identifiés que le *Nāgarakrĕtāgama* nomme sur la presqu'île de Malacca comme dépendant de Madjapahit. Il est en effet permis d'y reconnaitre l'ancien nom talaing que donnent encore aujourd'hui les Pégouans à la ville, au fleuve et au district de Tenasserim : Ñangkasei (écrit Ñangkasī). Du même coup on peut enfin identifier le royaume de Lang-ya-sieou 狼牙修 des annales chinoises dont il est parlé pour la première fois dans l'histoire de la dynastie des Leang (502-556). Les indications des historiens chinois nous obligent, je crois, à chercher le Lang-ya-sieou à l'ouest du Siam, sur la presqu'île de Malacca, et on peut y voir avec une grande vraisemblance notre Ñangkasei-Lĕngkasuka, c'est-à-dire Tenasserim. Avec cela s'accorde très bien la note d'Yi-tsing qui, dans son énumération des pays à l'est du Bengale, place le Lang-ya-sieou après le royaume de Sirikhettara (Prome). Enfin, si le poème javanais nous montre que les princes de Madjapahit prétendaient être les suzerains de Trenganou, Pahang, Lĕngka-suka et d'autres lieux de la prequ'île, nous voyons par un passage du *Ming yi t'oung tche* 明一統志 que le royaume de San-fo-t'si 三佛齊, c'est-à-dire Palembang, s'arrogeait les mêmes droits : parmi les quinze états dépendant de lui sont nommés Trenganou, Pahang et Ling-ya-sseu 凌牙斯. Ce dernier n'est certainement qu'une autre graphie pour Lang-ya-sieou, c'est-à-dire le Tenasserim.

Ed. Huber

H. Kern. — *Over den oorsprong van 't maleische* kutika. (Verslagen en Meded. der kon. Ak. van Wetensch., série IV, t. V., pp. 59-64.)

Le mot malais *kutika* ou *ketika*, mieux *katika*, signifie « temps, moment » et plus spécialement le moment favorable ou défavorable pour faire quelque chose. De là vient le nom que les Malais donnent à leurs tables de divination, *kutika*. Jusqu'ici on dérivait ce mot du sanscrit *ghaṭikā* ; mais cela ne s'accorde pas avec la phonétique malaise. La vraie origine du mot est donnée par le tamoul *kaṭikai* qui, selon les lexiques indigènes, est synonyme de *samaya*, « temps, moment ». Voilà pour l'origine du malais *katika*. Mais le tamoul *kaṭikai*, comme son synonyme *samaya*, a aussi la signification de « promesse, engagement ». Cette autre signification nous montre l'origine prâcrite du mot tamoul. On trouve en effet dans le dictionnaire pāli de Childers s. v. *kathikā* cette définition : « talk, parley, a pact or agreement ; often written *katikā* ». Childers a commis une erreur en ne séparant pas *kathikā* de *katikā* ; c'est ce dernier seul qui a la signification de « promesse, engagement ». Ce mot pali est à rapprocher du sanscrit prâcritisé *kaṭa* (auquel les koças attribuent la signification de *kriyākāra*, engagement, accord) et du sanscrit *kṛtam*, employé dans le sens de : « tope-là, d'accord ! ».

Nous nous permettrons d'ajouter quelque chose aux conclusions de M. K. Ses recherches nous paraissent en effet jeter également une vive lumière sur un mot talaing encore inexpliqué et qui se trouve aussi en birman : *gati*, « promesse, engagement ». En effet, rien ne s'oppose à sa dérivation du *katikā* pāli, si l'on songe combien fréquente est la confusion entre les sonores et les sourdes dans l'orthographe mal fixée du talaing et du birman.

Ed. Huber

Dr J. Brandes. — *Het Nirvana-Tooneel en de Baraboedoer*. Notulen B. G., 1904, Bijlage VIII.

La seule relation qu'il y ait entre le Boro-Budur et la scène du Nirvāṇa est que celle-ci n'y est pas représentée. M. B. décrit, d'après l'iconographie japonaise, ce qu'elle aurait pu être si la série des scènes de la vie du Buddha représentées sur les bas-reliefs du Boro-Budur n'était pas restée inachevée, comme il croit. Cependant on peut se demander si les 120 tableaux qui, au Boro-Budur, décrivent la vie du Buddha, ne sont pas tout ce que l'artiste voulait représenter, et s'ils étaient destinés à avoir une suite. En effet ils sont la traduction, scène par scène, du *Lalitavistara*, et si le sculpteur n'avait pas le *Lalitavistara* sous sa forme actuelle, son texte ne devait pas du moins en différer beaucoup plus que n'en diffèrent par exemple les traductions tibétaine ou chinoise. Or le *Lalitavistara*, et même la plupart des vies en prose du Buddha qui nous sont conservées en chinois, s'arrêtent au Sermon de Bénarès, c'est-à-dire là où finissent les sculptures du Boro-Budur. Mais si on demande pourquoi le *Lalitavistara* s'arrête au Sermon de Bénarès ou pourquoi le sculpteur n'a pas préféré choisir un ouvrage contenant la vie entière du Buddha, je ne saurais donner une réponse à cette question.

Ed. Huber

Dr J. Groneman. — *De Tjanḍi Bārāboedoer op Midden-Java*. 4e éd. Semarang-Sourabaya, Van Dorp & Co., 1902, in-8°, 73 pp.

L'ouvrage de M. Groneman est un guide pour le visiteur du Boro-Budur. Dans ses différentes éditions l'auteur s'est toujours tenu au courant des nouvelles découvertes, et la présente est un résumé exact de ce qu'on sait actuellement sur le célèbre monument.

Des nombreux bas-reliefs — plus de deux mille — du Boro-Budur, à peine la dixième partie est identifiée jusqu'à présent. Ce sont d'abord les 120 scènes de la vie du Buddha, illustrant le *Lalitavistara*, que M. Pleyte a reproduites et commentées dans son livre : *Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur*. Parmi les scènes se rapportant à des existences antérieures du Buddha, M. S. d'Oldenburg a retrouvé les jātakas de la Jātakamālā (pl. CXXXVI-CLXX de l'ouvrage de Leemans), le Sudhana-Kinnarāvadāna (pl. XVI-XXXV), l'Avadāna de Maitrakanyaka (pl. CXXIII-CXXVII), le Kacchapāvadāna (pl. CLXXXII) et l'Avadāna du cheval Balāha (pl. CCCLXXXIX). On peut y ajouter la scène représentée sur la planche LXXI, qui n'a pas encore été identifiée, que je sache. Elle figure le jātaka du roi des Çibi et du pigeon : Indra et Viçvakarman, pour mettre le roi à l'épreuve, se transforment, le premier en faucon, l'autre en pigeon. Le faucon poursuit le pigeon qui se réfugie auprès du roi ; le faucon réclame au roi sa proie. Mais le roi aime mieux lui donner un morceau de sa propre chair d'un poids égal à celui du pigeon. Le bas-relief représente le roi sur son trône. Devant lui sont assis les gens de sa cour. Sur un arbre, à côté du roi, se tient l'oiseau de proie. Le pigeon est représenté deux fois, une fois perché sur le trône, près de la tête du roi, une autre fois sur un des plateaux de la balance qui occupe le côté droit du panneau.

On sait qu'en 1886 M. Yzerman, en déblayant le pied du temple, a mis à jour une nouvelle série de 160 bas-reliefs. Ils ont été numérotés et photographiés au fur et à mesure que le travail avançait. Signalons à ce propos une note importante de M. Groneman (p. 70), qui a reclassé et numéroté ces bas-reliefs en commençant à l'escalier Est et en avançant dans le sens de la *pradakṣiṇā*.

Ed. Huber

Tibet

Sarat Chandra Dās. — *A Tibetan-English Dictionary, with sanskrit synonyms*, revised and edited under the orders of the Government of Bengal, by Graham Sandberg and A. William Heyne. Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt. 1902, in-4°, xxxiv-1353 pp.

L'histoire de l'imposant dictionnaire publié sous les auspices et à la demande du Gouvernement du Bengale par Rāi Bahādur Çrī Çarat Candra Dās constitue à elle seule un véritable roman; l'auteur, après plus de dix années de laborieuse compilation, dut remettre, sur ordre supérieur, entre les mains de deux missionnaires érudits, une œuvre qu'il tenait pour achevée et définitive, et pendant deux ans encore ceux-ci, avec l'aide des suggestions du Prof. C. Bendall et des conseils d'un lettré bengali, traducteur-juré de tibétain, Satīç Candra Ācārya, s'efforcèrent de systématiser autant que possible les matériaux hétérogènes soumis à leur examen, et aussi de les épurer par l'élimination pure et simple de nombreux fragments puisés à discrétion dans le lexique de Jæschke. Et ce ne fut pas tout, car, autant qu'il m'en souvient, et suivant un vieil usage assez répandu là-bas, des épreuves circulèrent, aux fins de correction, dans un milieu plus ou moins autorisé, mais en tout cas mal préparé à une besogne aussi spéciale et aussi ardue : j'en vis jusque sur la table d'un paṇḍit ignorant même la lecture du tibétain.

L'ouvrage, hors de proportion au point de vue de l'ampleur avec le dictionnaire de Jæschke, apparaît au premier coup d'œil, — et c'est en effet le but principal que S. C. Dās s'était proposé, — comme un précieux recueil d'informations relatives au bouddhisme indo-tibétain, jusqu'ici peu accessibles dans l'ensemble aux orientalistes d'Europe ou en partie inintelligibles pour eux, par suite du défaut d'exégèse et de commentaires. Mais à cela ne se limite pas le travail du savant bengali, que sa parfaite connaissance du parler tibétain rendait tout particulièrement apte à enrichir d'un appoint plus pratique le vocabulaire usuel avec les termes et tournures idiomatiques propres aux régions du centre et de l'est, ainsi que le fonds technique, traité par lui avec tout le développement jugé nécessaire, et que la littérature indigène, médiévale et moderne, est venue illustrer d'exemples insoupçonnés. Ainsi que le font remarquer les deux préfaces, le Tibet possède en effet d'autres écrits que le Kanjur et le Tanjur, et le temps est passé où l'on pouvait négliger ce détail.

L'auteur a consulté les dictionnaires de Schröter, Csoma de Körös, Schmidt et Jæschke (Marshman [Serampore, 1826], et Desgodins [Hongkong, 1899] n'ont pas été utilisés), les recherches de Burnouf, Cunningham, Desgodins (Mission du Tibet), Foucaux, Hooker, Huc et Gabet, Klaproth, Köppen, Schiefner, Schlagintweit et Wassilieff, et pour la partie sanscrite, Monier-Williams et Wilson. Outre la Mahāvyutpatti, il cite quelques vocabulaires tibétains ou tibéto-sanscrits (dont 4 sont nommés), ainsi qu'environ 130 textes tibétains, plusieurs traités sanscrits et pālis, et des autorités mongoles indéterminées. Les correcteurs mentionnent enfin les travaux de Conrady, Huth, Grünwedel et du prince Ukhtomsky.

Il semble que de la synthèse d'une telle gerbe de documents alléchants, et dont beaucoup étaient inédits, eût pu jaillir une œuvre sinon parfaite, du moins fort supérieure à ses devancières et susceptible de guider avec sécurité le lecteur occidental dans les voies peu explorées de la littérature tibétaine. Fasciné tout d'abord par le bel aspect du livre, le choix des types, la netteté de l'impression et l'absence d'erratum, encouragé par les promesses des deux préfaces, la copieuse synonymie qui couronne les paragraphes importants, et aussi par le caractère scientifique de la transcription, conforme aux décisions du Congrès de Genève, l'on ne tarde pas toutefois à revenir de l'illusion première, car il y avait mirage.

Certes, à n'envisager que le plan, S. C. Dās n'a point failli essentiellement aux règles qui lui avaient été tracées : ordre alphabétique, terme tibétain, transcription, équivalent sanscrit

lorsqu'il est connu, traduction anglaise, et, pour conclure, extraits destinés à rehausser l'article, avec indication précise des sources ; des signes spéciaux désignent à l'attention les mots empruntés aux langues de l'Inde et les vocables archaïques, et les expressions élémentaires ou fondamentales sont distinguées par des capitales grasses.

Toutefois, d'une étude plus poussée et plus intime se dégage rapidement cette impression déconcertante, — qui peu à peu prend corps et demeure définitive, — que l'essai, bien que revu avec soin et à loisir, n'est pas mûr et n'offre pas les garanties nécessaires. Malgré le caractère plutôt flottant de l'orthographe tibétaine, il est en fait des lois d'euphonie sur lesquelles eût pu se baser l'auteur pour le choix de certaines consonnes-préfixes ; en s'y astreignant, outre qu'il eût fait acte de sévère discipline, d'inutiles recherches eussent été évitées au lecteur non familiarisé avec les subtilités de la langue.

A côté d'infractions, d'ailleurs assez rares, au classement alphabétique, se placent d'inquiétants écarts de transcription ; ainsi, l' *n* guttural, rendu en principe par *n* surmonté d'un accent circonflexe, est parfois écrit *ng*, ou même *n* allongé (à l'exemple des textes sanscrits de la Société asiatique du Bengale) ; nombre de lettres muettes n'ont pas été soulignées, des traits d'union ont été omis là où il en fallait ou placés à tort ; mais signaler même quelques-unes des fautes de cette nature nous entraînerait trop loin. En somme, la portion tibétaine du livre présente une regrettable incorrection typographique.

Dans la partie sanscrite, des erreurs ou des négligences plus graves viennent à tout instant choquer à la fois l'œil et l'esprit : parmi les équivalents que lui offraient les lexiques indo-tibétains, S. C. Dās a trop souvent choisi les plus anormaux ou les moins usités, qu'il rapporte sous la forme thématique, sans distinction de genre, et aussi sans en contrôler généralement ni l'orthographe ni l'exactitude. De simples lapsus de lecture l'ont par suite, de même que S. C. Ācarya, conduit à d'outrageants contresens, et à plusieurs reprises les limites naturelles de la conscience littéraire semblent avoir été franchies, sans doute à son insu.

Par exemple, p. 136[b], l. 16, *kha-sral chuṅ-ṅu* est dit correspondre au sanscrit *kalla* et traduit « deaf », alors que la Mahāvyutpatti, 5407, lit *valla* = variété de froment.

P. 565[a], l. 13-14, *tha-be, jīvaka*, « a medicinal plant, Terminalia tomentosa », contre M. V., 5536, *jīvaka* = cumin.

P. 658[a] l. 32-34, *drod rig-pa, mantrajñāna*, « the science of mysticism.... ; Jæ(schke) has : well-versed in measures ». — En effet, M. V., 2253 donne *mātrajña* = expert dans les mesures.

P. 795[b], l. 2-3 infra, *spa-koṅ..... jihvikṛta*, « showing the tongue to frighten ». — M. V., 4907[bis], *jihmikṛta* = courbé (par la crainte).

P. 939[a], l. 17-18, *sbyar-tchug, kṛpaṇa*, « misery » (S. C. Āc.). — M. V., 5444, indique *kṛsara* = purée de pois au riz.

Dans les énumérations de termes techniques spéciaux au bouddhisme, les expressions originales sanscrites ne sont reproduites parfois que d'une manière incomplète, quand un effort peu pénible eût permis à l'auteur d'en parachever la nomenclature ; ailleurs, certains mots sont laissés sans explication (p. ex., p. 1294[a], l. 4 avnt la fin : *sre-wo* ; M. V., 1966, *çabala* = bigarré) ou même font complètement défaut (p. ex., *snrel-gshi* ; cf. Jæschke, p. 320b).

Signalons enfin, à titre de curiosité, p. 316[a], l. 5-8, les « three *anthropological* causes or conditions of diseases ; the three humours », et p. 803[b], l. 22-24, trois parfums connus assimilés à « different kinds of exalation *(sic)* or miasma » !

Quant aux interprétations et commentaires dont le vocabulaire bouddhique a été l'objet, nous nous abstiendrons, faute de suffisante compétence, d'en discuter la valeur. Le dictionnaire de S. C. Dās, en somme, ne paraît point être appelé à faire oublier ceux qui l'ont précédé, et l'orientaliste, quoique sollicité par cette masse curieuse et troublante d'informations nouvelles, qu'il ne manquera pas de consulter à l'occasion, continuera à recourir, pour ses besoins habituels, au lexique plus scientifique de Jæschke, moins informé sans doute, mais aussi moins décevant.

P. Cordier

Chine

Ed. Chavannes. — *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (*Sbornik trudov orkhonskoï ekspeditsii*, t. vi). St Pétersbourg, 1903, gr. in-8°, iv-378 pp. avec carte. — *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (*T'oung pao*, 1904, série ii, t. v, pp. 1-110).

C'est un véritable plaisir d'avoir à signaler l'apparition de livres comme celui que M. Ch. vient d'écrire sur les Tou-kiue occidentaux. Depuis que l'expédition de l'Orkhon a appelé l'attention sur les anciens empires de Mongolie, on a relu, à la lumière des documents en vieux turc déchiffrés par MM. Thomsen et Radloff, ce que Visdelou, de Guignes, le P. Hyacinthe Bitchourine ou Stanislas Julien avaient tiré des annales chinoises. En même temps que des sinologues comme Devéria, M. Parker, Schlegel, M. Hirth reprenaient en outre l'étude directe de ces sources, M. Barthold et surtout M. Marquart montraient entre les informations chinoises et celles des historiens arabes et arméniens une concordance insoupçonnée. Les chroniques byzantines apportaient aussi un utile contingent de faits et de noms. Mais les travaux étaient fragmentaires, et les Turcs occidentaux notamment, qui eux n'ont pas laissé de monuments écrits, n'avaient guère été étudiés que de façon incidente. Leur histoire s'éclaire aujourd'hui, grâce à cette activité productrice dont M. Ch. a donné tant de preuves depuis dix ans, et qui s'allie chez lui à une si parfaite maîtrise des sujets qu'il traite.

Depuis le début du ve siècle, la principale puissance en Mongolie appartenait aux Jouan-jouan, qui sont pour M. Ch. les véritables Avares [1]. Peu avant 546, les Tölös, dont les futures Ouigours sont une tribu, voulurent attaquer leurs voisins orientaux les Jouan-jouan. La victoire resta à ces derniers, grâce aux exploits des Tou-kiue (Turcs), leurs vassaux et presque leurs esclaves. Fort de ses services, le chef des Turcs, T'ou-men, demanda en 546 la main d'une princesse jouan-jouan. Le prince jouan-jouan, A-na-kouei, refusa. Le Turc lia alors partie avec la dynastie tongouse des Wei du nord et vainquit les Jouan-jouan en 552. A-na-kouei dut se suicider ; ceux de ses sujets qui s'étaient réfugiés à Tch'ang-ngan furent décapités par les Chinois sur la demande des Turcs en 555.

A ce moment, T'ou-men était déjà mort depuis deux ans, et ses trois fils se succédèrent sur le trône jusqu'en 581. C'est également vers cette date (582) que les Chinois placent la scission définitive des Turcs en orientaux (ou septentrionaux) et occidentaux ; en fait, elle existait déjà antérieurement. Tandis que T'ou-men et ses hordes étaient cantonnés dans la vallée de l'Orkhon, son frère cadet Che-tien-mi était en effet devenu le chef souverain des dix tribus turques établies à l'est et à l'ouest de l'Issyk-koul ; les cinq tribus de l'est portaient le nom de 咄陸 Tou-lou ; les cinq tribus de l'ouest étaient appelées 弩失畢 Nou-che-pi ; l'aire couverte par ces dix tribus formera toujours le territoire propre des Turcs occidentaux. Le renom de T'ou-men et de Che-tien-mi était grand chez les peuples turcs ; au viiie siècle, on lit au début de l'inscription funéraire de Kul tegin (+731) : « Au-dessus des fils des hommes s'élevèrent

---

[1] Cette identité des Jouan-jouan et des véritables Avares avait été acceptée antérieurement par Vivien de Saint-Martin, et elle a été défendue récemment par M. Marquart (cf. *Documents*, p. 230) ; elle est rejetée par M. Parker (cf. *Asiatic Quart. Rev.*, 1902, t. xiii, pp. 346 ss. ; 1904 t. xvii, pp. 339-348), qui ne semble pas prendre suffisamment en considération la distinction ancienne, indiquée par Théophylacte Simocatta lui-même, entre les vrais et les faux Avares. Pour de Guignes (*Histoire générale des Huns*, ii, 352), les Jeou-jan étaient au contraire les faux Avares, et ce sont eux qui auraient été connus en Europe sous le nom d'Avares ; cette dernière théorie n'est plus soutenable.

mes ancêtres Boumin Kagan et Istämi Kagan » ; ce sont là le T'ou-men et le Che-tien-mi des Chinois (1).

Les Turcs d'Istami ne se contentèrent pas de leur domaine propre de l'Issyk-koul. Leur victoire sur les Jouan-jouan avait enlevé leurs alliés aux Hephthalites qui, après des luttes heureuses contre les Sassanides, dominaient au début du VIe siècle depuis le Gandhāra jusqu'au Turkestan chinois. Les Turcs firent plus : ils s'allièrent aux Sassanides, et le roi de Perse Khosroû Anoûschirwân épousa la fille du kagan turc. Le résultat fut qu'entre 563 et 567 le kagan Silziboul, qui n'est autre qu'Istämi, abattit la puissance hephthalite. La Perse prit ce qui était au sud de l'Oxus, les Turcs ce qui était au nord, mais les Turcs ne tardèrent pas à empiéter sur la part de Khosroû et peu à peu envahirent tout le Kapiça.

Non seulement le prince sassanide avait vite reconnu que les Turcs n'étaient pas des voisins plus commodes que les Hephthalites, mais les tentatives des Turcs pour obtenir de faire le commerce de la soie en Perse, alors que la Perse voulait entraver ces échanges par terre et monopoliser à son profit la route de mer, amenèrent Khosroû à se défaire par le poison des émissaires turcs. Aussi dès 567, le Turc, en quête d'autres débouchés commerciaux, envoyait une ambassade à Byzance. En retour, l'empereur byzantin envoya en 568 Zémarque de Cilicie à la cour du kagan turc, établie dans l'Ektag, c'est-à-dire, d'après la nouvelle identification proposée par M. Ch., dans les montagnes qui séparent la région de Koutcha de la rivière Tékès. L'entente ne dura pas longtemps, et quand en 576 l'envoyé Valentin parvint à son tour à l'Ektel (sans doute aussi l'Ektag), il fut abreuvé d'outrages par Tardou (le Ta-t'eou des Chinois), fils de Silziboul (Istämi) qui venait de mourir. En 591, les Turcs alliés au général persan révolté Bahrâm sont battus par l'armée de Khosroû Parwiz renforcée d'un contingent byzantin. Les relations reprirent cependant entre les Turcs et Byzance, et Théophylacte Simocatta nous a conservé le texte curieux d'une lettre écrite à l'empereur Maurice en 598 par le « kagan suprême » des Turcs ; ce « kagan suprême » était vraisemblablement Tardou.

L'affaiblissement des Sassanides, leurs luttes avec Héraclius en 622-628 laissèrent le champ libre aux Turcs occidentaux ; en 630, Hiuan-tsang les trouve dominant jusqu'à l'Indus. Mais un adversaire nouveau arrivait de l'occident. En 636-637, la victoire de Kadesiya livra aux

---

(1) On fait généralement honneur à M. Marquart d'avoir identifié Che-tien-mi à Istämi, et c'est lui en effet qui a le premier affirmé sans réserves l'équivalence des deux noms ; mais le rapprochement avait été fait dès 1896 par M. Thomsen (*Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 135). — Ce n'est pas sans hésitation que je lis Che-tien-mi le nom chinois 室點密 d'Istämi ; M. Ch. en effet transcrit toujours Che-tie-mi, et telle était déjà au XVIIIe siècle la forme employée par de Guignes (*Hist. gén. des Huns*, t. II, p. 463). Cependant je ne connais pour 點 *tien*, qui est d'un emploi très usuel dans la langue chinoise, aucun cas où ce caractère ait une prononciation subsidiaire *tie* ; *tien* d'ailleurs peut aussi bien que *tie* entrer dans la transcription d'Istämi, surtout si on se rappelle que la nasale finale de ce *tien* était autrefois *m* et non *n*. — Dans quelques autres cas, je ne suis pas d'accord avec M. Ch. pour les transcriptions à adopter : p. 62, n. 2 : 單, nom de famille, se lit *chan* et non *tan* ; — p. 45 : le nom de famille 解 est généralement lu *hiai* et non *kiai* (dans l'orthographe de M. Ch., *kie*) ; cette prononciation est sans doute à adopter dans le nom des 解蘇 Hiao-sou (Kie-sou de M. Ch.), à cause de la variante 奚素 Hi-sou ; — p. 221, etc. : le caractère 瓌, étant donné par le *K'ang hi tseu tien* comme l'équivalent de 瑰 *kouei*, doit se lire, je pense, *kouei* et non *kouai* (*koai* de M. Ch.) ; — pp. 12, 68, 272 : la lecture P'ing-lo paraît se justifier au moins autant que Fong-lo ; 馮 *fong* se lit souvent comme 憑 *p'ing*, mais non inversement ; dans les *Notes additionnelles*, p. 6 : 酌 se lit *tcho*, non *tcheou*, et est par suite homophone du *tcho* de la p. 13 ; — p. 25 : 繇 se prononce généralement *yeou*, tout comme 由 *yeou* pour lequel il s'emploie souvent.

Arabes l'accès de Ctésiphon ; la mort d'Yezdegerd (651-652) mit fin à la dynastie sassanide. Dans leur expansion vers l'orient, les Arabes allaient maintenant se rencontrer avec l'empire turc ; la Chine leur assura le succès en brisant en 657-659 le pouvoir des Tou-kiue occidentaux.

Au moment où se fonda en Chine la dynastie des T'ang (618), la puissance des Turcs était à l'apogée. Les Turcs septentrionaux conduisirent leurs armées par deux fois (624 et 626) jusqu'aux portes de Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou). En même temps les Turcs occidentaux, vainqueurs des Syr Tardouch, des Tölös au nord, s'étendaient à l'ouest jusqu'à Merv. Leurs kagans, Che-kouei kagan monté sur le trône en 611, son frère T'ong yabgou qui lui succéda au plus tard en 618, résidaient tantôt à l'Ektag, tantôt aux Mille sources dans la vallée de la rivière de Talas. En 630, Hiuan-tsang rencontra le kagan des Turcs occidentaux près de Tokmak.

Mais en cette même année 630, une victoire décisive des Chinois asservit les Turcs septentrionaux pour cinquante ans, et T'ong yabgou, le kagan des Turcs occidentaux, est assassiné. Désormais, les deux groupes des Turcs occidentaux ont le plus souvent des chefs distincts. La Chine profite de ces divisions, et en 640 conquiert le Kao-tch'ang (Yar-khoto), qui lui ouvre les routes de l'ouest. En 657-659, après une série de campagnes heureuses, elle s'annexe le territoire des Tou-kiue occidentaux. Elle voulut l'administrer directement et créa une organisation pour tous ces pays qui, de l'Ili au Tokharestan, avaient formé l'empire des successeurs d'Istämi. Mais partout alors des adversaires nouveaux et puissants se levaient contre elle : en 662, les tribus Tou-lou se révoltent avec l'appui des Tibétains, et les Chinois n'échappent qu'en abandonnant tous leurs approvisionnements.

Les Tibétains étaient devenus redoutables depuis qu'en 663 ils avaient vaincu les Tou-yu-houen du Koukou-nor. Les Chinois ayant voulu prendre le parti des vaincus furent battus par les Tibétains, qui en 670 leur enlevèrent les « quatre garnisons » du Turkestan. C'est en vain que les Chinois tentèrent à nouveau d'administrer les Turcs occidentaux en 685-686, qu'ils reprirent les « quatre garnisons » en 692. En 696 les Tibétains proposèrent la paix si on leur accordait la Kachgarie et le territoire des cinq tribus Nou-che-pi ; la Chine refusa, mais n'en réussit pas davantage à faire reconnaître son autorité.

Cependant les Turcs septentrionaux de l'Orkhon se relevaient de leur abaissement d'un demi-siècle, grâce à Koutlouk (682-691), puis à son frère Mo-tch'o (Kapagan kagan) qui monte sur le trône en 691 et soumet les Tou-kiue occidentaux en 699. Quand Mo-tch'o meurt en 716, les Chinois ont cependant réussi à pousser une fois de plus leurs armées jusqu'à Tokmak (714), et les dix tribus se sont soumises à l'empire (715).

Mais ce sont des luttes à renouveler sans cesse. En 717, un certain Sou-lou, des Kara Turgach, se proclame indépendant et attire les Arabes et les Tibétains. La Chine occupa une dernière fois le territoire propre des Turcs occidentaux en 738-739. Enfin, en 744, une coalition des Karlouk, des Ouïgours et des Basmal mit fin à l'empire des Turcs septentrionaux ; les Ouïgours s'établirent à Karabalgassoun dans la vallée de l'Orkhon, les Karlouk prirent à l'ouest l'ancien territoire des Tou-lou et des Nou-che-pi. La Chine essaya en vain de maintenir sa suprématie entre l'Oxus et l'Indus ; Tibétains et Arabes s'unissaient contre elle. Après deux campagnes où, en 747 et en 750, les armées chinoises arrivèrent jusqu'à la vallée de Gilgit dans le bassin du haut Indus, Kao Sien-tche, qui avait à lutter également contre les Arabes du côté de l'Issyk-koul, fut défait en 751 sur les bords de la rivière Talas ; la Chine est désormais chassée pour longtemps des régions d'occident.

Tel est le cadre des événements retracés par M. Ch. ; mais ce qu'aucune analyse ne saurait dire, c'est le grand nombre de solutions, d'identifications heureuses qu'il a proposées ou prouvées ; une excellente carte montre l'immense progrès que son mémoire fait faire à notre connaissance de la géographie chinoise de l'Asie centrale à l'époque des T'ang.

Les principales sources qu'a utilisées M. Ch. sont les deux *Histoires des T'ang*, et il a en outre réuni dans l'article du *T'oung pao* les indications fournies par les derniers chapitres du *Ts'ö fou yuan kouei*. Les recherches ultérieures ne fourniront sans doute pas en grande abondance des matériaux nouveaux. Toutefois il y aura profit, au point de vue de la chronologie

principalement, à dépouiller les chapitres du *T'ai p'ing houan yu ki* et du *T'ang houei yao* où il est question de l'Asie centrale.

Sur deux points principalement, il me semble qu'on pourra préciser les informations; je veux parler d'une part de l'organisation administrative établie par les Chinois de l'Oxus à l'Indus en 661, et d'autre part de la question du Ki-pin. M. Ch. n'a connu le détail de cette organisation de 661 que par le *Sin t'ang chou*. D'après le *Kieou t'ang chou kiao k'an ki* (k. 22, p. 39), la même liste géographique se retrouverait dans le *T'ai p'ing houan yu ki*; il n'en est rien, au moins dans l'édition de ce dernier ouvrage que j'ai eue entre les mains. Par contre, la liste du *Sin t'ang chou* est également donnée dans le *T'ang houei yao* (k. 73); bien qu'il n'y ait pas de variantes de grande importance, il sera utile de faire la collation, en y joignant les variantes du *Kieou t'ang chou* que M. Ch. a connues, mais qu'il n'a indiquées qu'incomplètement. Pour ce qui est des noms mêmes que les Chinois ont adoptés en 661 pour désigner les arrondissements d'occident et qui sont empruntés à l'ancienne géographie chinoise de l'Asie centrale, non seulement, comme le dit M. Ch., il ne faudrait pas leur accorder « une valeur exagérée », mais ils n'ont, à mon sens, de valeur d'aucune sorte. Du moins il paraît aisé de reconnaître l'origine de la plupart d'entre eux (pp. 68 ss.) : 弗敵 Fou-ti doit être né de 弗敵沙 Fou-ti-cha; 盤越 P'an-yue est nommé dans le *Leang chou* (k. 54, p. 7 r°); on trouve 伽倍 Kia-pei dans le *Pei che* (k. 97, p. 7 r°); 富樓 Fou-leou doit être abrégé de 富樓沙 Fou-leou-cha, 伏盧 Fou-lou de 伏盧尼 Fou-lou-ni (on voit que je m'écarte de l'explication proposée par M. Ch., p. 325), 諸色 No-sö de 諸色板羅 No-sö-po-lo; quant à 疊仗 Tie-tchang, je ne doute pas que ce soit une faute pour 疊伏 Tie-fou tiré de 疊伏羅 Tie-fou-lo. Toute la liste peut être reprise à ce point de vue.

Pour ce qui est du Ki-pin, M. Ch. au début de son mémoire l'identifiait au seul Kapiça; mais il a reconnu au cours de son travail qu'il ne fallait pas donner la même valeur au Ki-pin des Han et au Ki-pin des T'ang; le Ki-pin des Han est le Cachemire, le Ki-pin des T'ang est le Kapiça. Ceci est parfaitement juste, mais ce qui reste obscur, c'est à quelle époque on doit faire remonter l'application du nom de Ki-pin au Kapiça. La distinction que fait M. Ch. à la p. 130, et qui s'appuie sur le *Pei che*, ne me paraît pas justifiée. Le *Pei che* n'est pas seulement l'histoire des Souei, et il me paraît plus probable que son paragraphe sur le Ki-pin se rapporte au temps des Wei, alors que par Ki-pin on entendait encore le Cachemire. Le *Tsö fou yuan kouei* indique des ambassades du Ki-pin dans la première moitié du VIIe siècle; il semblerait donc en résulter que le nom, que rien ne prouve qui ait été usité sous les Souei, avait déjà pris dès le début des T'ang sa nouvelle valeur de Kapiça. Cependant il faut remarquer que Hiuan-tsang ignore encore cet emploi, et n'indique Ki-pin que comme une mauvaise transcription du nom du Cachemire. Le premier emploi sûr de Ki-pin au sens de Kapiça me paraît jusqu'à présent être fourni par un texte qui remonte vraisemblablement au 西域圖記 *Si yu t'ou ki* de Wang Ming-yuan, c'est-à-dire précisément à l'ouvrage qui en 661 a consacré dans l'Asie centrale les nouvelles applications fautives de l'ancienne nomenclature de la géographie chinoise. Le texte en question, qui porte sur le Tokharestan et les pays environnants, se trouve entre autres dans le *Sin t'ang chou* (k. 43 下, p. 16 v°) à la suite des itinéraires de Kia Tan [1]. Mais nous savons qu'il est antérieur à la fin du VIIIe siècle. En effet, le *T'ang houei yao* (k. 100, pp. 21-22) et le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 200, pp. 15-17) le donnent également, mais en disant que ce texte est celui que 王忠嗣 Wang Tchong-sseu cita en 747 à l'empereur qui s'informait de la situation relative des pays d'occident. Selon le *T'ang houei yao*, Wang Tchong-sseu dit citer le *Si yu t'ou*, mais d'après le *T'ai p'ing houan yu ki*, l'ouvrage sur lequel il s'appuyait est le *Si yu t'ou ki* [2]; on sait que tel était le titre de l'ouvrage aujourd'hui perdu de Wang

---

(1) Une partie de ce texte se trouve dans les *Notes additionnelles* de M. Ch., pp. 79-80.

(2) Cette demande de l'empereur à Wang Tchong-sseu est rappelée dans un passage du *Sin t'ang chou*, qu'a traduit M. Chavannes (*B. E. F. E.-O.*, III, 244); mais on voit qu'au lieu d'une « carte des pays d'occident », il faut entendre ici de façon plus précise le *Si yu t'ou ki*.

Ning-yuan (cf. Chavannes, *Documents*, p. 156, n. 3). Les ambassades du Ki-pin indiquées par le *Ts'ö fou yuan kouei* en 627-649 semblent toutefois empêcher d'admettre que c'est lors de la réorganisation de 659-661 que le nom de Ki-pin fut appliqué au Kapiça ; il y a là un problème qui ne semble pas insoluble, mais sur lequel je dois me borner pour le présent à appeler l'attention (1).

P. Pelliot

---

(1) P. 29 : Au lieu de Pi-ts'en, il faut probablement 繫剌 Pi-la (cf. *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 199, p. 9 v°; k. 200, p. 10). — P. 29 : Les Kiue-yue-che ne seraient-ils pas les 突越失 T'ou-yue-che, sur lesquels cf. *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 200, p. 3 r°? — P. 45, n. 1 : Ta-yun-sseu, « Temple du Grand nuage », est précisément le nom de temples manichéens établis en Chine en 768 et 771 (cf. Chavannes, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 67) ; s'agirait-il ici également d'un temple manichéen ? — P. 45, n. 4 : 畋沙 T'ien-cha me paraît une simple faute du texte pour 毗沙 P'i-cha. — P. 76, n., l. 23 : Le nom de Wou-hou se retrouve dans l'inscription funéraire de Wang Fang-yi par Tchang Yue (incorporée au 張燕公集 *Tchang yen kong tsi*, k. 15, p. 13 r°), et y semblerait plutôt un nom de peuple. — P. 89 : Le nom de Fou-lo-pou est peut-être fautif ; le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 198, p. 1) écrit seulement Fou-lo, et de même le *Souei chou* (k. 84, p. 8 r°) ; le mot *lo* est tombé dans le *Pei che* (k. 99, p. 9 r°) ; le texte du *Souei chou* est d'ailleurs cité par M. Ch. lui-même p. 251, mais le nom des Fou-lo a été omis par inadvertance dans la traduction. — P. 119, n. 2 : L'explication de *po-lo* par « peau de tigre » au Nan-tchao se trouve dans le *Sin t'ang chou* même ; quant à l'arbre *po-lo* de Yuan Tch'ang, il se pourrait que 波羅 *po-lo* fût pour 婆羅 *p'o-lo*, lui-même fautif pour 娑羅 *so-lo*, auquel cas il s'agirait du *çālmali* (cf. *supra*, p. 173, n. 1) ; pour ce qui est du *p'o-lo* d'or des textes sur le Fou-nan (*B. E. F. E.-O.*, III, 259 ; cf. Chavannes, *Notes additionnelles*, p. 23), il doit bien s'agir d'un poids, et sur *bhāra* comme nom de poids dans l'Insulinde, cf. Yule, *Hobson-Jobson*, *s. v.* Bahar ; Favre, *Dictionnaire malais-français*, t. II, pp. 181-182 ; Hirth, *Chinesische Studien*, I, 27. — P. 121, n. 2 : D'après le *T'ang houei yao* (k. 93, p. 23 r°), il ne s'agit que de la famille royale. — P. 124, l. 1 : Ce 得若 Tö-jo est le 德若 Tö-jo du *Heou han chou*, k. 118, p. 4 r°. — P. 128, n. 3 : Au lieu de 狀 *tchouang*, c'est en 仗 *tchang* qu'il faut corriger 伏 *fou*. — P. 132, n. 5, l. 6 : Au lieu de 世 *che*, lire 失 *che*. — P. 136 et *Notes additionnelles*, p. 35 : *Yue-no* ne peut à mon avis être considéré comme un nom de pays, et il faut traduire par « (du drap) *yue-no* et des nains ». Dans le texte du *Ts'ö fou yuan kouei*, 越諾之類 *yue no tche lei* ne peut pas, selon moi, se traduire par des « gens de Yue-no » ; *lei* porte sur l'ensemble des produits énumérés, et signifie « des objets comme... », le dernier produit énoncé étant du drap *yue-no*. Sur le *yue-no*, cf. *Man chou*, k. 10, p. 3 r° ; *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 185, p. 18 v° ; *Ling wai tai ta*, k. 3, pp. 2, 3 ; *Song che*, k. 489, p. 2 r° ; k. 490, pp. 7 v°, 8 r°. — P. 139, n° 2 : La leçon Chö-ti-hen se trouve effectivement dans le *T'ang houei yao*, k. 98, p. 16 r°. — P. 203 : L'équivalence de Tou-kiue-che et de Tou-k'i-che est confirmée par le *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 197, p. 9 r°. — P. 223 : L'information du *T'ang chou* sur Ye-ta, nom de famille du roi des Hephthalites se trouve déjà dans le *T'ong tien*, k. 193, p. 6 r°, qui l'emprunte au 梁典 *Leang tien* de 劉璠 Lieou Fan. — P. 281 : Dans son 唐兩京城坊考 *T'ang leang king tch'eng fang k'ao* (k. 5, p. 19 v° de l'éd. du 連筠簃叢書 *Lien yun yi ts'ong chou*), 徐松 Siu Song mentionne à Lo-yang, à peu près au centre de la partie de la ville située au sud du Lo, la « maison du Tou-kiue A-che-na Hou-chö-lo ». Hou-chö-lo avait reçu en 686 ce même titre de 繼往絕可汗 Ki-wang-tsiue K'o-han qu'avait eu avant lui A-che-na Pou-tchen (cf. *T'ang houei yao*, k. 94, p. 12 r°). — P. 314 : Yi-hing ne peut en réalité avoir joué aucun rôle dans cette affaire de 742, car il est mort en 727 ; cf. *supra*, p. 186.

Japon

Léon de Rosny. — *Cours pratique de langue japonaise. Première année. IV. Premières notions de langue écrite.* Paris, Leroux, 1904. 1 vol. in.-8°, pp. 195-256.

Ce petit livre semble le résultat d'une gageure pour faire tenir dans un nombre minimum de pages le plus grand nombre possible de choses superflues, de confusions, de fautes d'impression et d'erreurs.

Il est difficile d'en découvrir l'objet véritable. Le titre paraît indiquer qu'il s'agit de la langue écrite, c'est-à-dire de la langue des livres en tant que distincte de la langue de la conversation: et on sait en effet qu'elle en diffère et par sa morphologie et même par son vocabulaire. Mais de ces différences, nulle part M. de R. ne dit un mot. Il y a plus. Loin de les signaler, ils les traite comme si elles n'existaient pas. Les formes qu'il donne sont empruntées tantôt à la langue écrite et tantôt à la langue parlée. Les exemples cités à la p. 209, *watakushi wa sukimasu, watakushi wa sukimashita, watakushi wa sukimashō* (1), appartiennent à la pure langue parlée; il en faut dire autant de tous les adjectifs du glossaire final qui ont la terminaison *i* (*warui, yoi*, etc.). En revanche, les exercices des pp. 215, 217 et 220 sont rédigés dans le style littéraire, et, faut-il ajouter, les deux derniers dans un style d'une qualité douteuse. Ce n'est pas tout encore. Il y a des expressions qui n'appartiennent ni à l'une ni à l'autre des deux formes de la langue: telles sont la plupart de celles qui sont citées à la p. 213. Par exemple, on ne dira ou on n'écrira jamais *ichi kokken* 一黒犬, «un chien noir», mais *kuro-inu ippiki* 黒犬一匹, ou *ippiki no kuro-inu* 一匹の黒犬; on ne dira, on n'écrira jamais *jū-hattō* 十八刀, mais *jū-hachi-furi no katana* 十八振の刀 ou *jū-happon no katana* 十八本の刀. Enfin on s'aperçoit de temps en temps que M. de R. ne traite plus du japonais du tout, mais du chinois tel qu'il est lu par les Japonais. Les caractères 者 lu *wa*, 于 et 於 lus *ni*, 乎 lu *ka*, 方 lu *e*, 你 lu *anata* (ou plutôt *nanji*), etc. (p. 237), ne se lisent de cette manière que dans une composition en style chinois. Des phrases comme celles-ci: 書中有金玉 *shochū kingyoku ari* (p. 204), 女食肉 *onna niku wo kurau* (p. 213), 大人見黒舟 *daijin kokushū wo miru* (p. 213), sont aussi du pur chinois: et les Japonais ne peuvent les lire qu'en changeant mentalement l'ordre des caractères, ou pour mieux dire qu'en les traduisant (2). C'est la confusion des langues.

On pourrait alors se demander si M. de R., supposant connues des étudiants de première année non seulement la distinction de la langue parlée et de la langue écrite, mais encore ces langues elles-mêmes, et par surcroît la langue chinoise, n'a pas voulu simplement leur enseigner l'usage des caractères idéographiques et leur lecture en japonais. C'est cela, et ce n'est pas cela. Il y a bien tout un chapitre sur la nature de l'écriture idéographique, un autre sur la prononciation des noms propres, un autre encore sur les «permutations» phonétiques des mots chinois usités au Japon, et un certain nombre de textes en caractères avec transcription: mais il y a aussi des chapitres sur la poésie japonaise, sur «les livres les plus nécessaires pour l'étude de la langue japonaise parlée et écrite» (3) et sur la division du temps, qui n'ont rien à

---

(1) Dans ces citations et les suivantes, je rétablis la transcription adoptée dans ce *Bulletin*, au lieu de reproduire celle de M. de R. (v. *Bulletin*, t. III, n° 2, p. 345).

(2) *Onna niku wo kurau* s'écrirait en japonais 女肉を食ふ, et *Daijin kokushū wo miru* 大人黒舟を見る.

(3) Parmi ces livres «nécessaires», M. de R. ne trouve à citer, en dehors des siens, que le *Dictionnaire chinois-français* de Deguignes et la *Grammaire japonaise* de Donker Curtius.

faire avec un traité d'écriture. D'autre part les notions les plus essentielles ont été négligées. S'il en est une par laquelle doit débuter toute étude sur l'usage japonais des caractères, c'est assurément la distinction du *on* 音 et du *kun* 訓, c'est-à-dire de la lecture des caractères suivant leur prononciation sino-japonaise et de leur lecture en pur japonais. Or M. de R. ne formule nulle part cette distinction, sauf dans une note vague rejetée au bas de la p. 236. De considérations sur les phonétiques (pp. 205-207), d'où il semble résulter que le son des caractères, en japonais comme en chinois, est donné par leurs phonétiques, on passe sans transition à des exemples où 私 se prononce *watakushi* et 好 *suki* (p. 209). Dans le chapitre sur les noms propres (pp. 220-222), M. de R. explique la difficulté de lire ces noms par la nature des idéogrammes qui, indiquant simplement le sens, permettent plusieurs lectures : c'est ainsi, dit-il, que le nom d'une personne qui s'écrirait avec le caractère *cheval* pourrait se prononcer ou bien « M. Cheval », ou bien encore « M. Etalon, M. Jument, M. Coursier, M. Rosse, peut-être même M. Pégase » : mais, pour prendre l'exemple qu'il cite lui-même, si 文郎 peut se prononcer également *Bunrō* et *Fumio*, l'incertitude où l'on est tient tout simplement à ce qu'on ne sait pas s'il faut lire ces caractères suivant leur *on* ou suivant leur *kun*. Sans cette distinction capitale, la lecture japonaise des caractères paraît encore beaucoup plus compliquée et beaucoup plus arbitraire qu'elle ne l'est en réalité.

Les dimensions restreintes de l'ouvrage obligeaient naturellement l'auteur à ne citer qu'un petit nombre de caractères : aussi est-il regrettable qu'il en ait choisi autant de rares et d'inusités. Aucun de ceux par exemple qui sont cités sous la phonétique *ba* 馬 n'est d'un usage courant. Mais cela est de peu d'importance à côté des erreurs dont fourmille le livre. Elles sont si nombreuses que j'aurais renoncé à les relever ici, si ce traité n'était pas destiné à servir de manuel à des étudiants.

P. 207, l. 12. Le *on* du caractère 打 est *da* et non *ta* ; c'est du reste aussi quelquefois *tei*. — P. 209. Les caractères 人等, lorsqu'ils ne sont pas accompagnés de *furigana* (1), se lisent régulièrement *hitora* et non *hitotachi* (人達). — P. 211. Au lieu de 壺 lire 壹. La plupart des caractères donnés dans cette liste sont du reste parfaitement inusités, loin qu'ils soient « d'un usage obligatoire au Japon ». 壹, 貳, 參, 拾 et 万 sont seuls d'un emploi courant ; 伍 se rencontre aussi exceptionnellement, les autres jamais. — P. 213. La plupart des exemples donnés dans cette page, dont j'ai déjà cité quelques-uns, sont fautifs. De plus les clefs 彡 et 豸 sont inusitées comme caractères. — P. 215. Les kana de 故 *yue* sont ユヱ et non ユヘ. — P. 219, l. 1. Au lieu de 歴 lire 暦. L. 2. *Kwarinsen* 火輪船 est inusité aujourd'hui : on dit toujours *kisen* 汽船. Tout ce membre de phrase, depuis *jōkisha* jusqu'à *hatsumei yori*, pour devenir compréhensible, doit être transporté en tête, et *hatsumei yori* doit être remplacé par *hatsumei arishi yori* ou *hatsumei* [*arishi*] *irai*. L. 3. *Moshi* s'écrit régulièrement 若シ et non pas seulement 若, et *yoku* s'écrit 能ク et non pas seulement 能 : de même il est correct d'écrire *kaishitaran* 解シタラン, et non 解タラン. L. 4. *Mono* 者 est au moins superflu. — P. 223, l. 10. Ce n'est pas seulement « dans l'idiome de Tōkyō » que la lettre *l* n'existe pas, mais dans la langue japonaise en général. — P. 224. 恭賀新禧 se lira ou bien *uyauyashiku shinki wo gasu* ou *shinki wo kyō gasu*, mais non pas *shinki wo uyauyashiku gasu*. — P. 225. Au lieu de *kari-kono* lire *kariho no*. Ce poème est du reste fort inexactement traduit. Le sens littéral est : « A cause du délabrement de la couverture de ma hutte en chaumes coupés dans les rizières à l'automne, mes manches sont trempées de rosée ». — P. 227. *Tsuki wo funde* ne signifie pas « en vous dandinant au clair de lune », mais « en marchant dans la lumière de la lune » (m. à m. « en foulant la lune »).

---

(1) Kana qu'on ajoute parfois à la droite des caractères difficiles à lire, ou pour lesquels l'auteur propose une lecture exceptionnelle ou inusitée.

P. 233. *Shô-in* 上院 et *Ka-in* 下院 s'emploient aussi peu au Japon pour désigner la Chambre des Pairs et la Chambre des Députés que Chambre haute et Chambre basse ne s'emploient chez nous : on dit *Kizoku-in* 貴族院 et *Shûgi-in* 衆議院. *Shokikwan* 書記官 veut dire « secrétaire », qu'il s'agisse d'un employé de ministère, d'administration publique ou d'un attaché de légation. — P. 234. *Daigennin* 代言人 est une expression hors d'usage : « avocat » se dit *bengoshi* 辯護士. Les caractères 訟廷 se lisent *shôtei*, et non pas *shoki*. Au lieu de 代訴人, qui se prononcerait *daisonin* et non pas *daishônin*, lire 代書人 *daishonin*, expression du reste peu usitée aujourd'hui. 熬病 est une faute pour 熱病 *netsubyô*, « fièvre ». *Yôjô* 養生 signifie « hygiène », mais non pas « santé ». 油繒 est une faute pour 油繪 *abura-e*, « peinture à l'huile ». 音藥 est une faute pour 音樂 *ongaku*, « musique ». 唱哥 est une faute pour 唱歌 *shôka*, « chant ». — P. 235. 石版 se prononce *sekiban*, et non pas *ishiban*. Les caractères 捺印 se lisent *nachiin* et non pas *na-in* : l'expression est de plus inusitée. 保險, « assurance », se prononce *hoken* et non *hôken*. 出拔, avec la lecture *seru*, est inusité.

P. 237. Plusieurs caractères de cette page, déjà signalés, n'ont la lecture que leur donne M. de R. que dans les textes chinois. De même encore 亦 transcrit régulièrement *mata*, et non pas *mo*, que les textes japonais représentent toujours avec un kana, も ; et 如 transcrit régulièrement *gotoshi*, tandis que pour *moshi* on emploie 若. — P. 238. 誰 est une faute pour 誰 *tare*, *dare*. 雜 est une faute pour 孰 *izure*, du reste beaucoup moins usité que 何. 沈 est une faute pour 況 *iwañya*. — P. 239. 等 se lit régulièrement *ra* ou *tô*, mais exceptionnellement *tachi*. Au lieu de *toi* 達, lire *tôi*. *Yamato* s'écrit 倭 ou 大和, mais non pas 和 tout seul. — P. 240. Au lieu de *tuyau* (*chô*), 両 lire *ryô* : ce caractère signifie « tous les deux », et non pas « double ».

P. 241. 老人 se lit *rôjin*, et non pas *toshiyori* (年寄). — P. 242. 只弟 est une faute pour 兄弟 *kyôdai*, « frères ». *Musuko* s'écrit 息子 et non pas 男 (*otoko*). *Taishi*, « prince héritier », s'écrit 太子, et non pas 大子. — P. 243. 敵 est une faute pour 敵 *teki*, « ennemi ». *Nuno* 布 ne signifie pas « laine », mais « étoffe de chanvre ou de lin » ; « laine » se dit *keori* 毛織. *Nedoko*, « lit », s'écrit 寝床, mais 寝臺 se prononce *nedai*. 杌 est une faute pour 机 *tsukue*, « table ». — P. 244. 新 est une faute pour 薪 *takigi*, « bois à brûler ». *Hayatsukegi* 早付木, « allumette », n'est plus guère employé : on dit *machi*. — P. 245. 帆 est une faute pour 帆 *ho*, « voile ». 船室 se lit *senshitsu*, et non pas *fune no heya*. — P. 246. 卵 est une faute pour 卵 *tamago*, « œuf ». Au lieu de 莽 lire 芥子 *karashi*, « moutarde ». — P. 247. Au lieu de *man* 碗, « tasse », lire *wan*. Au lieu de *kasi* (*kashi*) 菓子, « gâteau », lire *kwashi*. 髮結師 se lira *kamiyui-shi*, et non pas *kamiyui*. 漁夫 se lit *gyofu*, et non pas *tsuri-shi*. *Karíudo* s'écrit 獵人, et non pas 獵師. 音樂師 se lit *ongaku-shi*, mais non pas *hayashi-kata* (雜子方), qui signifie « musicien dans un orchestre ». 俳優 se lit *haiyû*, et non pas *yakusha*. 舞踏師, peu usité, se lit *butô-shi*, et non pas *odori-ko*. 彫刻師 se lit *chôkoku-shi*, et non pas *hansuri-nin* (版摺人), et signifie « graveur », et non pas « imprimeur ». Au lieu de *yubin* 郵便, lire *yûbin*. — P. 248. 盜賊 se lit *tôzoku*, et non pas *musubito* (盜人). Au lieu de *bôyu* (*bau-yu*) 坊主, lire *bôzu*, « prêtre » (expression un peu méprisante). 重量 se lit *jûryô* et non pas *mekata* (目方). 尺度 se lit *shakudo*, et non pas *monosashi* (物尺). 正午 se lit *shôgo* et non pas *mahiru* (眞晝). — P. 249. 山羊, « chèvre », se lit usuellement à la japonaise *yagi*, et non *sañyô*. — P. 250. Le caractère usuel pour *take*, « champignon », est 茸. Le caractère 桑 seul se lit *kuwa*, et non pas *kuwa no ki* (桑の木). Au lieu de 全鋼石 lire 金剛石 *kongôseki*, « diamant ».

P. 251, l. 14. « Pour indiquer l'ordre successif des mois, on fait précéder ce dernier mot [*getsu* ou *gwatsu* 月] des noms de nombre....., et on ajoute au nom de ces nombres la particule 箇 *ga*. » C'est le contraire même de la vérité. La particule *ka* (et non *ga*) sert à indiquer le *nombre* des mois, et non leur numéro d'ordre. *Nikagetsu* 二箇月 ne signifie pas « deuxième mois », mais « deux mois » ; et le « deuxième mois » se dit simplement *nigwatsu*

二月. De plus il est parfaitement inexact de dire que cette méthode de désignation des mois soit propre au « système indigène » de calendrier, en tant que distinct du « système européen » adopté aujourd'hui Elle a survécu au changement de calendrier, avec la différence naturellement que *gwatsu* veut dire aujourd'hui « mois » et non plus « lunaison », et que les « mois » d'aujourd'hui ne coïncident plus avec les « lunes » de même numéro du vieux calendrier. — P. 252, l. 3. Il est faux que le mot *hi*, « jour », « se rencontre rarement ailleurs que dans le style des livres et de la poésie » : c'est un mot d'un usage courant dans la conversation.

P. 256, l. 20. Au lieu de 方, lire 万 *man*, *ban*, « dix mille ». — Toute cette théorie de la permutation des consonnes initiales dans les mots empruntés au chinois est du reste passablement erronée. *M*, dit M. de R., devient *b* : ainsi 梅, « prune », *mei* en chinois, donne *bai* en japonais. Mais 明, « brillant », *ming* en chinois, devient en japonais *mei* ou *myô*. *W*, dit encore M. de R., devient *m* ou *b* : ainsi 万, *wan* en chinois, donne *ban* ou *man*. Mais 碗, « tasse », et 灣, « baie », tous les deux *wan* en chinois, se prononcent également *wan* en sino-japonais ; et 王, « roi », *wang* en chinois, devient *ô* (*wau*). Etc...

Cl. E. Maitre

Notes bibliographiques

— Le tome II de la *Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient* vient de paraître. Il a pour titre : *Précis de grammaire pâlie, accompagné d'un choix de textes gradués*, par Victor Henry, professeur de sanscrit et grammaire comparée des langues indo-européennes à l'Université de Paris. — Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, éditeur, 1904, XXVI-190 pages. Cet ouvrage forme le complément nécessaire des *Eléments de sanscrit classique* du même auteur, qu'il suppose du reste connus, ce qui a permis de simplifier beaucoup la grammaire. Pour la traduction des exercices, l'étudiant a à sa disposition un double lexique : l'un pâli-sanskrit, l'autre sanskrit-français. Enfin on trouve à la fin du manuel les principaux alphabets employés pour écrire le pâli : « pâli carré », birman, singhalais, cambodgien, siamois. Il est permis d'espérer que ce livre contribuera à développer en Indochine l'étude du pâli, si délaissée ici, tandis qu'elle est poursuivie avec succès en Birmanie et au Siam.

— La *Revue indo-chinoise* a inauguré une nouvelle phase sous la direction de M. Alfred Raquez. Elle paraît deux fois par mois et publie les articles les plus variés sur l'Indochine et les pays voisins : histoire, géographie, ethnographie, folk-lore, etc. (F.-H. Schneider, éditeur.)

— M. Ch. Duroiselle vient de publier un petit manuel de birman sous le titre de : *How to speak Burmese in a month.* Rangoon, Myles Standish and Ce, 1 roupie.

— *East and West*, mai 1904. — M. R. Garnett signale dans la 3e partie des *Oxyrhynchus Papyri* publiés par l'Egypt Exploration Fund, 1903, une farce ayant pour sujet la délivrance d'une jeune Grecque captive sur la côte de l'Océan Indien. Une des curiosités de cette pièce est que le roi du pays et les autres indigènes parlent un jargon inintelligible, où M. Grierson a cru retrouver quelques mots de sanskrit ou de prâkrit.

— Le *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. XLVI, fasc. 2-3, contient plusieurs articles qui méritent d'être signalés. P. 97 ss., M. Brandes montre, à l'aide du livre de M. Dumoutier, *Les Symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*, sous quelle forme se retrouvent dans l'art de l'Extrême-Orient différents ornements de l'art indien (makara, triçûla, cakra, mudrâs). — P. 118 ss., M. Adriani étudie les contes qui ont cours chez les Toradjas de Célèbes sur Tengo, le compère de l'Espiègle javanais, Djaka Bodo. (Cf. Hazeu, dans : *Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi*, p. 27.) — P. 128-132 et 241-243. M. Van Ronkel étudie l'étymologie des mots malais *djodo*, « couple » ;

et *vagai*, « sorte ». Le premier vient du tamoul *çoḍu*, telugu *joḍu*, eux-mêmes dérivés du prâkrit *juḍ*, « réunir » (conservé dans les koças), d'où l'hindoustani *joṛnā*, « réunir », *joṛā*, « couple ». Quant à *bagai*, il ne dérive pas du skr. *bhāga*, mais du tamoul *vagai*, « catégorie, « sorte ». — P. 132 ss., M. Hazeu analyse le drame javanais *Angruna-Angruni* ou *Ngrunā-Ngruni* : c'est une version, empruntée au *Mahābhārata*, de l'histoire de Kadrū et de Vinatā.

— Dans le *Tijdschrift voor het Binnenlandsch-Bestuur*, vol. XXV, fasc. 1, le Dr Groneman résout une « question de parasol ». Quand le résident hollandais rend une visite officielle au sultan de Jogjakarta, le parasol, insigne de sa dignité, doit-il être ouvert ou fermé ? Le Dr Groneman démontre qu'il doit être ouvert.

— Les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1903, pp. 369-378, reproduisent une communication de M. Adhémard Leclère relative à la charte de fondation du couvent buddhique de Praḥ Srëi Ratanatray à Sambok (résidence de Kratié), par le roi Sori-yopor, en 1601. Il est regrettable que M. Leclère se soit borné à une analyse de cet acte, au lieu d'en donner le texte. Le principal intérêt du document consiste dans l'énumération des présents que le roi du Cambodge envoyait tous les trois ans aux « rois de l'Eau et du Feu » et dans la description de la cérémonie qui accompagnait la remise de ces objets. Il semble que ces présents aient eu pour objet de rémunérer les services rendus par les deux patao Jarai, soit comme gardiens de la frontière, soit comme dispensateurs de la pluie et du beau temps. Ils étaient les chefs reconnus des tribus Jarai, Radé et Pnong ; ils occupaient le Srok Ayonapar [1] et habitaient le sommet du mont Udam Prakat.

— Dans les *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome IV, fasc. 4, deux articles de M. P. d'Enjoy : le *Repas chinois* (pp. 474-483) et le *Droit successoral en Annam* (pp. 498-504).

— *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1903, no 3, pp. 421-497. — Mémoire du Dr Henry Girard sur *Les tribus sauvages du Haut-Tonkin, Mans et Méos*, d'après des mensurations anthropométriques.

— Les actes du Congrès de Hambourg ont paru sous le titre de : *Verhandlungen des* XIII. *internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg, September 1902*. Leiden, Brill, 1904, XIII-479 pp. On sait que, conformément à une résolution votée par le Congrès, ce volume ne contient qu'un résumé des communications faites et des discussions dont elles ont été suivies. Le Comité d'organisation du Congrès d'Alger annonce son intention de proposer le retour à l'ancien système de publication intégrale. Nous espérons que les promoteurs de ce projet soumettront en même temps au Congrès des mesures efficaces pour assurer la publication des actes dans un délai assez court ; faute de quoi, on fera bien de s'en tenir au système actuel. Le Congrès de Hambourg, tenu en 1902, a publié son unique volume en 1904. Que sera-ce quand on aura à imprimer cinq ou six volumes ?

— Le XVIe volume (année 1902) de l'*Orientalische Bibliographie*, que dirige avec tant de compétence et de soin le professeur Lucien Scherman, s'est récemment complété par un troisième fascicule. On sait assez les inappréciables services que rend aux travailleurs cette excellente publication, et il n'est pas un orientaliste qui ne bénéficie du pénible travail que s'impose M. Scherman pour tenir à jour cette masse toujours croissante d'informations. Dans la préface du nouveau volume, M. S. a bien voulu témoigner des utiles renseignements qu'il a trouvés dans les notices bibliographiques de notre Bulletin, qu'il ne craint pas de proposer « comme

---

(1) Nous trouvons dans les notes de M. Odend'hal l'explication de ce nom. Le pays des Sadètes est situé dans les vallées de l'Ayoun et du Song Ba ; ce dernier fleuve est appelé Apaḥ par les Moï. Ayonapar = Ayoun-Apaḥ.

un modèle, dont l'imitation de la part d'autres revues spéciales serait saluée avec plaisir ». C'est une grande satisfaction pour nous que d'avoir pu contribuer en quelque mesure à faciliter le tâche si méritoire du savant bibliographe.

— M. Michel Revon a commencé, dans la *Revue de l'histoire des religions*, la publication d'une étude sur *Le Shinntoïsme*. Le premier article (nº de janvier-février 1904) est précédé d'une *Note de la rédaction*, qui n'en est pas le moindre ornement.

— Un nouveau dictionnaire pâli est en préparation sous la direction de M. Rhys Davids. Depuis que l'excellent dictionnaire de Childers a été publié, un grand nombre de nouveaux textes ont enrichi la lexicographie pâlie ; il est temps que ces matériaux soient mis sous une forme commode à la disposition des travailleurs : l'ouvrage annoncé y pourvoira. Le nom des collaborateurs garantit la bonne exécution de ce travail ; ce sont : MM. Windisch, Pischel, Geiger, Ed. Hardy, Rouse, Mrs. Bode, MM. Lanman, Sten Konow, et Dines Andersen.

— Le *Muséon*, vol. IV, nº 4, p. 35 ss. et vol. V, nº 1, p. 5 ss. contient un nouveau texte buddhique rapporté par M. C. Bendall de son voyage au Népâl et publié par lui. Ce texte, intitulé *Subhāṣitasaṃgraha* est une collection d'extraits d'ouvrages buddhiques ; il se divise en deux parties, l'une scolastique, l'autre tantrique. L'auteur et l'époque de cet ouvrage sont inconnus, et les compilations tant chinoises que tibétaines ne le mentionnent pas.

— Dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, 7ᵉ série, 2ᵉ partie, p. 290 ss., M. Juynboll compare quelques fables du *Tantri Kamandaka*, version en prose du *Tantri* kawi, avec les mêmes récits tels qu'ils se trouvent dans le *Pañcatantra* et le *Hitopadeça* (la tortue et les deux oies, le héron et l'écrevisse, les vanneaux et la mer, les trois poissons). Il résulte de cette comparaison que le texte javanais n'est pas une simple traduction, mais une version assez libre de l'original indien. Il serait désirable que M. J. voulût bien prendre la peine de traduire les textes qu'il cite.

CHRONIQUE

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. Henri Dufour, chargé par l'Académie des Inscriptions d'une mission ayant pour objet l'étude du Bayon d'Angkor Thom, y est arrivé le 20 mars, accompagné de M. Ch. Carpeaux qui lui avait été adjoint par l'Ecole française pour les travaux de moulage et de photographie. Après un séjour de deux mois environ, M. Carpeaux, dont la santé s'altérait, demanda un congé de convalescence qui lui fut immédiatement accordé. Malheureusement une violente attaque de dysenterie, qui se déclara à la veille de son embarquement, eut raison en quelques jours de sa robuste constitution et l'enleva le 28 juin à l'affection de ses nombreux amis. Nous rappelons plus loin les services rendus par lui à l'Ecole.

— M. H. Parmentier a quitté Hanoi le 30 juin, se rendant en mission à Java et en France.

— M. P. Pelliot est parti le 9 juillet, se rendant en mission en France.

— M. Cl.-E. Maitre est rentré à Hanoi le 13 juillet, venant du Japon.

— L'Académie des Inscriptions (séance du 14 mai) a décerné à M. A. Cabaton une récompense de 500 fr. sur le prix Bordin pour ses *Nouvelles recherches sur les Chams*, qui forment le vol. II des *Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient*.

— Dans sa séance du 21 mai, l'Académie a fait choix d'un candidat à présenter au Gouverneur général de l'Indochine pour les fonctions de Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient en remplacement de M. L. Finot, qui sort de charge le 31 décembre 1904. M. Finot ayant décliné le renouvellement de son mandat, l'Académie a décidé de présenter M. A. Foucher, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de l'Université, maître de conférences à l'Ecole des Hautes Etudes. M. Foucher, qui a déjà exercé par intérim la direction de l'Ecole, est actuellement notre représentant en France.

— Dans la même séance, l'Académie a décerné la médaille de la Société des Architectes français à M. H. Parmentier, architecte, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

— Nos correspondants, les commandants Bonifacy et Lunet de Lajonquière ont fait chacun une conférence à la section de Hanoi de la Société de géographie commerciale, les 14 mars et 9 mai 1904 : le premier a parlé des groupes ethniques de la Rivière Claire et le second des monuments du Cambodge. La conférence de M. Bonifacy a été publiée dans les nos du 30 juin et du 15 juillet 1904 de la *Revue indo-chinoise*, et celle de M. de Lajonquière dans le no du 15 juin de la même revue.

Bibliothèque. — Mgr Excoffier, vicaire apostolique de Yunnan, nous a envoyé un album colorié contenant des types des diverses races de la province.

— Les ouvrages suivants nous ont été adressés en don par leurs auteurs : Général de Beylié, *L'Habitation byzantine*, Grenoble et Paris, 1902-1903 ; Ed. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, Pétersbourg, 1903 ; Id., *Notes additionnelles sur les Tou-kiue occidentaux* (tirage à part d'un article du *T'oung-pao*) ; G. Dumoutier, *Rituel funéraire des Annamites*, Hanoi, 1904 ; Dr Groneman, *De Wajang orang Prègiwâ in den kraton te Jogjåkartå*, Semarang, 1899 ; Id., *De Lakon Prègiwâ*, Jogjakarta, 1900-1901 ; Victor Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904 ; Id., *Les Littératures de l'Inde*, Paris, 1904 ; Jivanji Jamshedji Modi, *Pahlavi translations*, Part III, Jâmâshi ; A. Vissière, *Recueil de textes chinois*, 5e livraison.

— Nous avons reçu de M. Henri Hubert, maître de conférences à l'École des Hautes Etudes, le *Manuel d'histoire des religions* de P. D. Chantepie de la Saussaye, traduit de l'allemand en français sous la direction de MM. H. Hubert et Isidore Lévy, Paris, 1904.

— M. Ch. Lemière, rédacteur en Chef de l'*Echo de Chine*, nous a fait don de la collection complète de l'*Echo de Chine* hebdomadaire.

Musée. — M. Fourès, résident supérieur au Tonkin, a bien voulu faire don à notre musée de trois objets de provenance birmane : un sabre à poignée et à fourreau d'argent, un poignard à manche d'ivoire et à fourreau d'argent, enfin une bague d'or ornée d'un grenat.

— M. le général de Beylié a fait exécuter une série de moulages sur les estampages des bas-reliefs du Bayon provenant de la mission de MM. Dufour et Carpeaux et a offert à l'École une collection de ces moulages.

* * *

Annam. — Le début de l'année 1903 a marqué la fin des fouilles de Mĩ-sơn, qui ont exigé ainsi près d'un an de travail pour être menées à bonne fin. Il a été occupé en outre par les fouilles de Chánh-lộ (Quang-ngai), qui en revanche ont demandé moins de temps qu'on ne pouvait le prévoir.

Le *Bulletin* a déjà donné quelques renseignements au sujet des fouilles de Mĩ-sơn et a mentionné en particulier l'intéressante découverte de bijoux chams anciens : nous n'y reviendrons pas. Nous donnerons seulement dans ses grandes lignes le résultat de ces importants travaux.

Le cirque de Mĩ-sơn enfermait 8 temples, présentant 67 bâtiments ou plus, répartis en trois vastes groupes et en trois autres de moindre importance ; ils s'élevaient au fond d'une vallée au plan très confus, divisée aujourd'hui par le cours torrentueux d'un ruisseau qui s'est déplacé depuis l'occupation des Chams, ravageant les constructions qu'il déchaussait parfois jusqu'à plusieurs mètres au dessous des fondations. Des édifices entiers ont ainsi disparu et leur existence n'est révélée que par les vides créés par le cours du ruisseau dans le plan général des constructions.

Ces monuments paraissent s'échelonner du Ve siècle çaka au XIIe et présentent ainsi un abrégé de l'histoire architecturale du Champa depuis l'époque de sa plus grande perfection jusqu'au temps d'une décadence déjà fort avancée. De nombreuses inscriptions trouvées au cours des fouilles ont porté à 27 le nombre des pierres inscrites fournies par ce groupe de ruines. Il eût été plus grand encore si bon nombre d'inscriptions n'avaient été buchées ou brisées. On a retrouvé 700 morceaux de ces dernières. Mais malgré l'ampleur de ce chiffre, il ne semble pas qu'il y ait lieu d'espérer de jamais pouvoir reconstituer les stèles disparues. Un certain nombre de statues, dont quelques-unes en parfait état et d'une réelle valeur d'art, apportent une contribution intéressante à l'histoire de la statuaire et du costume chams. Signalons seulement parmi les plus intéressantes : deux belles figures de Gaṇeça assis et debout, un Skanda d'un type spécial et d'une exécution parfaite, enfin les bas-reliefs d'un piédestal fort ancien, qui ne le cèdent guère, pour le charme des poses et le fini de l'exécution, aux merveilles de la sculpture javanaise. Mais un prochain article exposera ces résultats en détail. Nous n'insisterons donc pas davantage.

Les fouilles de Chánh-lộ ont révélé les dispositions d'un sanctuaire immense, de basse époque. Ces dispositions n'ont d'ailleurs, il faut le dire, rien de bien spécial. Tout au plus convient-il d'y signaler l'emploi probable de constructions octogonales, dont nous n'avions jusqu'à cette heure au Champa qu'un seul exemple, qui paraît de date voisine, le temple de Bang-An : témoignage probable d'une recherche d'originalité dans les formes générales qui caractérise toutes les décadences. Le plan est celui d'un temple à sanctuaire principal enfermé dans une cour relevée au-dessus des environs, et accompagné de divers édifices, tours annexes ou bâtiments de service. Nous retrouvons, par leurs fondations, ces petits sanctuaires adossés aux murs et sans orientation régulière, que les fouilles de Đồng-dương et de Mĩ-sơn ont révélés

pour la première fois. Cette enceinte paraît s'être ouverte sur les dispositions extérieures par une tour d'entrée dont il ne reste que les soubassements et un perron monumental. La cour antérieure, enclose de murs, était occupée en grande partie par une salle à trois nefs, de dimensions énormes, et qui présentait la particularité que seules les piles des extrémités, et sans doute les pignons qui fermaient la salle, étaient en brique. Tout le reste de l'édifice n'était qu'une vaste composition de charpentes portées par des colonnes de bois qui n'ont laissé aucune trace.

Une nouvelle tour précédée d'un perron aussi imposant formait l'entrée générale. Elle paraît avoir eu des piédroits inscrits, dont un seul fragment, de petites dimensions, a été retrouvé.

La divinité du lieu était un énorme liṅga. Quelques tympans et linteaux, deux grandes figures de Çiva et d'Umā, diverses autres sculptures curieuses ont été trouvées sur ce point, soit avant les fouilles, soit au cours de celles-ci. Toutes ces pièces ne présentent pas une grande valeur d'art, mais apporteront des documents intéressants pour l'étude des derniers temps de l'art cham avant sa décadence complète.

*
* *

Cambodge. — Le roi du Cambodge est mort le 24 avril 1904 à 5 heures du soir.

Prăḥ Norôdaṃ (Narottama) — Norodom, dans l'usage européen — était né en 1834 du roi Ang Duong et de la mnāng Pên. Il reçut à sa naissance le nom personnel de Čralĕng (1) et le nom officiel de Răčăvodei (Rājāvatī). Il eut plusieurs frères, dont les plus connus sont : Sī Sŏvăt (Sī Suvata), né en 1840 de la mnāng Pou, et Votthā (Vatthā), né l'année suivante de la mnāng Khăṃ. C'est le premier qui est aujourd'hui roi du Cambodge.

En 1848, le prince Răčăvodei fut envoyé à Bangkok, où le rejoignirent plus tard ses deux frères. En 1856, l'aîné reçut le titre d'obbarăč (uparāja) et le cadet celui de Praḥ Kêo Fa ; l'obbarăč revint au Cambodge pour y prendre part au gouvernement. A la mort d'Ang Duong, il fut désigné pour lui succéder (novembre 1859). Le mandarin siamois envoyé pour donner l'investiture au nouveau roi ramena avec lui le prince Votthā : celui-ci ne tarda pas à se révolter contre son frère, que les succès des rebelles contraignirent à se réfugier à Battambang (1861), d'où il se rendit en 1862 à Bangkok pour demander le secours du Siam. Cette requête fut agréée : Norodom revint à Udong sous la protection des armes siamoises, et l'insurrection fut étouffée.

En 1863, le roi de Siam réclama le Prăḥ Kêo Fa, dont Norodom se défiait : il fut conduit contre son gré à Bangkok. Cette même année, l'amiral de la Grandière conclut avec le roi du Cambodge un traité de protectorat qui fut ratifié en mars 1864. Le 3 juin 1864, Norodom fut couronné roi en présence d'un délégué français et d'un délégué siamois. En 1865, le Prăḥ Kêo Fa obtint la permission de quitter Bangkok et de s'établir à Saigon.

Les premières années du règne de Norodom furent troublées par plusieurs révoltes suscitées par des aventuriers qui se prétendaient membres de la famille royale. Le premier fut A-Svăr, ancien esclave qui se donnait comme le prince Ang Phim, fils de l'ancien obbarăč Ang Em ; il agita les provinces du S.-O. avec la complicité des autorités annamites, qui finirent néanmoins, à la suite de réclamations énergiques, par l'arrêter et le livrer au gouvernement de la Cochinchine : sa carrière de prétendant avait duré deux ans (1864-1866).

Le second, plus redoutable, se nommait Pô-Kŏmbŏr et se disait petit-fils du roi Ang Chan ; c'était en réalité, paraît-il, un Kuoy Dĕk de la province de Kompong Svay. En juin 1866, il

(1) Suivant Janneau (*Manuel*, p. 18), c'est le nom d'un poisson qu'on appelle aux diverses phases de sa croissance, *čralĕñ*, *treī khmuoč* et *treī praluñ* : le premier nom a été banni de l'usage pendant le règne de Norodom.

s'échappa de Saigon où il était interné et souleva les provinces de Tayninh et de Ba-Phnom. En mars 1867, l'amiral gouverneur envoya le prince Práḥ Kèo Fa à Ba-Phnom pour rétablir l'ordre ; cette mission eut un plein succès et le chef rebelle battu se retira au Laos. Peu après il revint, attiré par de fallacieuses promesses des habitants de Kompong Svay, fut pris et mis à mort (novembre 1867). Cette même année, le Cambodge était débarrassé du voisinage gênant du royaume d'Annam par l'annexion à la Cochinchine des provinces de Vinh-long, Chaudoc et Hatien ; mais il était d'autre part amoindri par le néfaste traité qui livrait au Siam les provinces d'Angkor et de Battambang.

En 1868, le prince Práḥ Kèo Fa rentra définitivement au Cambodge. Le 28 mai 1870, il fut élevé à la dignité d'obbarăč.

En juillet 1872, le roi fit un voyage à Hongkong, Macao, Canton et Manille sur la corvette française *Bourayne*. Cette croisière paraît avoir fait époque dans le monde de la cour : car elle a fait l'objet deux poèmes au moins : l'un du premier ministre (akkàmahàsenâ), l'autre du plus renommé des poètes contemporains, l'okñà Santhor Vohàr.

En mai 1876, le prince Si Votthà s'échappa de Bangkok et envahit la province de Kompong Svay. L'accueil favorable qu'il trouva dans la population était la conséquence des abus de l'administration royale : le gouvernement de la Cochinchine saisit cette occasion pour décider le roi à promulguer toute une série de réformes. Grâce à la coopération des troupes françaises, l'insurrection fut étouffée ; Votthà fit par la suite quelques incursions dont aucune n'eut de sérieuses conséquences. Une insurrection plus grave, causée par une politique maladroite, éclata en 1885 contre le protectorat français et ne fut complètement réprimée qu'après deux ans d'opérations assez pénibles. Le reste du règne de Norodom s'écoula dans une tranquillité complète. Nous avons rappelé plus haut les principaux faits de la vie de son successeur, l'ancien obbarăč : c'est un prince qui jouit de l'estime générale et qui a conquis une légitime popularité chez ses sujets par sa loyauté, sa douceur, sa courtoisie et les services qu'il a rendus au pays. Son règne s'annonce sous les meilleurs auspices.

* * *

Laos. — Le roi de Luang Prabang, Phra Chao Sakharine, chao Lan-sang Hom-khao, est mort le 25 mars dernier à l'âge de 62 ans, d'une attaque d'apoplexie. Après le sac de Luang Prabang par Deo-van-Tri, en 1887, et la fuite à Bangkok du vieux roi Ong Kam, celui-ci fut en fait déposé par le roi de Siam qui confia l'administration du mœuong à son fils Sakharine. A la mort d'Ong Kam (1895), Chao Sakharine lui succéda sur le trône et reçut la couronne des mains de M. Vacle, commandant supérieur du Haut-Laos (1896). C'était un esprit sage et pondéré dont le rôle a été constamment bienfaisant. Au cours de sa visite à Hanoï, pendant l'Exposition, il témoigna le désir d'établir une imprimerie à Luang Prabang, et M. F.-H. Schneider se chargea de faire exécuter pendant son séjour en France les caractères typographiques nécessaires à l'impression de textes laotiens. Les études indochinoises recueilleront un grand avantage de cette création due à l'esprit éclairé du feu roi (1). Le *Senam* du royaume a proclamé roi le prince Sisavong, son fils, qui se trouvait récemment encore à Hanoi et qui est rentré aussitôt à Luang Prabang.

— D'après les renseignements recueillis par M. Aymonier (*Cambodge*, II, p. 173), il y aurait à Attopeu, au fond de la rivière, une stèle inscrite qu'on apercevrait aux basses eaux : « Le Mœuong actuel est au confluent du Sé Kong et de son principal affluent (2), tandis que le chef-lieu précédent, abandonné il y a une quarantaine d'années et appelé Mœung Kao « l'ancien »,

(1) Nous venons de recevoir un autre spécimen de caractères laotiens gravés par l'abbé Guesdon, l'ingénieux créateur de la typographie khmère.

(2) Le Sé Kamane.

ou Mœuong Suk « ville du bonheur » est à une quinzaine de lieues (1) plus haut, également sur la rive droite du Sé Kong (2), non loin de l'endroit où cette rivière reçoit les eaux du Nam Noy.... D'après les indigènes, le Mœuong Sok, ou Suk, fut délaissé parce que le Chau y était traditionnellement tenu d'offrir, trois fois par an, de l'alcool et un taureau en rut à une stèle ancienne, gros pilier carré qui était dressé sur l'autre rive en face du village. Aujourd'hui encore tout mandarin pénétrant dans la province en descendant le Sé Kong doit, sous peine de naufrage, faire à cette stèle des offrandes de porcs, canards, poulets. La rive gauche est escarpée, rongée par le courant, et la stèle a glissé au fond de la rivière, où on ne peut plus l'apercevoir qu'aux eaux tout à fait basses. Par suite, nous n'avons pu, à notre grand regret, la faire estamper ou même nous assurer de son existence. »

M. Baudenne, faisant fonctions de commissaire du Gouvernement à Attopeu, a bien voulu, sur notre demande, faire rechercher cette stèle. Il résulte de sa réponse qu'après de longues et minutieuses recherches, la stèle est demeurée introuvable ; que les piroguiers ne font plus d'offrandes à cet endroit et que la population a perdu tout souvenir de cette coutume. On peut donc considérer comme probable que la stèle d'Attopeu n'a jamais existé que dans la légende locale.

*
* *

Siam. — Jusqu'ici le Siam ne possédait pas de société savante. Cette lacune va être heureusement comblée par la fondation de la *Siam Society*, placée sous le patronage du prince héritier de Siam et du prince Damrong Rajanubhab. La nouvelle société se propose de former une bibliothèque et un musée ethnologique et de publier un journal semestriel ; elle admet des articles en anglais, allemand, français et siamois. La souscription annuelle est de 20 ticaux et la souscription à vie de 240 ticaux. Le bureau pour la première année (1904) comprend MM. W. R. D. Beckett, président ; G. E. Gerini, Frank H. Giles, E. Reytter, vice-présidents ; O. Frankfurter, secrétaire ; W. H. Mundie, secrétaire-adjoint ; A. Cecil Carter, trésorier. Parmi les membres du Conseil, nous relevons le nom de notre aimable et savant compatriote, le R. P. Schmitt. La France est également représentée parmi les membres honoraires ou correspondants par MM. Finot, Lorgeou, Pavie, Vey. Nous ne doutons pas que la Siam Society n'exerce la plus heureuse influence sur le progrès des études indochinoises et nous lui souhaitons cordialement une brillante et féconde carrière.

*
* *

Birmanie. — M. Edouard Huber, à la suite de la mission dont il avait été chargé en Birmanie, a adressé au Directeur de l'Ecole française le rapport suivant :

Rangoon, le 20 novembre 1903.

Monsieur le Directeur, — A la fin de mon séjour en Birmanie, j'ai l'honneur de vous adresser le présent rapport sur les études que j'y ai poursuivies pendant les cinq derniers mois.

J'ai divisé mon séjour entre Rangoon et Mandalay, en faisant entre temps des visites à Pégou (Bago ou Haṃsavatī), à Pagan et à Prome, qui est le Çrīkṣetra de Hiuan-tsang et le

(1) A 15 kilomètres.

(2) Il est sur le Sé Kamane, un peu en amont du confluent de cette rivière et du Sé Sou.

Tharekhettarā des Birmans. Me conformant à vos instructions je me suis occupé en première ligne de l'histoire et de la géographie historique. Pour ce faire je pouvais m'adresser à deux sources principales :

I. *L'épigraphie pégouane*. Les Pégouans (Môns ou Talaings), avant que les Birmans et les Siamois se développassent à leurs dépens, régnaient de Tenasserim à Prome, soit qu'il se soit constitué un empire môn compact, soit qu'il y ait eu, et c'est l'idée que je me forme d'après les données chinoises, une série de principautés de cette race ayant leurs capitales à Prome, Thaton, Martaban, Maulmain, Mergui, Tavoy et Tenasserim. — Des nombreuses inscriptions que les Pégouans ont laissées sur cette vaste étendue, aucune n'est encore déchiffrée, malgré le grand intérêt qu'elles présenteraient, non seulement pour l'histoire de cette race, mais aussi sans doute pour l'élucidation de bien des problèmes touchant à l'histoire du Cambodge. L'étude même de la langue pégouane est fort peu avancée ; on en est réduit à l'ouvrage de Haswell, publié il y a plus de quarante ans, et qui consiste en une grammaire sommaire et un petit vocabulaire ; il a été republié en 1900 et quelque peu augmenté par le Rév. Stevens, qui prépare un dictionnaire de la même langue telle qu'elle est parlée actuellement. En raison de cette rareté de travaux préparatoires pour l'étude de la langue et à cause du temps restreint qui était à ma disposition, je n'aurais pas pu m'attaquer à l'épigraphie pégouane avec l'espoir d'un résultat immédiat.

II. *Les chroniques et l'épigraphie birmanes*. La principale des chroniques birmanes est le *Mahāyāzāwin* (Mahārājāvaṃsa). Des moines le composèrent à Ava vers 1830, sous le règne de Phagyī-do, en se servant non seulement des archives royales, mais aussi des inscriptions birmanes à leur portée. Comme aucune de ces dernières ne remonte au-delà du onzième siècle, on ne trouve guère dans le Mahāyāzāwin, pour le temps antérieur à cette époque, que des légendes. L'édition qui a été imprimée sous le règne de Mindun-Ming, en deux volumes, est rare ; le premier volume a été récemment réimprimé à Mandalay. La *History of Burma* de Phayre est un abrégé de ce Yāzāwin ; les données épigraphiques permettent de le corriger et de le compléter sur plusieurs points. La seconde en importance des chroniques birmanes est le *Pagan Yāzāwin* ; c'est l'histoire de la dynastie de Pagan, à laquelle mit fin l'invasion chinoise sous Kubilaï khan ; il n'est pas encore imprimé et je l'ai fait copier à la Bernard Free Library. Deux autres chroniques sont traduites du pégouan ; ce sont le *Mon Yāzāwin* et le *Yāzādyiyit Ayé-do pun*. Le premier ne tient pas ce que son titre promet. Au lieu de s'occuper de l'histoire pégouane, il raconte des légendes sur les principales pagodes du delta ; le second est « l'histoire des guerres de Rājādhirājā », roi pégouan qui régnait de 1385 à 1423. Enfin il convient de mentionner les *Thamaing* ou monographies historiques des pagodes ; chaque sanctuaire tant soit peu célèbre a son Thamaing.

Les témoignages de l'épigraphie et de l'archéologie birmanes commencent avec le règne du roi Anorat'a (Anuruddha) de la dynastie de Pagan, au commencement du onzième siècle. On n'estime pas à moins de neuf cents les édifices religieux du XIe au XIVe siècle dont les ruines se voient encore à Pagan. En 1785, le roi Bodo Phaya composa dans l'enceinte de la pagode d'Arrakan, entre Mandalay et Amarapūra, une sorte de musée épigraphique, où l'on a transporté la plupart des inscriptions birmanes connues alors, au nombre de cinq cents environ. Plus tard le roi Mindun-Ming fit faire de chacune d'elles une copie sur pierre. Elles ont été transcrites en caractères modernes et éditées à la Government Press de Rangoon, sous le titre *Inscriptions of Bodaw-Phaya*. Les éditeurs, des Birmans, n'ont pas satisfait à toutes les exigences de la science ; la paléographie n'y trouve pas son compte, et il n'y a ni préface, ni ordre chronologique, ni notes, ni index. Mais avec toutes ses imperfections, ce travail est néanmoins le répertoire le plus précieux pour l'histoire birmane. Une autre série d'inscriptions ont été traduites en anglais (le texte n'est pas publié) sous le titre de *Inscriptions of Pagan, Ava and Pinya*. A côté de documents d'un réel intérêt, on en trouve là aussi qui datent du règne de Thibaw et de ses prédécesseurs immédiats. On connaît l'inscription birmane de Gayā qui date de 1304 et qui a été reproduite dans le tome XX des *Asiatic Researches* ; depuis, plusieurs traduc-

tions en ont été données. M. Taw Sein Ko a édité et traduit les inscriptions que le roi talaing Dhammaceti a érigées en 1476 pour commémorer la consécration du *Simā* de Kalyāṇī près de Pegu. Ces inscriptions se réduisent en réalité à une, mais qui est bilingue, en talaing et en pāli ; c'est le texte pāli que son éditeur nous a donné, se contentant d'ailleurs de le transcrire en caractères modernes. Les pierres sur lesquelles l'original est gravé gisent encore aujourd'hui par terre, brisées et sans abri.

Grâce à l'obligeance de M. Ross, Résident de Pagan, qui a fait l'accueil le plus gracieux à votre envoyé, j'ai obtenu toutes les facilités pour visiter les restes de la « cité de Mien », dont parle Marco Polo. Entre autres j'y ai relevé l'inscription de Rājakumāra (fin du onzième siècle) en quatre langues : birman, talaing, pāli et une langue inconnue. L'écriture de cette dernière ne répond à aucun des alphabets de l'Inde ou de l'Indochine étudiés jusqu'à présent. Comme pourtant à cette époque il y avait de constantes relations entre la Birmanie et le royaume thaï du Yunnan et comme les mots de l'inscription semblent appartenir à une langue monosyllabique, je hasarde la conjecture que nous avons peut-être là un premier spécimen de la langue et de l'écriture du Nan-tchao. Je vous signale aussi les nombreux bas-reliefs de l'Ananda (XIe siècle), et du Chvé-Zigon Phaya (XIIe siècle), représentant, les premiers, des scènes de la vie du Buddha, et les seconds, des scènes des Jātakas.

On a constitué à Pagan un petit musée, contenant quelques inscriptions, des fragments de sculpture et des tablettes en terre cuite, portant inscrite sous un Buddha assis la formule du Triçaraṇam en sanscrit. Au musée de Rangoon l'histoire naturelle n'a presque pas laissé de place à l'archéologie. Il y a quatre pierres inscrites en birman et en talaing, autant de pierres funéraires d'Arméniens, et des bas-reliefs provenant de Pégou et représentant presque tous la scène du Dharmacakrapravartanam. Il est question, d'ailleurs, de transformer en musée l'ancien palais de Thibaw à Mandalay, et à cet effet on vient de donner congé à l'Upper Burma Club et à la chapelle de la garnison qui s'étaient installés, l'un dans la salle d'audience et l'autre dans la chapelle de la reine. Malheureusement les autres parties du palais sont déjà bien malades.

La plus importante collection de manuscrits birmans et pālis se trouve dans la Bernard Free Library à Rangoon. La littérature buddhique surtout y est richement représentée et il n'y a guère d'ouvrage pāli qui ne s'y trouve, le plus souvent en plusieurs exemplaires. Pas de catalogue, si ce n'est une liste manuscrite en birman. A cette occasion je ne puis oublier de mentionner l'aide précieuse que dans mes recherches sur la littérature existant en Birmanie j'ai reçue de M. Duroiselle, alors professeur de birman au St John's College. Pendant tout mon séjour à Rangoon, il m'a permis de profiter de ses informations abondantes et sûres sur la littérature buddhique et historique, tant en birman qu'en pāli, et il a bien voulu me charger de vous dire qu'il se tient à la disposion de l'Ecole pour les travaux futurs qu'elle pourra entreprendre sur ce domaine.

Une belle bibliothèque de manuscrits se trouve aussi dans la possession du Kin-wun Mingyī, ancien ministre de Thibaw ; et en général, chaque monastère tient à honneur de posséder une collection plus ou moins complète du canon. Mentionnons à ce propos le Tripiṭaka monumental qui existe à Mandalay, dans l'enceinte du Kutho-do Phaya, la pagode du « Mérite Royal », gravé sur 729 pierres, abritées dans autant de petites pagodes. C'est là l'œuvre pieuse du roi Mindun-ming qui, après avoir fait réviser le texte par les phungyīs les plus savants et après en avoir ainsi assuré la conservation, ajouta à ses nombreux titres celui qu'il aimait le plus : Convocateur du cinquième concile ; il se plaçait du coup à côté des rois fameux Azātathat, Kālāthoka, Thiridhammāthoka et des monarques de Laṅkā.

Parmi les nombreuses maisons d'édition indigènes, le premier rang appartient à la Hanthawadi Press, qui a entrepris une belle édition du canon pāli ; le Vinaya et l'Abhidhamma sont déjà complets et on va publier également les Aṭṭhakathās. Pour ce qui est du Tripiṭaka talaing, un phungyi môn m'a affirmé qu'à Maulmain on peut le faire copier en entier, excepté quelques parties du Sutta qui sont perdues et qu'une copie complète reviendrait à peu près à mille roupies. Il n'est pas douteux qu'au Siam, où il y a des colonies importantes de Talaings ayant conservé leur langue, il serait également possible de faire des recherches fructueuses.

Le buddhisme birman ne semble pas avoir souffert de l'annexion finale du pays par l'Angleterre. Tout récemment les Birmans ont obtenu la reconnaissance d'un nouveau Thāthanābaing ; la charge était restée vacante depuis la mort du dernier titulaire, survenue peu après la chûte de Thibaw. Le Lieutenant-gouverneur vient de lui donner l'investiture dans un durbar solennel à Mandalay, ne tenant pas compte d'une lettre de protestation que lui avaient adressée les missionnaires baptistes américains. La juridiction du nouveau Thāthanābaing ne s'étend, pour commencer, que sur les robes jaunes de la Haute Birmanie ; mais il est à prévoir qu'avant peu le bas pays relèvera aussi de lui. Le prochain but que les Birmans envisagent maintenant est de faire revivre le Conseil du Sudhamma qui à la cour des anciens rois birmans correspondait à peu près à la Congrégation de l'Index.

Des sociétés buddhiques qui poursuivent la propagande du Dhamma, la mieux organisée est le Buddhasāsanasamāgama, créé il y a deux ans ; cette société doit beaucoup à Mr. et Mrs. Hla Oung de Rangoon, chez qui l'étudiant étranger du buddhisme est sûr de trouver un accueil, dont je me souviens pour ma part avec gratitude. A leur libéralité sont dûs aussi la fondation et l'entretien de deux écoles modèles, une pour les garçons et une pour les filles, et où des phungyis sont chargés de l'instruction religieuse.

Vous avez déjà reçu le premier numéro de *Buddhism*, le périodique que publie le Buddhasāsanasamāgama. Sa rédaction est assurée par le Révérend Ananda Metteya, un bhikkhu qui portait en Ecosse le nom de Mac Gregor avant d'avoir reçu à Rangoon l'upasampadā. Il y a en Birmanie quatre ou cinq bhikkhus européens, et un Allemand, en attendant son ordination, fait son noviciat dans un monastère.

Mais la Birmanie n'est pas toute aux Birmans ou aux buddhistes. Au point de vue ethnographique, comme au point de vue religieux, Rangoon est une véritable Babel, où d'innombrables Indiens coudoient des Juifs arabes et persans et des Arméniens. Aux époques d'une pūjā hindoue, les musulmans tuent un bœuf sur le passage d'une procession, et lors d'une fête musulmane, les Hindous s'arrangent pour égorger un porc à l'entrée de la mosquée ; d'où des rixes sanglantes que cette année encore la troupe a dû sévèrement réprimer.

Parmi les groupements musulmans, celui des musulmans chinois de Mandalay offre un intérêt spécial. Ils ont leur mosquée, dont l'imām, auquel j'ai rendu visite, est un parent du prince Hassan, le fils du Sultan de Ta-li. Dans sa demeure ornée du portrait d'Abdul Hamid, l'imām m'a raconté le pèlerinage qu'il a fait à la Mecque et ses voyages, en qualité de marchand de rubis, dans la Mer du Sud.

Les Chinois sont d'ailleurs bien loin de n'être représentés en Birmanie que par les musulmans du Yunnan. Surtout dans le delta, il y a de fort nombreuses et prospères colonies de Foukienois et de Cantonais. C'est là que j'ai vu K'ang Yeou-wei qui, arrivant de Darjiling, est venu à Rangoon en juillet dernier. Dans une conférence où il les avait réunis, il a réussi à décider ses compatriotes à fonder pour leurs enfants une école chinoise où le dialecte mandarin serait enseigné, et une souscription parmi les assistants a donné immédiatement un lakh de roupies. K'ang Yeou-wei partait ensuite pour la péninsule malaise, où il allait continuer son rôle d'apôtre d'une union plus intime des Chinois des différentes provinces ; c'est là l'idée qui semble lui tenir actuellement le plus au cœur. Avant son départ, K'ang Yeou-wei a contribué par un article de fond au premier numéro du premier journal chinois paru à Rangoon, le 緬華日報 *Mien-hoa je-pao*.

Parmi les Chinois du Fou-kien, il en est un qui est connu dans le monde savant. C'est M. Taw Sein Ko, pour qui on a rétabli le poste de Government Archæologist, supprimé depuis la mort de Forchhammer. Un autre Chinois du Fou-kien, aujourd'hui à la tête d'un nom pāli, le Rév. Mahā Sandimā (Candimā), a eu en ces dernières années une bien étrange fortune. Ordonné bonze en Chine, il est venu il y a quelque dix ans en Birmanie ; le produit d'une collecte lui permit de faire un pèlerinage aux lieux saints du buddhisme et, nouvel Hiuan-tsang, il a rapporté de son voyage un « Guide to the sacred sites of the Buddhistic Holy Land » ou, pour lui donner un titre moins profane, une *Bodhyādimaggakathā* en birman. Il doit, m'a-t-il

dit, entreprendre prochainement un nouveau voyage, mais en Europe cette fois et aux frais du roi de Siam. J'ai vu arriver également un bonze du monastère de Kou-chan à Fou-tcheou, où l'on m'avait montré jadis comme manuscrits *fan* des manuscrits birmans. Tout récemment aussi passait un bonze annamite, arrivé par le Cambodge et le Siam, et gagnant à lentes étapes le Paradis occidental. Il est intéressant de voir que dans des pays où la doctrine est aussi peu vivante qu'en Chine et en Annam, quelque chose subsiste encore de cette foi profonde qui du IVe au XIIe siècle poussa vers Gayā, au mépris du désert, des neiges ou de la mer, les Fa-hien et les Yi-tsing.

Ce bref rapport, Monsieur le Directeur, n'a aucune prétention à exposer en détail des résultats. Le temps m'était trop mesuré, et la nécessité de me familiariser avec la langue compliquait trop ma tâche pour que j'aie pu faire beaucoup plus que de réunir des matériaux pour les travaux futurs. J'insiste du moins sur l'œuvre immense qu'il y a à accomplir en Birmanie au point de vue historique et archéologique ; cette œuvre, le Gouvernement anglais jusqu'à présent l'a à peine entreprise.

Ed. Huber

— L'installation du nouveau *thāthanābaing* dans ses fonctions de chef suprême de l'Eglise buddhique en Haute-Birmanie a eu lieu le 13 novembre 1903 à Mandalay, dans un durbar tenu par Sir Hugh Barnes, lieutenant-gouverneur de Birmanie. Après un discours d'un tact parfait, définissant avec netteté la position de l'Etat à l'égard du clergé buddhique, le lieutenant-gouverneur a remis au thāthanābaing un *sanad* (arrêté) reconnaissant officiellement son autorité pour tout ce qui concerne la discipline et l'administration des couvents. Cette mesure, qui fait honneur à l'esprit libéral et éclairé du Gouvernement de l'Inde, paraît avoir fait la plus heureuse impression sur la population indigène. Il est probable que dans peu de temps la compétence du thāthanābaing sera étendue à la Basse-Birmanie.

Le nouveau thāthanābaing est âgé de 58 ans. Il porte en religion le nom de U Visuddha, et dans l'usage celui de Taunggwin Sayadaw, formé du nom d'un groupe de monastères dont il était le chef (Taunggwin Mingyi) et du titre de « précepteur royal » (sayadaw) qui est porté communément par tous les chefs de monastères. Il est renommé pour sa profonde connaissance du Vinaya, et c'est sans doute ce qui l'a désigné au choix des moines assemblés à Mandalay.

— Nous empruntons ces détails au *Buddhism* de Rangoon. Cette revue est arrivée à son troisième fascicule, et si ses progrès sont encore entravés par certaines difficultés dont le Rév. Bhikkhu Ānanda Metteya fait confidence à ses lecteurs avec une aimable simplicité, il y a tout lieu d'espérer que le dévouement de ce digne religieux sera récompensé par un succès croissant. On trouve beaucoup de choses intéressantes dans les articles déjà publiés, et si la revue joint, comme elle y paraît disposée, à la partie religieuse proprement dite des travaux sur l'histoire et l'archéologie birmanes, elle pourra rendre de grands services et mériter des sympathies de plus en plus étendues.

— Il faut lui savoir gré notamment d'avoir signalé l'état lamentable des célèbres stèles de Kalyāni, qui sont, paraît-il, brisées et abandonnées sans abri aux injures du temps et des passants, de telle sorte que le précieux document qu'elles conservent est en voie de disparaître. Considérant l'existence d'un Service archéologique en Birmanie et la dépense insignifiante qu'il y aurait lieu de faire pour mettre ce monument à l'abri, on ne peut qu'être péniblement impressionné par cette information. Nous espérons que les autorités voudront bien y pourvoir.

— Le Sangha birman vient de s'accroître d'un nouveau membre européen, M. C. Roberts, venu récemment de Singapore à Rangoon. M. Roberts accompagnait le Rév. Ānanda Metteya dans sa récente tournée jusqu'à Sagaing : c'est là qu'il fut reçu Samanera par le Vén. Rajindra

Thera d'Icchaseyya Kyaung, sous le nom de Dīpālaṃkāra. M. Roberts a été amené au buddhisme par la lecture du *Light of Asia* et de Schopenhauer. (*Rangoon Gazette.*)

JAPON

— Nous ne nous proposons pas en général dans notre *Chronique* de tenir les lecteurs du *Bulletin* au courant des événements politiques dont l'Extrême-Orient est le théâtre, mais seulement de relever les principaux faits qui peuvent nous éclairer sur les mœurs et les caractéristiques, sur l'attitude vis-à-vis de la civilisation européenne, sur les progrès intellectuels, sur l'activité littéraire et artistique, en un mot sur la mentalité des peuples de l'Asie orientale. Toutefois la guerre russo-japonaise est un événement d'une importance si capitale, et dont l'influence sera si considérable sur l'état d'esprit et sur la situation morale non moins que sur le *status* politique de l'Extrême-Orient, qu'il nous paraît indispensable de sortir pour cette fois des limites habituelles de notre *Chronique* et d'exposer avec quelque détail les origines historiques et les causes de tout ordre de ce gigantesque conflit. Pour la première fois dans l'histoire universelle, une puissance européenne de premier ordre et une puissance asiatique dont les progrès matériels depuis quarante ans ont été prodigieux, mais dont toute la civilisation intellectuelle et morale reste encore profondément apparentée à celle du monde mongolique, se mesurent à armes à peu près égales et dans des conditions qui laissent douteuse l'issue de la lutte. En cas de victoire de la Russie, les conséquences de la guerre, pour considérables qu'elles pourraient être, seraient encore à peu près uniquement d'ordre politique et resteraient limitées aux pays directement engagés. Mais un triomphe définitif du Japon ne manquerait pas d'avoir dans tout l'Extrême-Orient — et par ce terme il faut entendre l'Asie orientale jusqu'au Golfe Persique et jusqu'à l'extrémité de la péninsule indochinoise — un retentissement profond et durable, dont il est impossible de mesurer d'avance l'étendue. Ce n'est pas seulement la carte de la Mandchourie, de la Corée et de la Sibérie maritime qui serait à refaire : nous assisterions à la naissance d'un Extrême-Orient nouveau.

En 1858, le lieutenant général Nicolas Mouraviev avait obtenu de la Chine qu'elle reconnût comme territoire russe toute la rive gauche du fleuve Amour depuis l'Argoun jusqu'à l'embouchure (traité d'Aigoun, 16 mai 1858) : les territoires sur la rive droite entre l'Oussouri et la mer étaient en même temps déclarés propriété commune des deux pays. Deux ans plus tard, le général Ignatiev, pour prix de ses bons offices auprès de l'Angleterre et de la France, obtint la cession sans réserve de ces territoires (convention de Péking, 2 novembre 1860). Ainsi en deux ans la Russie avait acquis sans coup férir la totalité de la province maritime de la Mandchourie — aujourd'hui appelée Primorsk, — avec un développement de côtes de près de 1.000 kilomètres. Dès l'année suivante, elle entreprenait la construction d'un grand port de guerre et de commerce, auquel était donné le nom orgueilleux de Vladivostok, « Dominateur de l'Orient ». En 1891, le gouvernement russe décida de relier par un chemin de fer Saint-Pétersbourg et Moscou à l'Océan Pacifique. Mais il apparut bientôt que le port de Vladivostok, fermé par les glaces la moitié de l'année, n'était pas un terminus idéal pour ce chemin de fer, et dès ce moment la Russie jeta les yeux sur la Mandchourie méridionale. Or il se trouvait qu'une autre puissance, nouvellement née au monde, était sur le point de s'en emparer.

Le Japon venait en effet d'imposer à la Chine vaincue la cession de la péninsule du Leao-tong 遼東, avec le port magnifique de Liu-chouen-k'eou 旅順口 (Port-Arthur) et la baie de Ta-lien-wan 大連灣, où s'élève aujourd'hui Dalny (traité de Shimonoseki, 17 avril 1895). La Russie intervint aussitôt et, de concert avec la France et l'Allemagne (note du 23 avril), invita le Japon à renoncer à ses conquêtes continentales et à rétrocéder à la Chine le Leao-tong. Le gouvernement japonais comprit que toute résistance était impossible. Une déclaration impériale du 13 mai annonça que le Japon acceptait les conseils « amicaux » des trois

puissances, et la convention de Péking (8 novembre) sanctionna la rétrocession de la péninsule. Le Japon ne put même pas obtenir de la Chine l'engagement de ne jamais aliéner à une autre puissance les territoires qu'il évacuait. Ce fut le premier acte du conflit mandchourien.

Après avoir ainsi écarté le Japon du Leao-tong, la Russie s'y installa. Elle avait conquis de nouveaux titres à la reconnaissance du gouvernement chinois en lui procurant l'argent dont il avait impérieusement besoin à la fin de la guerre, autant pour remplir ses coffres vides que pour faire face à l'indemnité exigée par le Japon. Le 24 juin 1895, un syndicat financier franco-russe s'était constitué, sous les auspices de la Russie, pour prêter à la Chine 400 millions. La Russie transforma ce syndicat provisoire en institution permanente : telle fut l'origine de la *Banque russo-chinoise*. Organisée définitivement par un ukase du 10 décembre 1895, elle devait être désormais le principal agent de la politique impérialiste de la Russie en Extrême-Orient.

Une convention conclue le 27 août 1896 entre la *Banque russo-chinoise* et la Chine autorisait la construction d'un chemin de fer mandchourien relié aux lignes russes de la Transbaïkalie et de l'Oussouri. Un ukase de juillet 1897 sanctionna le création de la nouvelle *Compagnie de l'Est-Chinois*. La ligne mandchourienne était théoriquement destinée à relier sur territoire chinois les tronçons central et oriental de la grande voie sibérienne : en réalité, le but bien arrêté de la Russie était de la prolonger jusqu'aux eaux libres du golfe du Leao-tong. La Chine traversait alors de mauvais jours et commençait à payer de lambeaux de son territoire le concours que les puissances européennes lui avaient prêté. Par la prise de possession de Kiao-tcheou 膠州, le 14 novembre 1895, l'Allemagne avait donné l'exemple. La Russie ne tarda pas à le suivre. En décembre 1897, elle fut autorisée à se servir de Port-Arthur comme port d'hivernage de sa flotte de guerre. Quelques mois après (15 mars 1898), elle obtint la cession à bail, pour une période de vingt-cinq ans, de Port-Arthur, de Ta-lien-wan et des territoires avoisinants, et le droit de prolonger la voie ferrée jusqu'à Port-Arthur (1). L'Angleterre, qui avait d'abord paru vouloir protester contre cette cession, préféra prendre sa part du gâteau, et par un arrangement en date du 28 avril 1899, reconnut que les territoires au Nord de la Grande Muraille appartenaient à la sphère d'influence de la Russie (2). A partir de mars 1898, la Russie dépensa des efforts prodigieux à construire le Transmandchourien, à fortifier Port-Arthur et à édifier Dalny, qui fut déclaré port ouvert en août 1899, et dont M. de Witte rêvait de faire la métropole commerciale de l'Extrême-Orient.

Pendant ce temps le Japon, absorbé par l'exécution de son vaste programme *post-bellum* de réorganisation militaire et d'extension navale, se recueillait. Lors de l'occupation de Port-Arthur par la Russie, il s'était borné à faciliter à l'Angleterre l'occupation aux mêmes termes de Wei-hai-wei 威海衛 (3), sur la côte du Chan-tong, juste en face de Port-Arthur, encourageant

---

(1) Les limites du territoire pris à bail par la Russie sont toujours restées un peu obscures. On sait qu'elles furent fixées dans un arrangement supplémentaire conclu à Péking le 7 mai 1898, mais dont le texte officiel n'a jamais été publié. Cependant, si du texte partiellement apocryphe qui a été publié par le *North China Mail* (v. Cordier, *Hist. des relat. de la Chine avec les puiss. occident.*, t. III, pp. 364-366) on rapproche les indications données par les cartes russes, on voit que ces limites doivent être placées très au Nord de l'isthme de Kin-tcheou 金州. L'ensemble du territoire porte le nom de province de Kouan-tong 關東. Les cartes russes englobent également dans la concession les îles Eliott (Li-tch'ang-chan-lie-tao 裏長山列島).

(2) La convention ne concerne néanmoins que les entreprises de construction de chemins de fer.

(3) Aux termes du traité de Shimonoseki, le Japon devait occuper Wei-hai-wei jusqu'au paiement intégral de l'indemnité de guerre imposée à la Chine. Il avait donné son adhésion préalable à la convention anglo-chinoise du 2 avril 1898 relative à la cession à bail de Wei-hai-wei à l'Angleterre. Les Japonais évacuèrent définitivement Wei-hai-wei le 24 mai, et les Anglais s'y installèrent le lendemain.

ainsi une rivalité dont il était destiné à recueillir les fruits. Mais il ne restait pas inactif en Corée, où il cherchait à regagner la situation prépondérante que l'assassinat de la reine de Corée (8 octobre 1895) lui avait fait perdre. Déjà le mémorandum Komura-Waeber (14 mai 1896) et le protocole Lobanov-Yamagata, conclu la même année (9 juin 1896), avaient reconnu l'égalité de ses droits avec ceux de la Russie. Par le protocole Nishi-Rosen (25 avril 1898), la Russie s'engagea à « ne point entraver le développement des relations commerciales et industrielles entre le Japon et la Corée ». Le 19 juin 1898, la Corée accorda au Japon le droit de construire éventuellement des chemins de fer à travers toute l'étendue de son territoire. Deux ans plus tard, en septembre 1900, une compagnie se formait au Japon pour la construction du chemin de fer de Seoul à Fu-san 釜山. La Russie paraissait alors se désintéresser de la Corée, bien qu'au printemps de 1900 elle eût fait une tentative infructueuse pour acquérir une concession à Ma-sam-pho 馬山浦.

Lorsqu'éclata la révolte des Boxeurs (juillet 1900), la Russie se hâta d'occuper militairement la totalité de la Mandchourie, y compris le port ouvert de Nieou-tchouang 牛莊. C'est alors que commence cette période pendant laquelle la politique russe paraît présenter une incohérence parfaite, où des reculs imprévus succèdent à des audaces extraordinaires, où les ambitieux fonctionnaires placés à l'avant-garde se chargent de donner sans cesse des démentis aux protestations pacifiques venues de Saint-Pétersbourg [1]. A peine Saint-Pétersbourg avait-il fait connaître aux puissances (25 août 1900) son intention d'évacuer les trois provinces dès que l'ordre aurait été rétabli et d'y respecter les intérêts et les droits des autres nations, qu'un arrangement conclu à Port-Arthur (11 novembre) entre le général tartare de Moukden 奉天 et un délégué de l'amiral Alexeiev autorisait la présence d'un résident politique russe à Moukden et l'occupation militaire de la Mandchourie. A peine la Russie avait-elle donné l'assurance à l'Angleterre (6 février 1901) que cet arrangement était purement temporaire et ne contredisait en rien les engagements pris antérieurement vis-à-vis des tierces puissances, que le ministre russe à Péking cherchait à négocier un traité qui, moyennant le retour à la Chine de l'administration civile de la Mandchourie, aurait reconnu à la Russie le droit d'y maintenir ses troupes et lui aurait accordé des privilèges miniers exclusifs, non seulement en Mandchourie, mais encore en Mongolie et dans le Turkestan. Cette fois les Etats-Unis (note du 19 février), l'Angleterre et le Japon protestèrent à Péking et à Saint-Pétersbourg ; le gouvernement chinois, encouragé par les vice-rois progressistes, tint bon, et une circulaire russe du 3 avril déclara les négociations abandonnées. Elles furent du reste reprises quelques mois après, et le 30 août, le comte Lamsdorf dut de nouveau rassurer l'ambassadeur des Etats-Unis sur les intentions pacifiques de son gouvernement. A la vérité, on apprit bientôt que les prétentions de la Russie étaient devenues extrêment modérées, et vers le milieu de janvier 1902 on annonça même qu'elle avait proposé l'évacuation de la Mandchourie en trois périodes consécutives de trois mois, à dater de la signature de la convention.

C'est sur ces entrefaites que fut rendue publique (12 février) la conclusion de l'alliance anglo-japonaise, signée à Londres le 30 janvier, après des pourparlers qui avaient duré neuf mois et qui avaient été tenus rigoureusement secrets. Peu de temps après, la Russie signait la fameuse convention du 8 avril 1902, dont la modération surprit tout le monde. La Russie consentait à restaurer à la Chine le chemin de fer de Nieou-tchouang à Chan-hai-kouan 山海關, sous réserve que la Chine ne s'en dessaisirait en faveur d'aucune autre puissance, et à évacuer la Mandchourie en trois périodes de six mois, expirant respectivement le 8 octobre 1902, le

---

[1] Sans doute cette incohérence apparente de la diplomatie moscovite s'expliquerait mieux si les dessous de la politique russe n'étaient enveloppés d'un impénétrable mystère. Les non-initiés sont réduits là-dessus aux conjectures et ne peuvent que supposer l'existence Saint-Pétersbourg de deux partis extrêmes dont les avis prévalurent alternativement, sans qu'aucun triomphât définitivement de l'autre, jusqu'au milieu de 1903.

8 avril 1903 et le 8 octobre 1903. La Russie ne revendiquait d'autres avantages que le maintien des clauses de la convention du 27 août 1896, qui assuraient la protection de la voie ferrée et des entreprises russes en Mandchourie. On s'imagine généralement que cette convention a été le résultat direct de l'alliance anglo-japonaise : mais en réalité il y avait déjà plusieurs mois que le parti de la prudence et de la modération avait triomphé à Saint-Pétersbourg. Et cette humeur pacifique persista quelque temps encore. Le chemin de fer de Nieou-tchouang fut dûment rétrocédé à la Chine, et le 8 octobre 1902, la Russie avait entièrement évacué la première zone, c'est-à-dire la partie de la province de Moukden à l'Ouest de la rivière Leao 遼河.

Jusqu'à cette époque, le gouvernement japonais n'avait joué qu'un rôle assez effacé, moins actif en tous cas que celui de l'Angleterre et des Etats-Unis, dans les négociations relatives à la Mandchourie. Mais l'opinion publique au Japon s'était montrée très surexcitée. Une société ambitieuse, l'« Union nationale », *Kokumin dômei kwai* 國民同盟會, que présidait le duc Konoe Atsumaro 近衛篤麿, entretenait et dirigeait l'agitation. L'annonce de l'alliance anglo-japonaise fut accueillie avec une joie fiévreuse. L'« Union nationale » déclara que cette alliance offrait au Japon le moyen de résoudre sans tarder la question mandchourienne. Le professeur Tomizu Hiroto 戸水寛人, qui était déjà à cette époque le plus ardent des russophobes, demandait de son côté que le Japon profitât de l'occasion pour se venger de la Russie et la contraindre à évacuer Port-Arthur. Sans doute le gouvernement japonais conserva tout son sang-froid: mais il n'est pas douteux que la signature de l'alliance ait contribué plus qu'aucun autre événement à exaspérer l'esprit belliqueux de la nation.

La nouvelle de la convention russo-chinoise du 8 avril 1902 produisit une détente. L'« Union nationale », estimant son but atteint, résolut de se dissoudre. Une autre société russophobe, la « Société de l'Amour », *Kokuryû kwai* 黒龍會 (1), alla plus loin, et se transforma en société pour promouvoir de bons rapports avec la Russie, *Nichi-Ro kyôkwai* 日露協會. Des hommes d'Etat comme le marquis Itô Hirobumi 伊藤博文, le comte Ôkuma Shigenobu 大隈重信, le comte Inoue Kaoru 井上馨, le baron Kaneko Kentarô 金子堅太郎, s'y firent inscrire ; le fameux vicomte Enomoto Takeaki 榎本武揚, l'ancien amiral de la flotte shôgunale, en fut nommé président; le ministre de Russie, M. Iswolsky, fut invité à y prononcer un discours avant son départ (15 décembre).

L'année 1902 paraît ainsi se terminer sous les plus heureux auspices. Le Japon, délivré de la perspective d'une guerre prochaine, s'emploie à développer ses intérêts et son influence en Chine. De nouvelles compagnies de navigation japonaises se fondent sur le Yang-tseu ; on parle de la création d'une *Banque sino-japonaise* au capital de 20 millions de yen (2) ; l'Université de Péking, fermée depuis la révolte des Boxeurs, est rouverte avec un personnel entièrement japonais (3) ; les instructeurs japonais, militaires et civils, affluent en Chine, surtout au Tche-Li ; et les étudiants chinois affluent au Japon, où l'on ouvre pour eux des écoles spéciales et où on les traite en enfants gâtés (4). En même temps, le

(1) A laquelle nous devons une carte excellente des provinces de l'Amour.

(2) Le projet fut préparé par le gouvernement, mais n'a jamais été soumis à la Diète. Il est probable que l'opposition de la *Yokohama Specie Bank*, qui a des comptoirs en Chine, détermina le gouvernement à y renoncer.

(3) Cette transformation fut décidée en mai 1902. L'Université ainsi réorganisée ouvrit ses portes le 15 décembre. Il semble que l'expérience n'a pas donné entièrement satisfaction aux Chinois, et les professeurs européens sont rentrés peu à peu dans la place.

(4) C'est un fait sur lequel nous avons insisté souvent dans la chronique de ce *Bulletin*. Le nombre des étudiants chinois au Japon a passé de 200 environ en 1901 à 1.500 environ en 1904, et le mouvement prend chaque jour plus d'extension.

Japon se croit les mains libres en Corée, où depuis 1896 la politique russe avait joué un rôle de plus en plus effacé. L' « Union nationale » anti-russe du duc Konoe, qui s'était dissoute, se transforme en société destinée à encourager les entreprises japonaises en Corée, *Chôsen kyôkwai* 朝鮮協會. A la fin d'avril, M. Katô Masuo 加藤增雄, ancien ministre du Japon à Seoul, est nommé conseiller de la cour coréenne, poste autrefois occupé par un Russe. Le 9 mai, la banque japonaise *Dai-ichi ginkô* 第一銀行 est autorisée à émettre en Corée des billets convertibles. Cette banque, dont le directeur, le baron Shibusawa Eiichi 澁澤榮一, est aussi à la tête de la Compagnie du chemin de fer Seoul-Fu-san vise à jouer le même rôle en Corée que la Banque russo-chinoise dans la Chine du Nord. Le 18 mai, le Japon obtient à Ma-sam-pho, où les Russes avaient fait une tentative infructueuse en 1900, une concession spéciale de 700.000 *tsubo* 坪 (248 hectares). Il triomphe peu à peu des dernières résistances du parti pro-russe, dont le chef avéré, Li Yong-ik 李容翊, est privé en novembre de toutes ses dignités et obligé de chercher un refuge à l'étranger.

Toutefois, vers la fin de 1902, la situation change et avec l'année 1903 prend un aspect de plus en plus inquiétant. C'est, chose étrange, en Corée que ce changement se marqua tout d'abord. M. Waeber, qui était ministre de Russie à Seoul au moment où l'empereur de Corée chercha un refuge à la légation russe (1896), y était revenu le 16 octobre 1902 pour représenter son gouvernement au jubilé de l'Empereur (1). Le séjour qu'il y fit ranima l'activité du parti russophile. Le 14 janvier 1903, Li Yong-ik revenait triomphant sur un navire de guerre russe. Il créait aussitôt une agitation si vive contre la circulation des billets japonais que le ministre du Japon, M. Hayashi Gonsuke 林權助, alors en congé à Tôkyô, revenait en hâte (18 février) avec une escorte de croiseurs et exigeait des excuses du gouvernement coréen. Li Yong-ik rêvait de créer une Banque d'Etat coréenne pour s'affranchir de la tutelle du *Dai-ichi ginkô*. Ses partisans ne se tinrent pas pour battus. Quelques mois plus tard, Li Yong-ik se trouvait dans un hôpital japonais à Seoul, lorsque l'explosion d'une bombe faillit le tuer dans son lit (15 juin). On accusa naturellement les Japonais, dont les procédés en 1895 n'avaient jamais été oubliés, d'avoir placé là cette bombe opportune. On se précipita aux guichets du *Dai-ichi ginkô*, et du 22 au 24 il y eut une panique si grave que cette fois encore le gouvernement japonais dut intervenir. Mais la Russie ne se bornait pas à laisser agir ses protégés. Dès le mois de février, elle mettait en avant un homme d'affaires, le baron Ginsburg, qui devait bientôt remplir de ses faits et gestes les journaux d'Extrême-Orient. En février, le baron Ginsburg sollicita la concession du chemin de fer de Seoul à Wi-ju 義州, mais sans succès (2). Au début d'avril, on annonça qu'en vertu d'une concession faite à la Russie en 1896, il installait une entreprise forestière sur les bords du Ya-lu (Am-nok-gang 鴨綠江). C'est à partir de cette date qu'une question coréenne s'ajouta à la question mandchourienne, qui venait précisément de se réveiller de son sommeil de quelques mois.

A peine la compagnie forestière russe du Yalu s'était-elle formée qu'une concurrence japonaise lui était suscitée. L'activité industrielle du Japon en Corée, entravée par le manque de capitaux, ne s'est guère manifestée que par soubresauts, et lorsqu'il s'agissait de faire pièce aux entreprises de nations plus riches et plus hardies. A vrai dire, la compagnie de M. Abe Jinsuke 阿部甚助 ne devint jamais une bien grosse affaire et ne semble pas avoir obtenu d'autre résultat que d'amener un bon nombre de conflits avec la compagnie Ginsburg. Au milieu de mai, les Russes s'installèrent dans un village en aval de Wi-ju, Yong-am-pho 龍巖浦, dont ils voulaient faire la base de leur exploitation. Avant cette date, personne n'avait encore entendu parler de ce misérable village ignoré des cartographes, qui devait acquérir en quelques

(1) Ce jubilé, annoncé à grand fracas, n'eut d'ailleurs jamais lieu.

(2) La concession avait été obtenue primitivement par une compagnie française, mais était devenue caduque, la compagnie n'ayant pas commencé les travaux en temps voulu.

mois une si grande notoriété (1). Les bruits les plus sinistres commencèrent à se répandre sur les menées des Russes le long du Yalu. Les Etats-Unis, qui se montraient presque aussi inquiets que le Japon, se joignirent à lui pour réclamer l'ouverture de Wi-ju au commerce international. Le ministre russe, M. Pavlov, s'y opposa avec succès (30 juin). Il était évident qu'à cette époque le Japon et surtout l'Amérique n'avaient aucune sorte d'intérêt commercial à Wi-ju et qu'ils se proposaient simplement de gêner les entreprises de la Russie. Le Japon voulut du moins donner un semblant de justification à sa demande, en déterminant un armateur japonais à créer une ligne de navigation entre Che-mul-pho 濟 物 浦 et Wi-ju. La ligne fut en effet inaugurée, non sans éclat, le 12 juillet : mais, comme son existence ne répondait à aucun besoin, elle en resta à son premier voyage. Les protestations du Japon réussirent seulement à empêcher les Russes de poser un cable entre Yong-am-pho et Ngan-tong 安 東, sur la rive mandchourienne. Mais le 20 juillet, un représentant de la compagnie russe et un fonctionnaire du Bureau des Domaines signaient un arrangement qui accordait pour vingt ans aux Russes une concession à Yong-am-pho : une clause stipulait que l'étendue exacte de la concession serait ultérieurement déterminée à Seoul entre M. Pavlov et le Bureau des Affaires étrangères. Aussitôt le Japon protesta, réclama l'annulation de l'arrangement et, soutenu par les Etats-Unis, demanda l'ouverture de Yong-am-pho en même temps que de Wi-ju. Telle était la situation en Corée à la fin de juillet 1903. Nous verrons qu'elle est restée à peu près la même jusqu'à l'ouverture des hostilités, le Japon ayant réussi à prévenir la ratification définitive de l'arrangement et la Russie l'ouverture de Wi-ju et de Yong-am-pho.

Pendant ce temps, les choses n'allaient pas mieux en Mandchourie. Les premiers mois de l'année se passèrent, sans que la Russie fit aucun préparatif pour évacuer Nieou-tchouang et Leao-yang 遼 陽. Lorsqu'arriva le 8 avril, elle se borna à retirer ses troupes de Moukden, pour les installer du reste aux portes de la ville. La vérité est qu'elle avait résolu de subordonner l'évacuation promise à l'acceptation par la Chine de sept conditions, dont l'énoncé fut remis le 5 avril au prince K'ing 慶 par le chargé d'affaires russe, M. de Plançon. La Russie demandait en substance que rien ne fût changé à l'administration de la Mongolie, que l'autorité des conseillers étrangers au service de la Chine ne pût en aucune matière s'étendre à la Mongolie et à la Mandchourie, que pour cette région des conseillers russes pussent seuls être employés, qu'aucun nouveau port ne fût ouvert et qu'aucun consul étranger ne fût installé en Mandchourie sans l'assentiment de la Russie, que la perception des droits de douanes à Nieou-tchouang continuât à être opérée par la Banque russo-chinoise, et qu'enfin la direction du service sanitaire et la ligne télégraphique entre Port-Arthur, Nieou-tchouang et Moukden restassent entre les mains de la Russie.

Ces propositions n'étaient naturellement pas, dans l'esprit de M. de Plançon, destinées à la publicité : mais on pense bien que la Chine s'empressa de les faire connaître aux nations intéressées (2). Du reste des fonctionnaires des légations américaine et japonaise en Chine, qui avaient été chargés de se rendre compte sur place de la situation des Russes en Mandchourie, avaient pu se convaincre du caractère illusoire de l'évacuation. Le ministre du Japon, M. Uchida Yasuya 內 田 康 哉, le ministre d'Amérique, M. Conger, et le chargé d'affaires britannique, M. Townley, exercèrent une pression vigoureuse auprès du prince K'ing, pendant que les

---

(1) Il n'est pas marqué dans la carte japonaise, très détaillée, *Chōsen zenzu* 朝 鮮 全 圖, publiée en 1902 par M. Kawai Rikitarō 河 合 利 喜 太 郎, ni même dans le *Catalogue of the romanized geographical names of Korea* de M. Kotō, qui contient 2.800 noms géographiques environ (Tōkyō, 1903 ; v. *Bulletin*, t. III, n° 4, pp. 737-738).

(2) Dès le 23 et le 24 avril, les principaux journaux de Tōkyō, le *Jiji shimpō* et l'*Asahi shimbun* 朝 日 新 聞 en publiaient des résumés fort exacts, et une lettre du Dr Morrison parue dans le *Times* du 4 mai en donnait le texte *in extenso*.

gouvernements anglais et américain s'adressaient directement à Saint-Pétersbourg. Le 29 avril, le prince K'ing opposa une fin de non-recevoir formelle aux propositions de M. de Plançon. Lord Cranborne annonça à la Chambre des Communes que la Russie « niait toute intention de chercher des privilèges exclusifs en Mandchourie » (séance du 30 avril) et « affirmait de nouveau sa résolution de tenir ses engagements relatifs à l'évacuation de la Mandchourie, qui avait été momentanément retardée » (séance du 11 mai). Les mêmes assurances étaient données aux Etats-Unis, qui, dans leur projet de traité de commerce avec la Chine, demandaient l'ouverture de Moukden et de Ta-tong-keou 大東溝. M. de Plançon, plus ou moins désavoué par Saint-Pétersbourg, déclarait n'avoir jamais présenté les propositions comminatoires que la malignité publique lui attribuait, et attendait avec calme le retour à Péking de M. Lessar.

M. Lessar revint à Péking le 28 mai. Son premier soin, en reprenant la direction de la légation, fut de protester avec son énergie coutumière contre les indiscrétions de la diplomatie chinoise; et plus heureux que M. de Plançon, il maintint jusqu'au bout un voile de mystère sur les négociations qu'il rouvrit aussitôt. Aujourd'hui encore il serait difficile de définir avec exactitude les propositions amendées qu'il soumit alors au prince K'ing. Le secret en a été bien gardé, du moins pour le public. Mais qu'il y ait eu des négociations, le fait est hors de doute; et les Etats-Unis et le Japon en étaient apparemment informés, puisque leurs ministres à Péking ne cessèrent après le retour de M. Lessar de multiplier les protestations et les « strong notes ».

Depuis le début de l'année, l'opinion japonaise avait passé rapidement de l'inquiétude à l'exaspération. Le 8 avril, jour fixé pour l'évacuation de la deuxième zone, deux sociétés plus ou moins apparentées à l'ancienne « Union nationale », le *Taigwai dôshi kwai* 對外同志會 et le *Kokumin seinen tô* 國民青年黨, tenaient un meeting tumultueux, où le professeur Tomizu Hiroto prêchait une fois de plus l'appel aux armes. Il est curieux qu'au cours de la crise l'agitation ait toujours été dirigée d'une part par des universitaires, et d'autre part par des sociétés formées on ne sait comment et ayant à leur tête des politiciens venus on ne sait d'où. Les milieux proprement militaires et même les partis politiques réguliers ont gardé une réserve remarquable. De toutes les sociétés, celle qui devait faire le plus de bruit, le *Tai-Ro dôshi kwai* 對露同志會, ne faisait alors que naître : c'est à partir du mois d'août qu'elle devait prendre la tête du mouvement. Mais les professeurs n'attendirent pas aussi longtemps. M. Tomizu avait donné l'exemple le 8 avril. Au commencement de juin, six autres universitaires se joignirent à lui pour rédiger le fameux manifeste dont nous avons parlé en son temps [1]. A part les organes chauvins, comme le *Nihon* 日本 et le *Yomiuri shimbun* 讀賣新聞, les journaux trouvèrent en général que les termes de ce manifeste étaient excessifs : mais tous en adoptèrent, les uns après les autres, les idées. Vers juillet il n'y avait plus entre le *Jiji shimpô* 時事新報 ou le *Kokumin shimbun* 國民新聞 et le *Nihon* ou le *Yomiuri* qu'une différence de ton et de langage. Seul l'officieux *Nichinichi shimbun* 日日新聞 gardait encore une réserve étudiée. L'opinion dès ce moment était entièrement gagnée à la cause de la guerre.

C'est à la fin de juin et au début de juillet que les gouvernements russe et japonais déterminèrent définitivement leur politique, et que le conflit commença.

Le général Kouropatkin avait fait au Japon, du 10 au 25 juin, un séjour qui avait intrigué passablement les journaux. Il avait voulu sans doute se rendre compte personnellement de la situation et contrôler sur place les opinions peu favorables qu'entretenaient du Japon les Russes d'Extrême-Orient. On dit qu'il revint de ce voyage avec la conviction qu'il était de l'intérêt de la Russie de préserver la paix. A son retour à Port-Arthur, il présida un grand conseil dont les séances ne prirent fin que le 14 juillet, et auquel assistèrent, en dehors du général Kouropatkin,

---

[1] V. *Bulletin*, t. III, n° 3, pp. 534-535.

l'amiral Alexeiev, commandant l'escadre du Pacifique, les deux généraux commandant les forces russes en Sibérie et en Mandchourie, les ministres de Russie à Péking et à Seoul et le directeur de la Banque russo-chinoise à Péking. Il va de soi que les délibérations de ces faiseurs d'histoire restèrent secrètes : mais la suite des évènements a prouvé que les audacieux y triomphèrent des politiques, et que leurs conseils prévalurent à Saint-Pétersbourg. L'activité déployée par M. Lessar et M. Pavlov, dès qu'ils eurent rejoint leurs postes, la nomination de l'amiral Alexeiev (13 août) à la dignité de vice-roi des possessions russes en Extrême-Orient, la disgrâce de M. de Witte quelques jours après, la défaveur marquée où resta pendant quelque temps à Saint-Pétersbourg le général Kouropatkin, tous ces faits prouvent jusqu'à l'évidence que la Russie s'était résolue à ne rien céder.

Juste à la même date le Japon s'était résolu à tout demander. Le 23 juin s'était réuni au Palais un conseil composé des cinq principaux ministres (le président du Conseil, le ministre des Affaires étrangères et les deux ministres militaires) et des cinq plus illustres « Vétérans » (*Genrô* 元老), le marquis Itô Hirobumi, le maréchal marquis Yamagata Aritomo 山縣有朋, le maréchal marquis Ôyama Iwao 大山巖, le comte Inoue Kaoru, et le comte Matsukata Masayoshi 松方正義. Ce fut la première réunion de ce conseil extra-parlementaire et extra-constitutionnel qui s'est formé spontanément au début du conflit et qui l'a dirigé depuis et le dirige encore. Les grandes lignes de la politique à suivre vis-à-vis de la Russie y furent arrêtées définitivement. Le comte Katsura Tarô 桂太郎, président du Conseil, dont les sympathies pour le régime parlementaire n'ont jamais été bien vives, était décidé à poursuivre la lourde tâche qui lui incombait d'accord avec les Vétérans et avec eux seuls. La présence du plus écouté et du plus indispensable des Genrô, le marquis Itô, à la tête d'un parti parlementaire, lui paraissait un obstacle si sérieux au bon fonctionnement du régime nouveau qu'il menaça un moment de donner sa démission. Les instances des autres Vétérans triomphèrent enfin des scrupules du marquis Itô. Une ordonnance impériale du 13 juillet l'arracha à la direction du *Seiyû kwai* 政友會 en lui confiant la présidence du *Sûmitsu-in* 樞密院, où entrèrent en même temps le marquis Yamagata et le comte Matsukata [1]. Tout lien était donc rompu entre les Genrô et le Parlement. Le ministère rassuré se décida à agir. Le 28 juillet, le baron Komura Jutarô 小村壽太郎, ministre des Affaires étrangères, chargeait le ministre du Japon à Saint-Pétersbourg, M. Kurino Shinichirô 栗野愼一郎, de remettre au comte Lamsdorf une « note verbale », où il lui exprimait le désir d'entamer des négociations avec lui sur les relations des deux pays en Extrême-Orient. Le comte Lamsdorf ayant accepté le principe des négociations, M. Komura télégraphiait le 3 août la liste des desiderata qu'il proposait de prendre comme base des discussions futures.

Ces desiderata se ramenaient en substance à deux points :

1° Reconnaissance par la Russie de l'influence prépondérante du Japon en Corée et de son droit exclusif d'y jouer auprès du gouvernement coréen le rôle de conseiller et même d'y intervenir militairement, dans l'intérêt de l'ordre et du progrès.

2° Respect par la Russie de la souveraineté chinoise en Mandchourie et de l'égalité des droits commerciaux de toutes les nations, la Russie conservant du reste la faculté de protéger, même militairement, sa ligne de chemin de fer.

Il est évident que la Russie ne pouvait accorder ni l'une ni l'autre de ces deux demandes. Quand bien même elle n'aurait pas été décidée à maintenir son occupation de la Mandchourie, elle ne pouvait consentir à l'humiliation de se laisser dicter sa conduite par une tierce puissance, ni même admettre une intervention quelconque dans des négociations qui n'intéressaient que

---

(1) Ce curieux épisode a déjà été raconté ici (*Bulletin*, t. III, n° 3, pp. 533-534) : mais les événements ultérieurs ont montré qu'il avait eu une signification beaucoup plus profonde que celle qui lui avait d'abord été attribuée.

la Chine et elle. D'autre part la liberté du détroit de Corée est essentielle à la sécurité des communications entre Vladivostok et Port-Arthur, et la Russie ne pouvait laisser une puissance aussi redoutable que le Japon en occuper les deux rives. Considérées isolément, les deux propositions étaient inacceptables ; à plus forte raison lorsqu'elles étaient présentées comme les deux termes d'un étrange marché, où, pour prix d'une diminution de sa situation en Corée, la Russie devait consentir à une reculade en Mandchourie.

Puisqu'il était déterminé lui-même à ne céder sur aucun point essentiel, le gouvernement japonais, en remettant à la Russie ses propositions du 3 août, savait donc que le conflit aboutirait à peu près inévitablement à une guerre et avait pleinement conscience de la lourde responsabilité qu'il assumait. Une démarche aussi grave n'a pu lui être dictée que par des considérations à ses yeux absolument impérieuses. Avant de poursuivre l'historique des négociations, il est nécessaire d'exposer en détail les raisons assez complexes qui ont poussé le Japon à adopter cette attitude résolue et qui, dès le moment où il ouvrit des pourparlers avec Saint-Pétersbourg, rendaient la guerre presque inévitable.

Est-il besoin de dire que la guerre russo-japonaise n'est pas née d'un de ces incidents malencontreux et inopinés qui déjouent toutes les prévisions et mettent brusquement en défaut les combinaisons optimistes des diplomates ? Pour tous ceux qui ont suivi avec attention l'histoire de l'Asie orientale pendant ces dernières années, elle apparaissait en quelque sorte comme prédéterminée par le cours des événements, et les prophètes n'auront pas manqué pour annoncer sa venue. Si ce sont des circonstances particulières qui l'ont fait éclater à un moment donné, il était manifeste qu'un jour viendrait tôt ou tard où il n'y aurait plus place pour le Japon et la Russie sous le même soleil, et il est peu de guerres dont on aura pu dire avec autant de vérité qu'elles étaient fatales.

La cause la plus apparente du conflit est le danger dont les progrès de la Russie en Mandchourie et ses entreprises politico-industrielles sur le Yalu semblaient menacer ce qu'on est convenu d'appeler au Japon, par un joli euphémisme, « l'indépendance et l'intégrité territoriale de la Corée », entendez « la prépondérance japonaise ». Le Japon a à sauvegarder en Corée des intérêts économiques, des intérêts nationaux, des intérêts militaires et, pour s'exprimer ainsi, des intérêts historiques. — Economiquement, la presque totalité du commerce extérieur de la Corée est entre les mains des Japonais ; ils sont les maîtres de tout son réseau télégraphique ; ils exploitent les seuls chemins de fer qu'elle possède encore : la ligne de Che-mul-pho à Seoul et la ligne (en construction) de Seoul à Fu-san ; ce sont leurs navires qui font presque tout le cabotage. — Au point de vue national, la Corée s'est trouvée, à l'expérience, l'exutoire naturel du surplus de population dont le Japon est menacé dans l'avenir plus du reste qu'il n'en souffre encore actuellement. Les tentatives de colonisation des Japonais, malgré des années d'efforts, n'ont réussi ni dans le Hokkaidô ni à Formose : dans le Hokkaidô, parce qu'ils n'y trouvent pas une population à utiliser ; à Formose, parce qu'ils ne peuvent pas lutter contre l'industrie des colons chinois et qu'ils résistent mal aux ardeurs du climat. En revanche ils vont volontiers en Corée et y réussissent, parce qu'ils y rencontrent à la fois un climat tempéré et une population nombreuse, soumise et malléable. Fu-san, Che-mul-pho, toutes les villes ouvertes prennent rapidement l'aspect de cités purement japonaises, et la Corée apparaît au Japon comme la colonie idéale. — Militairement, l'hégémonie ou du moins l'indépendance de la Corée est nécessaire à la sécurité du Japon. Une puissance hostile installée à Ma-sam-pho par exemple pourrait à son gré interrompre les communications de la partie méridionale et de la partie septentrionale de l'Archipel et briser en son milieu la ligne de défense qui va de Kyûshû au Hokkaidô et dont Tsushima 對馬 est la sentinelle avancée. Au contraire le Japon en possession de la côte coréenne serait maître des deux clefs de cette porte de l'Extrême-Orient qu'est le détroit de Corée. — Enfin et surtout, les ambitions du Japon sont rivées sur la Corée par la force d'une tradition historique plus que millénaire. Suivant le *Nihongi*, dès l'année 200 de notre ère, la possession de la Corée fut « divinement promise » et « divinement accordée » par les Dieux à la fabuleuse impératrice Jingô, dont les galères innombrables, que protégeaient et

dirigeaient les Esprits de la mer et des airs, furent déposées par un raz-de-marée formidable au pied même des murs de la capitale. Quoi qu'il faille penser de cette légende, enseignée encore comme vérité historique dans toutes les écoles, il est certain du moins que du IIIe au VIIe siècle environ, certaines principautés coréennes restèrent tributaires du Japon, et depuis cette époque le Japon n'a jamais cessé de considérer la péninsule comme une proie qui lui revient naturellement et en quelque sorte de droit divin. Dans les temps modernes, la seule expédition militaire du Japon hors de ses frontières a été l'invasion de la Corée par les armées de Hideyoshi à la fin du XVIe siècle, et cette invasion apparaissait si bien à Hideyoshi comme l'exercice d'un droit qu'il ne chercha même pas à la justifier du moindre prétexte. La guerre contre la Chine en 1894-1895 a été entreprise en grande partie (mais non pas uniquement) pour achever d'arracher la Corée à l'influence chinoise et pour y assurer définitivement la prépondérance japonaise, qu'il fallut ensuite défendre pied à pied contre les progrès de la Russie. On ne saurait exagérer la force avec laquelle ces souvenirs agissent sur l'esprit des Japonais. Menacer la Corée, c'est toucher à leur endroit le plus sensible. Les menées des Russes à Yong-am-pho, tout insignifiantes qu'elles fussent par elles-mêmes, ont passionné l'opinion publique à un degré extraordinaire et, par l'état de nervosité inquiète où elles plongèrent le Japon, ont certainement contribué plus que toute autre circonstance à précipiter le conflit.

Mais si l'importance du facteur coréen dans l'origine du conflit a été considérable, il semble qu'on ait été en général porté à l'exagérer démesurément. Les meilleurs juges en Europe ont cru jusqu'à la dernière heure que le Japon ne songeait au fond qu'à la Corée, qu'il se contenterait finalement de cet os à ronger, et que l'abandon de la Corée au Japon assurerait à la Russie la possession paisible de la Mandchourie. Les termes mêmes du traité d'alliance anglo-japonais, qui reconnaissait la Corée comme la sphère d'influence spéciale du Japon, tandis qu'il plaçait l'intégrité de la Chine sous la sauvegarde de l'Angleterre, paraissait indiquer que le Japon ne se croyait pas directement intéressé au maintien à tout prix de la souveraineté chinoise en Mandchourie. La Russie elle-même a, dans une certaine mesure, partagé cette illusion, et l'historique des négociations prouve qu'elle a cherché, par d'importantes concessions en Corée, à désarmer l'opposition japonaise. La vérité est que la solution « Corée contre Mandchourie » n'a obtenu au Japon qu'un nombre infime de partisans(1), qu'elle a été dénoncée avec indignation par la presque totalité de la presse (2) et qu'elle n'a jamais été envisagée comme possible dans les sphères gouvernementales. Une simple considération, que le baron Komura indique très explicitement dans sa première lettre à M. Kurino, aurait suffi à la faire écarter : c'est que « la Russie installée sur la flanc de la Corée serait une menace constante pour l'indépendance de cet Empire, et y deviendrait en tous cas la puissance prédominante (3) ». Mais cette conséquence indirecte de l'occupation de la Mandchourie par la Russie n'était que la moindre des raisons que le Japon avait de prendre en mains la cause de l'intégrité chinoise.

Les ambitions du Japon en Chine, pour être moins immédiates et moins apparentes, sont en réalité d'une tout autre portée que ses ambitions en Corée. Depuis la guerre de 1894-1895, il n'a cessé de développer son commerce et ses entreprises industrielles en Chine et surtout de faire à ce pays des avances qui ont été rapidement couronnées de succès. La guerre avait

---

(1) Elle a été défendue, du reste comme un simple pis-aller, par trois hommes que leur indépendance d'esprit a toujours mis à part, M. Ozaki Yukio 尾崎行雄 (aujourd'hui maire de Tôkyô), le vicomte Tani Tateki 谷干城 (aujourd'hui président de la Chambre des Pairs), et le juriste bien connu, M. Ariga Nagao 有賀長雄.

(2) Le manifeste des sept professeurs la condamnait déjà en termes formels.

(3) *Livre blanc* sur les négociations entre les deux pays, publié par le gouvernement japonais en mars 1904 ; télégramme nº 1.

forcé la Chine, jusque-là superbe et dédaigneuse, à prendre au sérieux ses voisins de l'Est : mais ceux-ci, au lieu d'abuser de leur victoire, n'en profitèrent que pour se poser comme les conseillers naturels de la Chine et comme les professeurs des réformes qui devaient lui rendre son rang de grande puissance et la mettre en état de résister aux empiétements des Occidentaux. S'ils durent participer à l'expédition de 1900, pour soutenir leur rôle de puissance moderne et civilisée, ils réussirent admirablement à se faire pardonner par la Chine leur intervention, si admirablement même que la Chine se crut en fin de compte leur obligée et décora la plupart des officiers japonais qui avaient pris part à la campagne. Le soin qu'ils mirent à défendre contre tout outrage les palais impériaux, les efforts qu'ils firent pour inspirer partout confiance à la population, la modération qu'ils montrèrent après la guerre dans leurs réclamations pécuniaires, continuaient heureusement la politique nouvelle, amorcée par le voyage de conciliation que le grand homme d'Etat, le marquis Itô, avait fait en 1898 à Péking et dans les provinces du Yang-tseu. Ils se sont fait une règle de témoigner la courtoisie la plus empressée aux nombreux princes et hauts fonctionnaires chinois qui leur ont rendu visite. On sait quels progrès immenses leur influence a faits en Chine, grâce à cette politique avisée, que les vice-rois progressistes secondèrent énergiquement. L'œuvre de leurs instructeurs et de leurs éducateurs s'est développée avec une rapidité telle que le moment approchait où le Japon aurait pris la direction morale de la Chine nouvelle. Le Japon s'était engagé trop complètement dans cette politique et en avait déjà obtenu des résultats trop pleins de promesse pour qu'il pût au dernier moment renoncer à ses bénéfices et abandonner le rôle de protecteur qu'il avait assumé. Accepter de limiter le débat à la Corée et sacrifier la Mandchourie, c'était pour lui la fin de son hégémonie morale, l'écroulement de l'œuvre patiemment poursuivie pendant huit ans, la certitude de voir l'ancienne défiance de la Chine succéder à sa confiance naissante. Au contraire, quel titre incomparable n'acquerrait-il pas à cette confiance, si par son action diplomatique ou militaire il pouvait restituer à la Chine les provinces qu'elle avait alors toutes raisons de croire perdues ! Tous ceux qui ont suivi avec attention la politique japonaise en Chine depuis 1895 et qui ont vu la partie formidable qui s'y joue ne peuvent arriver qu'à une conclusion : c'est que, quand bien même la question coréenne n'aurait pas existé, la question mandchourienne aurait suffi pour amener un jour ou l'autre l'intervention armée du Japon.

Si des causes les plus apparentes nous continuons à descendre aux plus profondes, nous nous apercevrons qu'il faut tenir compte aussi de facteurs sentimentaux d'une grande importance, et en particulier de ce que la guerre actuelle est, par bien des côtés, une guerre de revanche. Bien avant les événements de 1895, l'annexion de Sakhalin (1) et les tentatives de la Russie à Tsushima avaient jeté des germes vivaces de haine contre la Russie, et l'irrésistible mouvement de la puissance moscovite avait convaincu les hommes d'Etat du Japon que leur pays aurait un jour à s'y opposer par la force. Lorsqu'en 1895 l'intervention des trois puissances conduites par la Russie dépouilla le Japon du fruit de ses victoires et l'obligea à évacuer le Leao-tong, la blessure fut cuisante et le ressentiment profond : mais ce fut bien autre chose encore lorsque la Russie, trois ans plus tard, s'installa elle-même dans les ports dont elle avait chassé le Japon. La Russie apparut dès lors à la nation comme l'ennemie héréditaire, et ce sentiment, entretenu dans les écoles, s'empara de toute la nation avec une force irrésistible.

---

(1) La querelle au sujet de Sakhalin remonte aux premières années de l'ouverture du Japon. Une convention préliminaire, signée à Saint-Pétersbourg le 18 mars 1887, avait décidé que les deux pays continueraient à occuper conjointement l'île, en attendant un règlement définitif (v. *Treaties and conventions between the Empire of Japan and other powers*, nouv. éd., Tôkyô, 1884 ; pp. 615-619.) Enfin par le traité définitif du 25 avril 1875 (*Ibid.*, pp. 628-633), le Japon abandonnait toute prétention sur Sakhalin, en échange de la cession par la Russie de l'archipel des Kouriles.

Le Japon prépara méthodiquement et inlassablement sa revanche : militairement, par l'exécution du vaste programme *post-bellum* de réorganisation de ses forces de terre et de mer; diplomatiquement, par les négociations qui aboutirent à l'alliance anglaise, dont la conclusion rendait impossible le retour d'une coalition européenne contre lui. Il faut remarquer que l'achèvement du programme d'extension navale coïncida à peu près exactement avec la signature de cette alliance : de sorte qu'au milieu de l'année 1903, le Japon se trouva en même temps en possession de tous ses moyens d'action, et libre de s'en servir à la première occasion. Elle ne se fit pas attendre.

Enfin les Japonais étaient poussés à cette guerre, à leur insu peut-être, par un mobile encore plus profond. Bien qu'ils eussent été amenés plusieurs fois au cours de leur histoire à se mettre à l'école de la Chine, ils avaient toujours été convaincus que leur pays était le premier de la terre et que leur race était marquée, par son origine divine, d'une dignité incomparable. Leur contact avec les Européens à la fin du XVIe siècle fut trop court pour leur ouvrir les yeux, et, dans le complet isolement où ils vécurent ensuite pendant deux siècles et demi, leur ignorance ne put que fortifier l'agréable opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes. Aussi furent-ils prodigieusement stupéfaits d'avoir à constater tout d'un coup, il y a une cinquantaine d'années, que le monde avait marché sans eux et qu'ils avaient été distancés de loin par d'autres peuples. Ils eurent du reste le bon sens et le courage de se rendre à l'évidence ; et au lieu de se draper, comme la Chine, dans une indifférence dédaigneuse et absurde, ils résolurent aussitôt d'effacer le plus rapidement possible cette humiliation et de reconquérir à force d'énergie le rang auquel ils pensaient avoir droit. Dès ce jour, l'ambition ardente du Japon fut d'être admis de plain-pied dans le concert des grandes puissances et d'être traité par elles d'égal à égal. Il s'aperçut bien vite que le moyen le plus sûr pour forcer l'estime du monde était de s'en faire craindre, et de toutes les tâches qu'il entreprit, la formation d'une armée moderne et efficace fut celle à laquelle il donna le plus de soins et où il obtint les résultats les meilleurs. La guerre de Chine, en révélant au monde la valeur de son organisation militaire, lui conféra du coup une place hors de pair parmi les nations de l'Extrême-Orient. Nul doute que ses victoires aient plus fait pour arracher aux nations qui la lui refusaient encore la révision des traités d'exterritorialité que la rédaction laborieuse de ses nouveaux codes sur les modèles français et prussien. L'expédition de 1900 donna de nouveau l'occasion au Japon de prouver, et cette fois aux côtés des troupes européennes, l'excellence de son armée. La démonstration fut éclatante, et lui valut l'alliance anglaise. Mais il ne pensa pas avoir encore atteint tout à fait le but. L'alliance lui avait été « accordée », suivant l'expression malheureuse de lord Cranborne, et il sentit bien, autant par ce langage que par l'attitude des résidents anglais, qu'on lui avait fait une sorte de faveur et qu'on lui avait décerné une prime d'encouragement plutôt que ses lettres de grande naturalisation. Le Japon n'était encore que la première des puissances asiatiques, et aucune commune mesure n'avait encore été établie entre la valeur de ce titre et celle du titre de grande puissance européenne. Voici ce qu'écrivait en 1901 M. Brinkley, l'éditeur du *Japan Mail*, un homme certes peu suspect d'avoir voulu exagérer l'esprit turbulent de la nation dont son journal entonne quotidiennement les louanges : « On a dit à maintes reprises au Japon, on lui répète encore sans cesse, que sa victoire sur la Chine n'a nullement prouvé qu'il fût capable de figurer à côté des puissances occidentales. *Le Japon complétera l'épreuve ou essaiera de la compléter. Rien n'est plus certain, rien n'est plus manifeste*, pour tous ceux qui ont suivi avec attention ses progrès. Ce projet, peut-être ne se l'est-il pas formulé en termes explicites : mais il s'est installé en lui et dirige à son insu toutes ses actions [1]. » Aujourd'hui le Japon complète l'épreuve.

---

(1) *Japan ; its history, art and literature*. Boston, 1901. Tome I, pp. 18-19.

Guerre d'intérêts, guerre d'influence, guerre de revanche, guerre de prestige, cette guerre est tout cela. C'est bien assez, sans qu'on cherche à lui attribuer des caractères plus ou moins imaginaires. Parler comme on le fait couramment au Japon, aussi bien dans la presse anglaise que dans la presse indigène, d'une guerre de la civilisation contre la barbarie, est une prétention risible et une vaine rodomontade. Cette civilisation de reflet n'a pas reçu de la civilisation européenne la mission de la représenter et de défendre ses idéals : et ceux, Américains et Anglais, qui affectent de le croire, jouent un rôle odieux. Mais il ne serait guère plus juste de parler, comme on le fait quelquefois sur le continent européen, d'une guerre de races. Il n'est pas d'imputation que les Japonais ressentent aussi vivement que celle d'avoir levé contre les blancs l'étendard de la race jaune. Ils affirment que s'ils ont eu des raisons multiples de déclarer la guerre aux Russes, la couleur de leur peau n'en faisait certainement pas partie ; et ils soutiennent qu'ils n'ont pas de désir plus ardent que de faire disparaître ou du moins de voir oublier ces différences de races, sur lesquelles les Européens insistent beaucoup plus volontiers qu'eux-mêmes. Il faut renoncer décidément à parler d'une guerre de races. Le fait que ce sont deux peuples de races différentes qui sont aux prises ne suffit vraiment pas à justifier une pareille qualification.

Les propositions du Japon, expédiées de Tôkyô le 3 août, ne furent remises par M. Kurino au comte Lamsdorf que le 12 août (1), c'est-à-dire au moment même où le tsar, en créant par un retentissant ukase la vice-royauté d'Extrême-Orient, venait de déléguer à l'amiral Alexeiev tous ses pouvoirs en Mandchourie et sur la côte du Pacifique. Dès lors le gouvernement russe ne pouvait guère accepter d'ouvrir à Pétersbourg des négociations relatives à l'Extrême-Orient sans donner un démenti aux termes du récent ukase et sans réduire prématurément aux proportions d'un gouvernement colonial ordinaire la lieutenance nouvellement créée. C'est pourquoi, le 23 août, le comte Lamsdorf proposa le transfert des négociations de Pétersbourg à Tôkyô (2), et malgré la résistance obstinée du gouvernement japonais, qui revint plusieurs fois à la charge (3), finit par l'obtenir. La résistance du Japon s'explique. Les peuples orientaux savent par expérience que, dans un conflit diplomatique avec une puissance occidentale, ils ont tout avantage à transporter en Europe le siége des négociations : c'est une vérité dont on est convaincu non moins fermement à Tôkyô qu'à Bangkok. Mais la résolution de la Russie, cette fois, était inébranlable. Le baron Komura essaya d'obtenir au moins du gouvernement russe qu'il adoptât, préalablement au transfert des négociations, les propositions japonaises comme base des pourparlers futurs (4) : le comte Lamsdorf ne consentit pas à limiter ainsi l'initiative et les pouvoirs de l'amiral Alexeiev (5) ; de guerre lasse, le 9 septembre, le Japon accepta le transfert sans condition (6). Le 22 septembre, le baron Rosen, ministre de Russie, quittait Tôkyô pour aller conférer à Port-Arthur avec l'amiral Alexeiev ; il y revenait le 3 octobre, et présentait le même jour au baron Komura les contre-propositions russes élaborées par l'amiral Alexeiev et lui, et sanctionnées par le tsar (7).

De ces huit contre-propositions, une seule (art. VII) concernait la Mandchourie. Le libellé en était aussi bref et aussi catégorique que possible : « Le Japon reconnaît que la Mandchourie et son littoral sont, sous tous les égards, en dehors de sa sphère d'influence. » Les

(1) *Livre blanc*, télégramme n° 6.
(2) *Ibid.*, n° 7.
(3) *Ibid.*, n°s 8 et 10.
(4) *Ibid.*, n° 12.
(5) *Ibid.*, n° 13.
(6) *Ibid.*, n° 14.
(7) *Ibid.*, n° 17.

sept autres articles étaient relatifs à la Corée. La Russie admettait la prépondérance des intérêts japonais en Corée ; elle reconnaissait au Japon un droit de conseil et d'assistance pour tout ce qui concernait l'administration « civile » de ce pays, et même le droit d'y envoyer des troupes, « avec la connaissance de la Russie » et « pour protéger les entreprises industrielles et commerciales » de ses nationaux, pourvu que le nombre de ces troupes n'excédât pas le nombre nécessaire et qu'elles fussent rappelées aussitôt que leur présence serait sans objet. Elle demandait enfin au Japon : 1° de s'engager à n'employer aucune partie du territoire coréen comme base stratégique ; 2° de ne construire sur les côtes coréennes aucun ouvrage militaire capable de menacer la liberté de la navigation dans le Détroit ; 3° de considérer toute la partie de la Corée qui se trouve au Nord du 39e parallèle (1) comme une zone neutre, dans laquelle aucun des deux Etats ne pourrait introduire de troupes. En un mot, la Russie repoussait absolument l'ingérence du Japon dans la question mandchourienne, et, tout en étant prête à reconnaître sa prépondérance économique et morale en Corée, n'admettait pas qu'il pût se créer dans ce pays une situation militaire qui constituât un danger soit pour les communications de Port-Arthur et de Vladivostok, soit pour la frontière de Mandchourie.

Les contre-propositions russes furent examinées et discutées dans un conseil des Vétérans et des principaux ministres, qui se tint le 13 octobre, et le lendemain même, le baron Komura présenta au baron Rosen toute une série d'amendements (2). Après plusieurs entrevues, le baron Rosen accepta *ad referendum* à peu près toutes les modifications proposées aux articles concernant la Corée (3). Les plus importantes étaient la création d'une zone neutre prise non pas exclusivement sur le territoire coréen, mais sur le territoire mandchourien aussi bien, et s'étendant à 50 kilomètres de chaque côté de la frontière, et la reconnaissance du droit du Japon à envoyer des troupes en Corée, non pas seulement pour protéger ses entreprises économiques, mais aussi pour réprimer les insurrections et les désordres, et en ne prenant conseil, soit pour l'appréciation de l'opportunité d'une intervention, soit pour sa forme, soit pour sa durée, que de lui-même. Mais les demandes du Japon relatives à l'engagement par la Russie de respecter la souveraineté et l'intégrité chinoises et la liberté commerciale du Japon en Mandchourie et à la jonction éventuelle du réseau ferré coréen avec le réseau mandchourien trouvèrent le baron Rosen intraitable.

Le Conseil des Vétérans se réunit une troisième fois le 24 octobre. Le libellé définitif des propositions amendées du Japon qui y fut arrêté et qui fut remis le 30 au baron Rosen (4) est remarquable. Il ne se borne pas en effet à mettre en forme les modifications déjà acceptées *ad referendum* par le baron Rosen et à renouveler les demandes relatives à la Mandchourie : mais il renforce et amplifie les unes et les autres. Le baron Komura n'avait élevé d'abord aucune objection contre l'art. v des propositions russes, demandant que le Japon s'engageât à ne se servir d'aucune partie du territoire coréen comme d'une base stratégique et à ne construire aucun ouvrage militaire sur les côtes : or l'article v des nouvelles propositions japonaises ne retient plus que le second de ces engagements (5). D'autre part, en ce

---

(1) C'est-à-dire au Nord d'une ligne allant approximativement de Phyöng-yang 平壤 à Wön-san (Gensan) 元山 : le territoire ainsi délimité comprend à peu près la totalité des deux provinces septentrionales de Phyöng-an-do 平安道 et de Ham-gyöng-do 咸鏡道.

(2) *Livre blanc*, nº 19.

(3) *Ibid.*, nºs 20 et 21.

(4) *Ibid.*, nº 22.

(5) On verra que les propositions russes du 6 janvier (nº 38) réclament de nouveau du Japon de prendre cet engagement, et une note fait remarquer qu'à un moment donné le gouvernement japonais avait accepté cette adjonction. Dans sa réponse (nº 39), le baron Komura

qui concerne la Mandchourie, le baron Komura ne parle plus seulement de « la liberté commerciale du Japon », mais des « droits commerciaux et *résidentiels* et des *immunités* appartenant au Japon en vertu de ses traités avec la Chine ». On était ainsi plus loin que jamais d'une entente. Le 31 octobre, le baron Rosen informa le baron Komura que de pareilles propositions étaient tout à fait au delà des instructions qu'il avait reçues et qu'il ne pouvait par suite qu'en télégraphier le texte à Saint-Pétersbourg (1) : ce qu'il fit le lendemain.

Pendant que les négociations se poursuivent ainsi à Saint-Pétersboug et à Tôkyô, les diplomates russes et japonais ne restent pas inactifs à Seoul et à Péking, et cherchent à y obtenir des avantages dont leurs gouvernements pourront se prévaloir et qui pourront influer d'une manière plus ou moins sensible sur l'issue des pourparlers. A vrai dire, l'histoire des pourparlers, telle que le *Livre blanc* japonais nous la fait connaître, ne devient tout à fait claire que par l'histoire de la double partie qui se jouait entre M. Pavlov et M. Hayashi et entre M. Uchida et M. Lessar. La Russie, qui ne veut ni ne peut admettre l'ingérence japonaise dans la question mandchourienne, emploie tous les moyens pour obtenir du prince K'ing la signature d'un arrangement qui règle définitivement la question et qui enlève au Japon tout prétexte à de nouvelles protestations. En Corée, elle continue à presser le gouvernement de ratifier la convention de Yong-am-pho, afin de mettre le Japon en présence du fait accompli ou de rendre en apparence plus considérables les concessions qu'elle lui fera dans la péninsule. Le Japon, de son côté, contrecarre de son mieux ces manœuvres et en même temps réclame de la Chine l'ouverture de Moukden et de Ta-tong-keou et de la Corée l'ouverture de Wi-ju et de Yong-am-pho. Il n'imagine pas sans doute que le succès de ces demandes obligerait du coup la Russie à renoncer à la situation privilégiée qu'elle avait conquise des bords du Leao aux rives du Yalu ; mais il espère, en assumant le rôle de champion déterminé de la politique de la « porte ouverte », fortifier les sympathies et gagner la bienveillance des deux nations qui professent un attachement sans borne à cette politique, l'Angleterre et les Etats-Unis, et il espère en même temps convaincre l'univers du caractère agressif et exclusif de la politique de la Russie en Mandchourie et en Corée, de son mépris pour les droits souverains des faibles Etats de l'Asie orientale, de son indifférence aux intérêts commerciaux des nations européennes. Disons tout de suite que, dans cette lutte d'intrigues, le Japon a eu constamment l'avantage. La Russie n'a rien obtenu de ce qu'elle demandait, ni à Péking, ni à Seoul. Le Japon au contraire a obtenu de la Chine la promesse d'ouvrir Moukden et Ta-tong-keou : et surtout il s'est concilié en Angleterre et en Amérique des sympathies, dont les manifestations, parfois un peu intempestives, n'ont pas peu contribué à le pousser aux résolutions extrêmes.

Remarquons aussi que, si les deux adversaires apportent, à conquérir des avantages diplomatiques préalables, un égal acharnement, il y a une différence notable dans les mobiles qui les animent et le but qu'ils poursuivent. La Russie s'imagine qu'un règlement définitif de la question mandchourienne par une entente directe avec la Chine lui permettrait de mettre un terme aux protestations du Japon et de se débarrasser de ses importunités. Ayant mal apprécié la détermination de son adversaire, elle croit manifestement à la possibilité d'une solution pacifique : et si elle se prépare à la guerre, c'est par à-coups, sans méthode, comme quelqu'un qui, à tout hasard, prend ses précautions, tout en les jugeant en somme superflues. Au contraire

---

proteste qu'il n'y avait jamais consenti. Or il est bien vrai que les contre-propositions japonaises définitives du 30 octobre repoussaient cette adjonction. Mais la lecture des télégrammes 20 et 21 prouve que le baron Komura n'avait d'abord élevé aucune objection contre cette clause et se montrait implicitement disposé à l'accepter : elle ne fit l'objet d'aucune discussion entre le baron Rosen et lui, et tout indique que c'est seulement à la suite du Conseil des Vétérans du 24 octobre qu'il se ravisa.

(1) *Livre blanc*, n° 23.

le Japon sait que la guerre est inévitable, parce qu'il ne se fait aucune illusion sur l'étendue des concessions qu'il peut espérer de la Russie, et parce qu'il est parfaitement décidé à ne rien rabattre, quoi qu'il arrive, de ses propres prétentions. Les avantages partiels qu'il cherche en attendant peuvent lui servir à fortifier sa cause et à embellir son rôle, mais non pas, il le sait, à résoudre définitivement la question. Aussi se prépare-il à la guerre avec une continuité, une résolution et une méthode, qui lui assureront au début des hostilités des succès considérables.

En Corée, malgré les sympathies certaines du gouvernement pour la Russie, l'influence russe et l'influence japonaise se firent à peu près contrepoids jusqu'à la guerre. La convention de Yong-am-pho ne fut jamais ratifiée, mais l'ouverture de Wi-ju et de Yong-am-pho ne fut jamais décidée. En septembre, le gouvernement coréen imagina de mettre comme condition à l'ouverture de ces deux places la fermeture de Phyŏng-yang 平壤 : proposition à laquelle le Japon ne pouvait évidemment pas consentir, et qui n'avait été faite que pour différer la solution. Pendant ce temps, les Russes s'installaient peu à peu à Yong-am-pho. Parfois des conflits éclataient entre eux et quelques Japonais qui se livraient aussi à l'exploitation des forêts du Yalu, et ces conflits étaient démesurément amplifiés par la presse japonaise : on fit même courir le bruit que les résidents japonais de Wi-ju, inquiets de l'attitude des Russes, avaient le 12 octobre envoyé à Che-mul-pho leurs femmes et leurs enfants. Une autre rumeur plus grave se répandait au même moment. On prétendait que les Russes construisaient un fort à Yong-am-pho. Des correspondants de journaux affirmaient l'avoir vu, indiquaient avec précision sa hauteur et le nombre de ses canons. A la fin le gouvernement japonais s'émut. Un secrétaire de la légation japonaise à Seoul, M. Hagiwara 萩原, fut chargé de se rendre à Yong-am-pho, ostensiblement pour régler avec les autorités russes les conflits des forestiers, en réalité pour savoir à quoi s'en tenir sur le fort dont tout le monde parlait. Cette mission donna lieu à un incident insignifiant par lui-même, mais que la presse chauvine de Tōkyō grossit dans des proportions formidables : M. Hagiwara était arrivé à Yong-am-pho le 20, et les Russes, agissant en maîtres, avaient refusé de le laisser aborder. En réalité, il y avait eu un simple malentendu qui fut aussitôt dissipé, et, quelques jours après, M. Hagiwara entrait à Yong-am-pho, où il était accueilli fort courtoisement. Des résumés de son rapport, remarquablement sincère, ont paru dans les journaux du 4 novembre. D'après ce rapport, les forestiers japonais avaient eu tous les torts, et au surplus les Russes n'étaient pour rien dans le traitement un peu rude qu'ils avaient reçu aux mains des autorités coréennes : et quant au fort, M. Hagiwara n'avait pas réussi à l'apercevoir. Ce rapport aurait dû mettre fin à la légende. Il n'en fut rien. Escamoté par les journaux, auxquels il ne plut guère, il passa à peu près inaperçu. Récemment encore, dans une grande étude rétrospective sur la question mandchourienne parue dans le *Times* à la veille de la guerre, l'édification d'un fort à Yong-am-pho était présentée comme un fait historique. Cependant, le Japon, soutenu par l'Angleterre et les Etats-Unis, continua à presser la Corée d'ouvrir Yong-am-pho. A la fin de l'année, il insistait encore : mais on peut dire qu'à cette date tardive, la question n'avait déjà plus qu'un intérêt académique.

En Chine, ses insuccès antérieurs n'avaient pas découragé l'infatigable persévérance de M. Lessar. Il ne désespérait pas d'obtenir du prince K'ing la convention qu'il sollicitait en vain depuis plusieurs mois. Le temps pressait, car les traités de commerce que le Japon et les Etats-Unis négociaient alors avec la Chine prévoyaient l'ouverture de plusieurs villes mandchouriennes. Le 6 septembre, M. Lessar présentait au prince K'ing de nouvelles propositions, aux termes desquelles la Chine aurait autorisé la Russie à maintenir des postes militaires le long de la rivière Zoungari, et se serait engagée à respecter les privilèges acquis par la Russie en matière de banques et d'industrie, à ne pas élever le taux actuel des droits de douanes sur les produits provenant de Sibérie et à n'aliéner aucune partie de la Mandchourie (c'est-à-dire à n'y ouvrir aucune « concession » étrangère) : moyennant quoi, l'évacuation aurait eu lieu

exactement un an après les dates fixées par la convention du 8 avril 1902 ([1]). Dès le 10, M. Uchida, informé, protesta énergiquement, et les ministres d'Angleterre et des Etats-Unis suivirent son exemple. Le 24, le prince K'ing opposa une fin de non-recevoir catégorique aux propositions de M. Lessar, et pour mieux souligner sa détermination, lui rappela formellement, le 4 octobre, que la troisième et dernière période d'évacuation expirait quatre jours plus tard. M. Lessar se borna à répondre que, la Chine ayant refusé de prendre en considération les demandes de la Russie, la Mandchourie ne serait pas évacuée. Peut-être la boutade était-elle superflue : car il y a longtemps que personne ne se faisait plus d'illusion sur les intentions de la Russie. Dès le mois précédent, le *Novoie Krai*, le journal officieux de Port-Arthur, menait une campagne énergique contre l'évacuation. L'un de ses articles, paru le 9/21 septembre, avait pour titre : « J'y suis, j'y reste. »

Mais si, le 8 octobre, les Russes ne bougèrent pas, ce jour-là eut lieu un événement d'une grande importance : la signature à Changhai des nouveaux traités de commerce sino-japonais et sino-américain. Le choix même de cette date était significatif. Le traité japonais ([2]) spécifiait l'ouverture immédiate à la résidence et au commerce international de Moukden et de Ta-tong-keou, le traité américain avait au dernier moment substitué à Ta-tong-keou, Ngan-tong, sur les bords du Yalu, en face même de Yong-am-pho. La signature de ces traités, qui devaient être ratifiés dans un délai de quelques mois, constituait un échec sensible pour la diplomatie russe et marquait la fin de l'ascendant qu'elle avait exercé plusieurs années sur Péking. Dès lors la Russie se renferma dans une indifférence railleuse et provocante. Au lieu de se retirer vers le Nord, ses troupes se concentrèrent dans la Mandchourie méridionale et prirent ostensiblement leurs dispositions pour hiverner. Enfin, le 29 octobre, à la suite d'un différend assez futile avec le gouverneur de Moukden ([3]), les Russes réoccupèrent la ville qu'ils avaient évacuée six mois auparavant. C'était leur réponse aux traités récemment signés à Changhai. Personne ne se méprit sur sa signification, ni à Péking, ni à Tôkyô, ni à Washington

Faut-il considérer l'opinion publique au Japon comme l'un des facteurs qui ont influé sur le cours des événements ? D'une part, le gouvernement actuel lui a toujours témoigné une indifférence ou plutôt une défiance extrême et, jusqu'à l'ouverture de la guerre, n'a jamais consenti à la mettre dans la confidence des négociations poursuivies. Mais d'autre part elle s'est montrée si unanime dans ses manifestations et s'est élevée dès le milieu de 1903 à un diapason tel, qu'il est bien difficile de croire qu'elle soit restée tout à fait sans influence sur la politique du cabinet. A partir du mois d'août, c'est le *Tai-Ro dôshi kwai* qui accapare le premier plan sur

---

([1]) Pour toutes ces propositions russes adressées successivement à la Chine, il n'est pas inutile de rappeler que le texte officiel n'en a jamais été publié et qu'elles n'ont jamais été connues que par les indiscrétions préméditées du gouvernement chinois. Il ne serait donc pas impossible que le résumé qui en est présenté dans cette étude contînt quelques inexactitudes de détail : mais nous ne croyons pas que, dans ses grandes lignes, il s'écarte de la vérité. Il est fondé principalement sur une comparaison attentive des lettres des correspondants pékinois des principaux journaux japonais : il n'est pas douteux que quelques-uns de ces correspondants étaient particulièrement bien informés et recevaient les confidences de la diplomatie chinoise aux abois.

([2]) Le texte intégral de ce traité n'a été publié au Japon que le 19 janvier 1904, c'est-à-dire quelques jours après sa ratification définitive : mais dès le 2 décembre le *Times* de Londres en avait publié de longs extraits. Il est curieux que le gouvernement japonais se soit toujours montré plus enclin à faire ses confidences à des étrangers qu'à ses propres nationaux.

([3]) Il paraît que le gouverneur de Moukden avait fait exécuter sans jugement un chef de bandits que les autorités russes lui avaient remis et que la Russie n'accepta pas cette procédure trop expéditive. Mais qui croira que ce furent ces scrupules juridiques qui dictèrent à la Russie sa brusque détermination ?

la scène publique. Cette bruyante société tient son premier grand meeting le 9 août : on y lit des lettres d'encouragement du duc Konoe, du comte Okuma, du comte Itagaki ; on y adopte une résolution virulente. Dès lors ces meetings tumultueux se succèdent avec rapidité (20 août, 1er septembre, 5 octobre). Le 9 octobre, une société composée de jeunes gens et comptant, prétend-elle, 37.000 membres, le *Seinen dôshi kwai* 青年同志會, remet au Premier Ministre une adresse enflammée. Quelques partis politiques commencent aussi à entrer dans la lice. Si le *Seiyû kwai* reste calme, en revanche les progressistes publient le 25 septembre un manifeste, signé du comte Okuma, où ils réclament une action énergique et décisive. Les journaux amplifient les moindres incidents, recueillent les rumeurs les plus absurdes. J'ai déjà raconté la légende du fort de Yong-am-pho. Lorsqu'a lieu le second conseil des Anciens, le 13 octobre, toute la presse prétend que le gouvernement a faibli et l'attaque avec violence. Le 28, les directeurs des journaux de Tôkyô tiennent une réunion et votent à l'unanimité une résolution faisant appel à l'*ultima ratio*. Une rumeur persistante veut que l'illustre marquis Itô soit acquis à la cause de la paix à tout prix et s'oppose aux mesures énergiques préconisées par les autres hommes d'Etat. Aussi l'injurie-t-on abondamment. Le *Nihon* publie (10 novembre) des vers chinois faisant l'apologie de l'assassinat politique et où, sous le couvert d'allusions classiques, le marquis Itô est clairement désigné au poignard des sôshi. Le 6 novembre, une délégation du *Tai-Ro dôshi kwai* lui fait remettre un mémoire très violent, où il est accusé « d'abuser de la confiance du Souverain » et averti que, s'il ne s'abstient pas désormais de toute immixtion dans la politique étrangère du pays, sa vie même « pourra courrir des dangers ». Il semble que ces excès inexcusables appellent enfin l'attention du comte Katsura sur la force du courant populaire : car au lieu de sévir contre le *Tai-Ro dôshi kwai*, il consent quatre jours plus tard à recevoir ses délégués et prend la peine de les assurer que les bruits dont ils se sont montrés si alarmés n'ont aucun fondement, et qu'il n'y a entre le marquis Itô et les membres du Cabinet aucune divergence d'opinion. L'incident a déjà été raconté ici-même (1) : il est assurément le plus symptomatique de l'état fiévreux de l'opinion, pendant les six mois qui ont précédé la guerre.

Pendant qu'il enveloppait ainsi son action diplomatique d'un mystère impénétrable, le gouvernement poursuivait avec méthode la préparation de la guerre prévue. Le calme parfait observé par le parti militaire au milieu des manifestations exaspérées de l'opinion publique ne s'explique que par la certitude où il était d'une solution finale conforme à ses désirs. C'est à partir de septembre que les préparatifs furent poussés avec une activité fébrile ; et, malgré les précautions prises, ils attirèrent assez l'attention de la presse pour que le gouvernement jugeât nécessaire de lui recommander une discrétion absolue. Les directeurs des journaux furent convoqués le 30 septembre au Ministère de la Guerre et le 8 octobre au Ministère de la Marine : on leur affirma que rien d'anormal ne se passait, on leur représenta que leur devoir était de ne publier aucune nouvelle qui pût alarmer une opinion trop impressionnable, et finalement on leur enjoignit de ne plus signaler désormais les mouvements des troupes et des navires, dont la divulgation risquait d'être mal interprétée. La consigne fut fidèlement obéie. Quelques incidents cependant ne pouvaient pas être tenus secrets. Le 12 octobre, on apprit que le général baron Kodama Gentarô 兒玉源太郎 quittait les fonctions de ministre de l'Intérieur pour assumer celles de sous-chef de l'Etat-major général; à peu près en même temps, l'amiral Tôgô Heihachirô 東鄕平八郎 était nommé commandant suprême de la flotte. On constituait ainsi le personnel supérieur chargé de la direction de la guerre future. Mais ces faits isolés, tout significatifs qu'ils nous paraissent aujourd'hui, n'attirèrent guère l'attention de l'Europe, qui ignorait alors l'étendue des préparatifs de guerre du Japon. Si le marché de Londres se montrait déjà inquiet et si les valeurs japonaises y subissaient une

---

(1) *Bulletin*, t. III, no 4, p. 765.

forte dépréciation, l'optimisme des chancelleries continentales continuait à refléter imperturbablement l'optimisme de Saint-Pétersbourg. M. Balfour lui-même, dans son discours au Guild Hall du 9 novembre, exprimait sa ferme conviction que la paix serait maintenue. Il n'est pas sûr cependant que cet optimisme officiel fût aussi sincère à Londres qu'à Berlin et à Paris. Deux faits significatifs : le départ au mois de novembre d'une expédition anglo-indienne pour le Tibet et l'achat par l'Angleterre, dans les premiers jours de décembre, de deux cuirassés chiliens dont la Russie négociait l'acquisition, permettent de croire que l'Angleterre s'attendait à des complications prochaines et se préparait à en recueillir les fruits.

La réponse russe aux dernières propositions japonaises ne fut remise que le 11 décembre au baron Komura. Mais, dans l'intervalle, les conversations de M. Kurino avec le comte Lamsdorf (1) avaient pu convaincre le gouvernement japonais que la Russie était toujours résolue à exclure la question mandchourienne des pourparlers. Aussi le Cabinet, peu enclin, comme je l'ai dit, aux confidences, sentait-il plus que jamais le besoin d'avoir les mains libres et voyait-il venir avec impatience le moment où la Diète allait s'ouvrir et l'assiéger de questions importunes. Il fut délivré de ce souci par l'un des incidents les plus curieux que présente l'histoire parlementaire du Japon. Le Mikado ouvrit la Diète le 10 décembre par la lecture d'un Discours du Trône, comme d'habitude terne et incolore. Il est de règle que chacune des deux Chambres présente ensuite une réponse au Discours du Trône, et la tradition veut que ces réponses soient aussi pâles et aussi formelles que le Discours lui-même. Jusqu'ici il n'y avait pas d'exemple que la Chambre des députés elle-même eût choisi cette occasion pour exprimer sa désapprobation de la politique gouvernementale : et même on attache si peu d'importance à la rédaction de l'adresse que le soin en est laissé au seul Président. Mais cette fois la Chambre s'était choisi pour Président M. Kôno Hironaka 河野廣中, un homme à qui les traditions les mieux établies n'en imposaient guère et que sept années de prison avaient aguerri aux vicissitudes de la vie politique. Il rédigea une réponse où il dénonçait en termes catégoriques l'incapacité des ministres à prendre les mesures dictées par la situation intérieure et extérieure du pays. Il soumit du reste ce texte à la Chambre : mais l'innocente assemblée en écouta apparemment la lecture d'une oreille distraite et n'en comprit pas la portée, car elle l'adopta à l'unanimité et sans débat. Le résultat ne se fit pas attendre : le lendemain, la Diète était dissoute. Les députés aperçurent trop tard leur faute : certains groupes publièrent des protestations contre la conduite du Président ; la plupart se turent, comprenant que leurs récriminations ne pourraient que faire mieux ressortir leur propre légèreté. M. Kôno, de son côté, satisfait de son coup d'éclat, se hâta de donner sa démission de membre du parti progressiste, auquel il appartenait depuis longtemps. A vrai dire, la manœuvre a si bien servi les desseins du gouvernement qu'on s'est demandé si M. Kôno n'avait pas agi d'accord avec lui : mais, si manifeste que soit l'antipathie du ministère pour le régime parlementaire, on a peine à croire à tant de machiavélisme.

La réponse russe était parvenue à Tôkyô le 11 décembre, le jour même où la Diète était dissoute. Les télégrammes de Paris et de Berlin affirmaient qu'elle contenait d'importantes concessions. En réalité, le résumé fort exact qu'en publiait la *Novoie Vremya* du 13 décembre prouvait assez qu'il n'en était rien. La Russie (2) acceptait bien la jonction éventuelle du réseau ferré coréen avec l'Est-Chinois ; mais elle ne disait pas un mot de la Mandchourie, et quant à la Corée, repoussait presque tous les amendements acceptés *ad referendum* par le baron Rosen. Elle réitérait en particulier sa demande de création d'une zone neutre prise entièrement sur le territoire coréen, et maintenait (sur ce point d'ailleurs elle n'avait jamais varié) son opposition au droit du Japon d'utiliser stratégiquement une partie quelconque de ce territoire.

---

(1) *Livre blanc*, nos 25 et 27.

(2) *Ibid.*, no 34.

En un mot, elle reproduisait à peu près sans changement ses propositions primitives du 3 octobre.

Le Conseil des Vétérans se réunit le 16 décembre pour la quatrième fois : malgré le caractère peu encourageant de la réponse russe, il fut décidé qu'on tenterait une nouvelle démarche et qu'on demanderait une fois encore à Saint-Pétersbourg de comprendre la question mandchourienne dans les négociations et de modifier les articles relatifs à la Corée dans un sens conforme aux desiderata du Japon. Du reste le Japon se montrait aussi intransigeant que la Russie et n'offrait aucune concession: la seule nouveauté que présentaient les propositions transmises le 23 décembre par M. Kurino au comte Lamsdorf était la suppression pure et simple de la clause concernant la création d'une zone neutre au Nord de la Corée ([1]).

On peut considérer comme certain que le gouvernement japonais ne faisait cette nouvelle démarche que pour la forme et s'attendait à déclarer la guerre au reçu de la réponse russe. Le 18, le Premier Ministre et le maréchal Ōyama entretinrent longuement l'Empereur des mesures prises pour faire face à toute éventualité. L'escadre, tout entière mobilisée, était rassemblée entre Saseho 佐世保 et Tsushima 對馬, prête à partir au premier signal. On faisait fête aux réservistes de la marine, qui s'embarquaient à Hiroshima 廣島, à Kure 呉, à Saseho. Toutes les grandes compagnies de navigation, *Nippon Yūsen Kwaisha* 日本郵船會社, *Tōyō Kisen Kwaisha* 東洋汽船會社, *Ōsaka Shōsen Kwaisha* 大坂商船會社, etc., passaient des traités avec le gouvernement pour l'affrètement immédiat de leurs navires comme transports. Les officiers en congé étaient tous rappelés sous les drapeaux. Les arsenaux travaillaient sans relâche, nuit et jour, les dimanches comme les jours de semaine: on ne leur accorda même pas le congé ordinaire du Nouvel An. De considérables approvisionnements de millet étaient expédiés à Che-mul-pho. L'officieux *Nichinichi* abandonnait sa réserve de commande et passait au parti de la guerre. Les correspondants de guerre anglais et américains arrivaient en foule à Tōkyō. Le 28 décembre, le *Kwampō* 官報, « Journal Officiel », publiait des ordonnances retentissantes, destinées à parachever l'organisation militaire du Japon et à constituer le trésor de guerre. Les divers fonds de réserve, soit en tout une centaine de millions de yen, étaient mis à la disposition des autorités militaires, et le gouvernement était autorisé à émettre, en cas de nécessité, des emprunts à court terme. Deux corps nouveaux, le *Dai-honei* 大本營 ou « Etat-major suprême », et le *Gunji sangi in* 軍事参議院 ou « Conseil des affaires militaires », étaient créés. L'institution du *Dai-honei* avait pour but d'établir une coopération étroite entre les armées de terre et de mer et de les soumettre à une direction commune: placé sous l'autorité immédiate de l'Empereur, il avait pour membres principaux le maréchal Ōyama, chef de l'état-major de l'armée (*Sambō hombu chō* 参謀本部長) et l'amiral vicomte Itō, chef de l'état-major de la marine (*Kaigun gunrei-bu chō* 海軍軍令部長). Le *Gunji sangi in*, chargé d'étudier toutes les questions intéressant l'organisation militaire, était aussi composé de représentants de l'armée et de la marine : les maréchaux, les deux ministres et les deux vice-ministres militaires, les deux chefs et les deux sous-chefs d'état-major, et enfin des officiers désignés par l'Empereur. Les mêmes ordonnances accordaient à la Compagnie du chemin de fer de Seoul à Fu-san la garantie — capital et intérêts — d'un emprunt de 10 millions et lui allouaient une subvention gratuite de 1.750.000 yen: mais les travaux devaient être placés désormais sous la surveillance directe du gouvernement et achevés dans un délai d'une année. Les autorités militaires utilisaient sans retard les ressources à leur disposition, et dès le lendemain, 29 décembre, achetaient à Gênes deux croiseurs cuirassés construits primitivement pour l'Argentine et qu'on rebaptisa *Nisshin* 日進 et *Kasuga* 春日. On espérait ainsi maintenir la supériorité des forces navales du Japon sur celles de la Russie qu'aurait pu compromettre l'arrivée d'une nouvelle

---

([1]) *Ibid.*, n° 35.

escadre russe en route pour l'Extrême-Orient [1]. L'opinion publique était grisée par les marques de sympathie que prodiguaient au Japon l'Angleterre et l'Amérique. La légation anglaise à Londres était assiégée de demandes d'engagements. Le maire de Melbourne offrait 1.000 volontaires australiens. Des officiers de réserve de la marine anglaise recevaient l'autorisation d'amener au Japon les croiseurs récemment achetés.

Au début de janvier 1904, les valeurs japonaises tombaient aux cours les plus bas qu'elles eussent jamais connus sur les marchés de Londres et de Tôkyô. On s'attendait à la guerre de jour en jour, et on croyait que la réception de la réponse russe, dont l'arrivée était annoncée comme prochaine, clorait l'ère des pourparlers. Le gouvernement lui-même partageait cette conviction : prévenu par un télégramme de M. Kurino reçu le 2 [2] que la réponse russe lui parviendrait dans quelques jours, il publiait le 5 une ordonnance qui restreignait la liberté de la presse et la mettait sous le contrôle de la censure. Le lendemain la réponse russe était remise par le baron Rosen au baron Komura, et on apprenait bientôt avec surprise que les négociations continuaient.

C'est que la Russie, pour la première fois, consentait à parler de la Mandchourie, et, si peu considérable que fût au fond la concession offerte, elle était cependant suffisante pour mettre le Japon dans l'impossibilité morale de rompre sur-le-champ les pourparlers [3]. Tout en maintenant dans leur intégrité ses demandes antérieures relatives à la Corée, la Russie acceptait en effet d'insérer dans la convention l'engagement « de ne pas mettre obstacle à la jouissance par le Japon et les autres Etats des droits à eux conférés par leurs traités avec la Chine, à l'exception toutefois de la création de *settlements*. » Probablement les préparatifs ostensibles du Japon pendant le mois de décembre avaient enfin révélé à la Russie la gravité de la situation, et l'avaient décidée à faire une concession qui, dans son esprit, devait assurer le maintien de la paix. Au moment où elle déterminait le sens de sa réponse, elle faisait savoir à Paris et à Berlin qu'une solution pacifique était désormais certaine, et le 13 janvier, M. Delcassé déclarait au Conseil des Ministres que la situation s'était considérablement améliorée. Le lendemain (14 janvier), à la réception du Nouvel An russe, le Tsar renouvelait au Corps diplomatique les mêmes assurances ; et quelques jours plus tard, le comte Lamsdorf informait les puissances que la Russie était résolue à respecter leurs droits acquis en Mandchourie. Il n'y a pas de raisons de douter de la sincérité de l'optimisme affecté alors par la diplomatie russe, qui semble n'avoir jamais apprécié à sa juste valeur la résolution du Japon. Son erreur était de croire encore à cette époque que le maintien de la paix dépendait exclusivement d'elle et que la moindre concession de sa part suffirait à la garantir. En réalité, elle ne réussit qu'à obliger le Japon à différer de quelques semaines le moment de la rupture.

Il est à remarquer que les traités de commerce du 8 octobre 1903 qui ouvraient à la résidence étrangère certaines villes de Mandchourie n'avaient pas encore été ratifiés au moment où la note russe parvint à Tôkyô, et que par suite l'opposition de la Russie à la création de *settlements* en Mandchourie n'était pas en contradiction avec la lettre de traités déjà en vigueur. Le Japon voulut aussitôt mettre un terme à cette situation. Dès le 7 janvier, M. Uchida se rendait auprès du prince K'ing et le pressait de ratifier sans retard le traité sino-japonais. Le prince K'ing ne se fit pas prier, et les signatures étaient définitivement échangées le 11. L'Amérique, prévenue peut-être par le Japon, ne montra pas une hâte moins grande : et pour ne pas perdre de temps, l'échange des signatures se fit — innovation

---

(1) On sait que cette escadre, surprise à Djibouti par l'ouverture des hostilités, n'atteignit jamais sa destination et dut rebrousser chemin.

(2) *Ibid.*, n° 37.

(3) *Ibid.*, n° 38.

qui scandalisa les chancelleries — par télégrammes. Les consuls américains aux villes récemment ouvertes furent même désignés immédiatement : bravade bien inutile, car aucun d'eux n'a pu être installé. La signature des traités mettait aux mains du Japon une arme nouvelle. Le 12, le Conseil des Anciens détermina la teneur de la réponse japonaise, qui fut expédiée le lendemain à Saint-Pétersbourg (1). Elle ne contenait, est-il besoin de le dire? aucune concession. Le Japon maintenait toutes ses prétentions relatives à la Corée, et demandait à la Russie de s'engager formellement à respecter « l'intégrité territoriale de la Chine en Mandchourie » et à ne pas mettre obstacle « à l'exercice par le Japon et les autres puissances de leurs droits et privilèges acquis en Mandchourie par traités avec la Chine », sans restriction d'aucune sorte. Le baron Komura insistait en même temps pour que le comte Lamsdorf prît une décision dans le plus bref délai possible.

Il y eut quelque désappointement au Japon à ce nouveau retard, et on en témoigna quelque impatience. On vit même des membres du Conseil privé critiquer vivement l'attitude du gouvernement ; et il transpira que dans un mémoire adressé au trône, l'amiral comte Kabayama Suketomo 樺山資紀, avait condamné en termes violents cette longanimité. Toutefois l'opinion publique, dans son ensemble, ne se méprit pas sur la signification véritable de ce nouveau délai : et s'y fût-elle trompée au début que le cours des événements l'aurait bien vite rassurée. Au mois de janvier la presse ne s'attarde même plus à réclamer la guerre : certaine du résultat final, elle se borne à discuter des voies et moyens. Les dons volontaires, dont l'élan s'est beaucoup ralenti depuis l'ouverture des hostilités, affluent au trésor de guerre. Les résidents japonais en Mandchourie et en Sibérie commencent à rentrer en masse au Japon. La sympathie affichée de l'Angleterre et des Etats-Unis persuade de plus en plus au Japon que sa cause est la leur. A une fête offerte le 15 aux attachés militaires et navals de ces deux pays par les hommes d'affaires de Tôkyô, l'attaché naval anglais, victime peut-être de la « chaleur communicative » des banquets, prononce un discours où il promet à mots couverts, mais assez clairs, beaucoup plus assurément que son pays n'était disposé à tenir (2). D'autre part les actes du gouvernement montrent assez que sa détermination n'a pas fléchi. Il fait savoir aux puissances qu'il n'est disposé à accueillir aucune offre de médiation. Le 20, le Conseil privé approuve diverses ordonnances relatives à la pose de torpilles dormantes dans les ports, au transport des troupes en temps de guerre, au rachat éventuel de lignes privées de chemins de fer. Le 21, des « coulis » sont débarqués à Fu-san pour la construction du

---

(1) *Ibid.*, n° 39.

(2) Le texte authentique de ce discours peu diplomatique a été publié par le *Japan Times* ; dans le *Japan Mail* et les autres journaux anglais, il a été expurgé et corrigé. Le principal épisode de la fête à l'occasion de laquelle il fut prononcé mérite aussi d'être raconté. Voici comment il a été narré par le *Japan Times*. « Lorsqu'on a tiré le rideau, on aperçoit un chœur et un orchestre de *geisha* ; en avant de la scène, une *geisha* en costume de *samurai*, le sabre encore au fourreau, est accroupie, personnifiant le Japon. Entre par la gauche l'Oncle Sam, en costume traditionnel, et la jeune dame qui portait ce costume avec tant d'aisance avait dû en vérité répéter sérieusement son rôle. A droite, voici surgir le Lion britannique, la crinière flottante et les mâchoires souriant gentiment (*gently smiling jaws*). Ce couple singulier fait d'abord un certain nombre de gambades, dans le style classique des ballerines, puis, se tournant vers le Japon, exécute une pantomime, que les spectateurs intéressés et amusés interprètent avec raison comme une excitation à combattre quelqu'un. D'abord le Japon reste insensible, mais peu à peu s'agite, se lève, tire son sabre et le brandit d'une manière si redoutable que l'Oncle Sam et le Lion britannique se hâtent de le calmer. Là-dessus, le Lion se retire un moment, puis, rentrant en scène, vient déposer avec grand respect aux pieds du Japon un modèle de croiseur, que le Japon élève jusqu'à son front en manière de remerciment. L'Oncle Sam, pour ne pas rester en arrière, apporte à son tour deux gros sacs de

chemin de fer en nombre si considérable que le comte Lamsdorf en témoigne de l'inquiétude (1). Depuis le milieu du mois, le baron Sone Arasuke 曾禰荒助, ministre des Finances, ne cesse d'avoir des entretiens avec les principaux banquiers du pays en vue de l'émission d'un emprunt intérieur : mais le baron Sone n'est pas populaire, et le président du Conseil, le comte Matsukata et le comte Inoue doivent venir à la rescousse ; enfin, le 29, l'émission d'un premier emprunt de guerre de 100 millions est décidée. Le 30, le Japon commande en Angleterre deux cuirassés monstres, qui devront être achevés dans un délai de dix-sept mois.

Au point où en étaient arrivés les évènements, l'action des diplomates à Péking et à Seoul ne pouvait plus avoir grande importance. Pourtant il se produisit un incident qui mérite d'être noté. Au moment de la ratification des traités de commerce, la Chine avait fait connaître officieusement son intention d'observer une stricte neutralité au cas où la guerre éclaterait entre le Japon et la Russie : cette neutralité, désirée également par les deux antagonistes, était du reste escomptée d'avance, et il allait de soi que la partie de la Mandchourie encore occupée par la Russie en serait exceptée. Mais il en allait tout autrement de la neutralité coréenne. Il était certain que, dès le début de la guerre, le Japon, s'autorisant de son rôle de protecteur de la Corée, n'hésiterait pas à agir à sa guise dans ce malheureux pays et à l'occuper militairement. La Corée, sentant venir l'orage, crut qu'elle pourrait se mettre à l'abri des calamités qu'elle prévoyait par une simple déclaration de neutralité. La décision fut prise en grand secret et communiquée aux puissances, vers le 20 juillet, à l'insu du ministre du Japon, qui, s'il avait été prévenu à temps, n'aurait pas manqué d'opposer son veto à cette gênante déclaration. Ce fut un succès pour M. Pavlov, qui avait sans doute inspiré la manœuvre, et les journaux japonais manifestèrent un violent dépit. L'affaire de Che-mul-pho a montré que les Japonais étaient bien résolus à ne tenir de la déclaration aucun compte : mais la violation du droit international qu'ils commirent alors parut encore plus flagrante à la lumière de cette déclaration publiée *urbi et orbi*, et attira, comme on sait, à l'amiral Uryû Sotokichi 瓜生外吉 une vigoureuse protestation de la part des commandants des trois navires français, anglais et italien ancrés dans le port au moment de l'attaque. Les engagements pris dans la suite par la Corée terrifiée vis-à-vis du Japon ne sauraient naturellement avoir d'effet juridique rétroactif et innocenter le Japon de la violation de territoire neutre qu'on lui a reprochée.

Par trois fois — le 23, le 26 et le 28 janvier (2) — M. Kurino avait reçu de Tôkyô l'ordre de presser le comte Lamsdorf de faire connaître la réponse russe ou du moins de fixer le jour où elle serait remise : mais il n'avait pu obtenir aucun engagement formel (3). Le 30, à la suite d'un conseil des Vétérans, des instructions lui furent envoyées, lui enjoignant de demander de nouveau au comte Lamsdorf la fixation d'une date définitive et rapprochée (4). Le 1er février, M. Kurino faisait savoir à Tôkyô que sa démarche était cette fois encore restée

---

farine, que le Japon paraît apprécier non moins vivement que le navire. Alors le Lion et l'Oncle Sam l'excitent de nouveau à la guerre, et la fin de l'acte montre le Japon portant à droite et à gauche des coups terrifiques de son sabre étincelant, pendant que le Lion et l'Oncle Sam regardent avec satisfaction. » Il est difficile assurément d'imaginer rien de plus ridicule que cette scène, et il est triste de voir la délicate chorégraphie japonaise tomber, pour la gratification de quelques attachés militaires et de quelques correspondants de journaux, à cette profondeur d'absurdité.

(1) *Livre blanc*, n° 43.

(2) *Ibid.*, nos 40, 42, 44.

(3) *Ibid.*, nos 41, 43, 45.

(4) *Ibid.*, n° 46.

sans succès (1). On ne voulut pas attendre davantage. Justement le lendemain, le *Kasuga* et le *Nisshin* arrivaient à Singapore, la dernière étape de leur voyage avant Yokosuka 橫須賀, avec une avance formidable sur l'escadre russe de l'amiral Virenius, et par suite toute cause d'anxiété au sujet de ces deux navires avait disparu. En même temps des nouvelles plus ou moins alarmantes arrivaient de Mandchourie et de Sibérie : les Russes envoyaient des troupes, disait-on, sur les bords du Yalu ; l'agent commercial japonais à Vladivostok avait été prévenu par les autorités russes que l'état de siège pouvait être proclamé d'un jour à l'autre ; l'escadre de Port-Arthur était partie le 3 pour une destination inconnue (2). Il est significatif que le gouvernement, jusque-là si avare de communications, porta lui-même ces nouvelles à la connaissance du public. Le 3 février, le Conseil privé approuvait des ordonnances (parues le 5 dans le *Kwampô*) qui organisaient le service des postes militaires et interdisaient, sous certaines réserves, l'expédition de télégrammes chiffrés ou rédigés en une langue autre que le français ou l'anglais soit de la Corée soit du Japon. Le même jour eut lieu une séance du Conseil des Vétérans, qui dura de 9 heures du matin à 6 heures du soir, et à la quelle furent convoqués un grand nombre d'officiers supérieurs. C'est à ce conseil qu'il fut enfin résolu d'avoir recours aux armes, et la décision fut ratifiée le lendemain dans une grande conférence qui se tint en présence de l'Empereur.

Les préparatifs du Japon étaient assez parfaits pour qu'aucun intervalle ne fût nécessaire entre la décision et l'action. Le 5, l'Empereur adressait aux ministres de la guerre et de la marine un message dans lequel il leur confiait le soin « d'atteindre le but de la nation et de soutenir la gloire de l'Empire » (3). L'ordre d'agir arrivait à l'amiral Tôgô dans la nuit, et le 6, avant midi, l'escadre tout entière avait quitté Sasebo. Ainsi un acte irréparable avait été accompli, non seulement avant toute déclaration de guerre, mais même avant la rupture des pourparlers. La dernière entrevue du baron Rosen et du baron Komura n'eut lieu en effet que le 6 dans l'après-midi, et celle de M. Kurino et du comte Lamsdorf eut lieu le même jour à 4 heures (4). Il faut remarquer en outre que le 5, à 5 heures 15 du soir, d'après le *Livre blanc* (5), le baron Komura avait reçu un télégramme de M. Kurino lui annonçant l'envoi de la réponse russe ; les instructions en vue d'une rupture venaient précisément d'être adressées à M. Kurino (6) ; de plus, son télégramme indiquait que la Russie ne faisait aucune concession nouvelle ; et enfin à ce moment le Japon s'était avancé si loin que les concessions les plus étendues de la Russie n'auraient sans doute plus suffi à l'arrêter. La réception du télégramme de M. Kurino ne changea donc rien aux dispositions prises et n'empêcha pas l'expédition à l'amiral Tôgô de l'ordre fatal. Le départ de l'escadre fut tenu rigoureusement secret. Lorsque, dans la soirée du 8, le baron Komura communiqua aux représentants des puissances un exposé détaillé des raisons pour lesquelles le gouvernement japonais s'était décidé à rompre les pourparlers, nul ne savait encore que les hostilités avaient été pratiquement ouvertes depuis l'avant-veille et qu'à ce moment même les escadres japonaises attaquaient les Russes à Che-mul-pho et à Port-Arthur.

On sait le reste.

---

(1) *Ibid.*, nº 47.

(2) Elle était simplement en manœuvres et revint à Port-Arthur le lendemain. Mais on affecta au Japon de donner la signification la plus sinistre à cette sortie.

(3) Ce message ne fut pas divulgué sur le moment, et ne fut publié dans le *Kwampô* que le 14 février.

(4) *Livre blanc*, nº 51.

(5) *Ibid.*, nº 50.

(6) *Ibid.*, nºs 48 et 49.

— Ochiai Naobumi 落合直文, qui est mort le 16 décembre 1903, à l'âge de 42 ans, était l'un des écrivains les plus distingués et surtout l'un des plus grands érudits du Japon contemporain. Né vers la fin de l'année 1861, il avait fait de solides études japonaises et chinoises sous la direction de Hori Hidemasa 堀秀政 et de Naitô Chisô 内藤恥叟 : il les termina à l'Université de Tôkyô. Il a été professeur successivement au Kwôten kôkyû jo 皇典講究所, au Dai-ichi kôtô gakkô 第一高等學校, au Kokugaku-in 國學院. S'il ne réussit pas à obtenir une chaire à l'Université, c'est sans doute à cause de la mésaventure qui lui arriva il y a quelques années. Il avait publié un livre de lecture (*tokuhon* 讀本) à l'usage des jeunes filles, qui était déjà employé depuis quelque temps dans les écoles, lorsque des journalistes hostiles au gouvernement y découvrirent des pages immorales et indécentes. Le livre fut aussitôt interdit ; et il y eut pendant quelques mois autour du nom d'Ochiai un tapage considérable. Depuis deux ou trois ans, miné par la maladie, Ochiai avait cessé d'enseigner : mais il ne cessa jamais d'écrire et de produire. Il a collaboré assidûment aux principales revues littéraires, philologiques et historiques du Japon, et il faut espérer que ses essais seront un jour réunis en volume par les soins de ses disciples. Il a composé un grand nombre d'ouvrages d'éducation, dont les principaux sont : *Shinsen Nihon rekishi* 新撰日本歴史, *Katei kyôiku rekishi tokuhon* 家庭教育歴史讀本, *Chûtô kyôiku kokubun kihan* 中等教育國文軌範, *Bumpô kyôkwasho* 文法教科書, *Shinsen katen* 新撰歌典. Il a été l'un des compilateurs de la grande collection littéraire *Nihon bungaku zensho* 日本文學全書 (24 vol.). Il a publié des commentaires excellents de plusieurs ouvrages classiques : le meilleur est l'*Ôkagami shôkai* 大鏡詳解, qu'il a composé en collaboration avec Konakamura Gishô 小中村義象. Il eut aussi M. Konakamura pour collaborateur dans la rédaction du *Shinsen Nihon gwaishi* 新撰日本外史. Mais ses deux ouvrages les plus importants sont sa grammaire japonaise, *Nihon daibunten* 日本大文典, la meilleure qui existe avec le *Kô Nihon bunten* 廣日本文典 d'Ôtsuki Fumihiko 大槻文彦, et son grand dictionnaire, *Kotoba no izumi*, le plus complet de tous ceux qui ont paru dans ces dernières années. Ochiai avait fondé une société littéraire, Asaka-kwai 淺香會, dont ont fait partie un grand nombre des écrivains de promesse de la nouvelle génération. Il avait lui-même un talent poétique peu commun ; et deux de ses poèmes, *Shiragiku* 白菊 et *Shô-Nankô* 小楠公, jouissent d'une grande célébrité ; le dernier surtout est connu de tous les écoliers de l'Empire. Ochiai n'a pas manqué, suivant la charmante tradition japonaise, de composer sur son lit de mort un poème d'adieux à ce monde :

« Ô vent de l'hiver ! En rêvant à la grâce tranquille de ta marche, je m'endormirai ce soir ! »

Kogarashi yo !
Nare ga yukue no
Shizukesa no
Omokage yume-mi,
Iza ! kono yo nen.

— Le baron Mitsui, chef de la grande famille de banquiers japonais, a fait don à l'Université de Paris d'une somme de 75.000 francs pour la fondation à la Faculté des Lettres d'une chaire de langue et littérature japonaises.

FRANCE

— L'Académie des Inscriptions a tenu le 13 novembre 1903 sa séance publique annuelle. M. Georges Perrot, président de l'Académie, a prononcé le discours d'usage. Après avoir parlé des Ecoles d'Athènes et de Rome, M. Perrot a dit :

« Il est une troisième école, l'Ecole française d'Extrême-Orient, qui est venue comme d'elle-même, vers la fin du dernier siècle, se placer sous la bienveillante tutelle de l'Académie. Elle a été fondée par M. Doumer, alors gouverneur général de l'Indochine, et nulle des mesures que celui-ci a prises, pendant la trop courte durée de son administration, n'atteste mieux l'esprit large et prévoyant qu'il a porté dans l'exécution du programme qu'il s'était tracé. En sollicitant pour cette école le patronage des orientalistes éminents que renferme notre Compagnie, M. Doumer a voulu lui indiquer tout d'abord la voie où elle devait marcher. Elle devrait s'appliquer à éclairer par ses recherches tout le passé de ces vastes contrées dont la France a pris charge ; elle étudierait leurs arts, leurs langues, leurs religions, leurs littératures, leurs coutumes et leur droit traditionnels ; elle aiderait les maîtres auxquels obéissent maintenant ces peuples à en mieux comprendre le génie, et les mettrait ainsi à même de mieux gouverner leurs millions de sujets, avec une plus claire intelligence des habitudes et des besoins de ces Asiatiques. M. Finot, nommé directeur de l'Ecole, et M. Foucher, qui a fait l'intérim en 1901, se sont montrés à la hauteur de leur tâche; grâce à la compétence et au zèle de ces deux chefs, cette sœur cadette des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome n'a pas trompé les espérances de son fondateur. Transférée, en 1902, de Saigon à Hanoi, qui est devenu le siège du gouvernement, elle a pris là une part très active à l'Exposition universelle qui s'y est ouverte l'an dernier et au Congrès des Orientalistes qui s'y est tenu ; elle avait créé à Saigon et elle a transporté à Hanoi une bibliothèque et un musée qui renferment déjà, l'une des manuscrits et des livres de grand prix, et l'autre des séries très riches de porcelaines, de laques et de bronzes chinois ; l'art des différentes provinces de l'Indochine y est aussi représenté par des monuments qui sont encore peu nombreux, mais qui ont été choisis avec goût.

« C'est d'ailleurs par ses publications que l'Ecole a surtout manifesté son existence et son ardeur au travail. Plusieurs ouvrages importants ont été édités en son nom et sous ses auspices ; mais ce qui lui fait le plus d'honneur, c'est la revue trimestrielle qu'elle appelle son Bulletin, et qui est aujourd'hui parvenue au terme de sa seconde année. Ce recueil périodique avec ses articles de fond, sa bibliographie et sa chronique, a déjà conquis, dans le monde des orientalistes, une autorité à laquelle il a été rendu hommage ailleurs qu'en France. Nous avons le ferme espoir, déjà justifié par des actes récents, que le nouveau gouverneur général, M. Beau, ne s'intéressera pas moins que ne le faisait son prédécesseur à l'Ecole d'Extrême-Orient. Quant à l'Académie, elle a pour cette pupille qu'elle protège de si loin quelque chose de l'affection que l'on porte, dans la famille, au dernier venu, au plus jeune des enfants de la maison. »

— M. Senart a présenté à l'Académie des Inscriptions, dans sa séance du 30 décembre 1903, le rapport suivant, au nom de la Commission de l'Ecole française d'Extrême-Orient :

« Votre Commission de l'Ecole d'Extrême-Orient a été saisie, il y a quelque temps déjà, du rapport du Directeur pour l'année 1902. Nous aurions voulu en entretenir plus tôt l'Académie. Notre retard s'excuse par la date et surtout par la saison où il nous est parvenu. Il serait superflu de résumer aujourd'hui un document qui est dès à présent imprimé ; chacun de vous en pourra aisément prendre connaissance. Nous voulons du moins le signaler à votre attention. C'est un devoir que nous impose l'intérêt même, très vif et très fidèle, que l'Académie porte à l'Ecole.

« L'année 1902 marque dans son histoire une date mémorable. C'est au commencement de 1902 que M. Finot, suppléé pendant un an par M. Foucher avec tant de dévouement et de succès, reprenait ses fonctions de directeur ; c'est le 1er juin 1902 que, suivant l'émigration de tous les services généraux, l'Ecole transportait officiellement son siège de Saigon à Hanoi ; c'est à la fin de la même année que s'ouvraient dans la jeune capitale l'Exposition, à laquelle l'Ecole prit une part si marquante, et le premier Congrès international des études d'Extrême-Orient, dont le Directeur de l'Ecole avait été l'actif promoteur et auquel le personnel de l'Ecole prêta un concours si décisif. Je ne reviendrai pas sur ces épisodes brillants ; j'ai eu déjà occasion

de rendre personnellement hommage à des succès qui ont été mérités par beaucoup de zèle. Il n'est que juste d'exprimer publiquement notre gratitude aux deux gouverneurs généraux qui, par leur initiative hardie et leur concours bienveillant, y ont eu une part si large.

« Malgré ces circonstances extraordinaires, en dépit du labeur très lourd qu'elles ont imposé à tous les membres, directeur, professeur et pensionnaires, de l'Ecole, son activité normale, telle qu'elle se manifeste dans ses publications ordinaires, ne s'en est ni ralentie ni alanguie. C'est un témoignage que nous tenons à lui rendre ; nous sommes, pour le faire, plus à l'aise que son Directeur. Il s'est contenté d'énumérer les sujets qui ont, en 1902, été traités dans le *Bulletin*. Je veux au moins ajouter que, ni par la méthode, ni par la portée, les mémoires n'ont été inférieurs à ce que la variété en promettait d'intérêt. Ce second volume du *Bulletin* a achevé de lui assurer la place qu'il s'était d'abord conquise dans les tout premiers rangs des périodiques consacrés à l'Orient. Me sera-t-il permis de devancer un peu les date pour affirmer que les fascicules parus de l'année courante ne peuvent que soutenir dignement cette tradition et affermir cette autorité ? D'y signaler dès aujourd'hui, entre plusieurs autres, les savants et instructifs travaux de M. Pelliot et de M. Maitre ? Quand on songe aux conditions difficiles dans lesquelles se poursuit la publication, par les soins d'un personnel peu nombreux, dispersé, réclamé souvent par des tâches très différentes, éloignées, pénibles, c'est avec une admiration sincère que l'on constate de pareils résultats.

« A côté du *Bulletin*, les collections parallèles ne se sont pas, en 1902, enrichies de moins de trois ouvrages : la *Phonétique annamite* du P. Cadière, dont vous couronniez naguère un mémoire sur l'histoire de l'Annam ; l'*Inventaire des monuments du Cambodge* du commandant Lunet de Lajonquière, temporairement détaché à l'Ecole, et les *Eléments de sanscrit classique* de M. V. Henry. Trois livres excellents. Point n'est besoin d'insister sur l'accueil si favorable qu'ils ont, dès le premier moment, reçu de tous les connaisseurs. Ce que je voudrais seulement relever, c'est la justesse et l'opportunité avec lesquelles ils s'ordonnent dans le cadre qui a été tracé à l'Ecole par son fondateur : intéressant tour à tour les deux courants, indien et chinois, qui réclament ses préoccupations, se partageant, comme il est juste et nécessaire, entre l'exploration des monuments locaux et ces études générales qui fournissent la base indispensable à l'investigation du passé dont ils perpétuent le souvenir.

« L'Ecole ne saurait mieux montrer à quel point elle est pénétrée des devoirs doubles qui lui incombent, à l'égard de la science en général, à l'égard de la colonie qui assure son existence. Elle s'est montrée égale à ces légitimes exigences : les recherches et les fouilles que MM. Parmentier, Commaille et Carpeaux ont conduites avec une énergie heureuse, se sont doublées de ces tableaux d'ensemble qui, seuls, mettent chaque détail en valeur. C'est dire combien il importe que ce qui a été si bien commencé se poursuive sans ralentissement. La tâche brillamment inaugurée dans le premier volume du commandant de Lajonquière n'aura tout son prix que s'il peut continuer cette revue de l'art cambodgien dans les provinces détenues par le Siam, qui en conservent les spécimens les plus caractéristiques et les plus puissants. Nous connaissons les intentions libérales et les lumières du gouvernement colonial : il assurera certainement à l'Ecole, en frais d'impression et en frais de mission, les moyens de rester fidèle à sa tâche. Les travaux dont M. Finot envisage maintenant la publication, l'*Art du Gandhâra* de M. Foucher, la *Grammaire pâlie* de M. Henry, en formeront le développement naturel. Nous sommes persuadés que la colonie tout entière apprécie ce que des sacrifices d'argent relativement faibles lui assurent d'honneur et même de réel profit.

« L'unanimité avec laquelle, au Congrès international de Hambourg, les représentants les plus autorisés de l'orientalisme ont rendu solennellement hommage à la création de l'Ecole et à ses féconds débuts ; l'empressement avec lequel, au Congrès de Hanoi, les délégués de plusieurs gouvernements d'Europe et des principales institutions savantes de l'Extrême-Orient se sont groupés autour de l'Ecole comme en un foyer commun, — de pareilles manifestations ne sauraient être indifférentes pour ce bon renom, pour cet ascendant intellectuel qui, en Indochine comme par tous pays, constitue une force, force de sentiment sans doute et d'opinion,

mais force précieuse. Tandis que, en subventionnant la grammaire sanscrite de M. Henry, l'Indochine donnait aux étudiants de France en même temps qu'à ses propres travailleurs un instrument d'étude indispensable, vous n'hésitiez pas à consacrer une somme importante à l'achèvement des relevés commencés à Angkor aux frais de l'Ecole. Cette union d'efforts n'est-elle pas pour tous honorable et utile? N'y a-t-il pas un gage pour la colonie en même temps qu'une force pour la science française dans un pareil échange, la métropole et son établissement lointain associant leur effort sur ce terrain de la haute culture, dont c'est plus que jamais pour nous un intérêt supérieur de ne pas laisser la tradition défaillir entre nos mains? Nous remercions l'Indochine et son Gouvernement d'en savoir comprendre toute l'importance.

« La ville rapidement grandissante de Hanoi ne peut d'ailleurs manquer d'apprécier la parure que lui font les collections déjà si remarquables, Bibliothèque et Musée, de l'Ecole. Le laborieux transfèrement de Saigon s'est opéré sans avaries graves; des dons nombreux, notamment à la clôture de l'Exposition, ont continué à enrichir le patrimoine acquis. Malheureusement nous avons lieu de craindre que le dernier cyclone qui a fait cette année de si fâcheux ravages n'ait atteint plusieurs pièces provisoirement déposées dans l'ancien palais de l'Exposition. C'est une raison de plus de souhaiter ardemment que ces collections reçoivent sans plus de retard, avec les autres services de l'Ecole, un asile définitif, digne des richesses présentes et des acquisitions certaines de l'avenir. La colonie couronnera sans regret, par une mesure vraiment indispensable, la libéralité qu'elle a jusqu'ici mise au service d'une institution que, je puis le dire sans exagération, lui envient tant d'autres établissements européens, justement fiers de puissantes ressources et d'une vieille gloire.

« Quant à nous, Messieurs, nous ne pouvons résumer notre impression sur le rapport dont s'inspirent ces remarques, qu'en proclamant notre satisfaction la plus sincère. L'œuvre à laquelle vous avez dès le début accordé un patronage si cordial, vit et se développe pour l'honneur de l'Indochine et de la France. Nous ne pouvons embrasser ses progrès sans éprouver une reconnaissance joyeuse pour les travailleurs consciencieux qui s'en sont faits les ouvriers persévérants. »

— Une *Société française de fouilles archéologiques* a été fondée à Paris le 14 janvier 1904. Elle se propose d'entreprendre et d'encourager par ses subventions des explorations et des fouilles archéologiques en France, dans ses colonies et pays de protectorat, sans exclure les pays étrangers; d'organiser l'exposition des objets recueillis dans les fouilles subventionnées par la Société ou provenant d'acquisitions, de dons ou d'échanges; d'enrichir les musées français en leur attribuant ces objets. La Société a son siège à Paris, 28 rue Bonaparte. Elle comprend des membres donateurs, versant une somme de 500 francs, et des membres titulaires payant une cotisation annuelle de 20 francs rachetable par un versement de 200 francs. Les mandats ou bons de poste doivent être adressés à M. Bischoffsheim, trésorier, 34 rue des Mathurins, Paris.

Les fondateurs de la Société, membres du Comité central, sont: MM. Ed. Aynard, membre de l'Institut, député; E. Babelon, membre de l'Institut; le général Bassot, membre de l'Institut, ancien directeur du Service géographique de l'armée; Georges Berger, membre de l'Institut, président de l'Union centrale des arts décoratifs, député; R. Bischoffsheim, membre de l'Institut, député; S. A. I. le prince Roland Bonaparte; le prince de Brancovan, directeur de la *Renaissance latine*; le comte Boni de Castellane, député; Henry Cochin, député; Marcel Dieulafoy, membre de l'Institut; P. Doumer, député, ancien gouverneur général de l'Indochine; Ch. Ephrussi, directeur de la *Gazette des Beaux Arts*; A. Foucher, représentant de l'Ecole française d'Extrême-Orient; Fournier Sarlovèze, vice-président de la Société artistique des Amateurs; B. Haussoullier, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études; le comte Florian de Kergorlay, associé correspondant national de la Société des Antiquaires de France; le comte Jean de Kergorlay; R. Koechlin, secrétaire général de la Société des Amis du Louvre; Albert de Lapparent, membre de l'Institut; le comte R. de Lasteyrie, membre de l'Institut; E. Leroux, éditeur du Ministère de l'Instruction Publique; J. Maciet, vice-président de l'Union centrale des arts décoratifs; R. Poincaré, sénateur,

ancien ministre de l'Instruction publique ; le professeur S. Pozzi, membre de l'Académie de médecine ; André de Ridder, ancien membre de l'Ecole française d'Athènes ; le comte Guy de La Rochefoucauld, président de la Société artistique des Amateurs ; le baron Edmond de Rothschild ; G. Schlumberger, membre de l'Institut ; E. Soldi-Colbert de Beaulieu, Grand Prix de Rome ; Waldeck-Rousseau, sénateur, ancien ministre.

— Nous avons appris avec un profond regret la mort de M. Edmond Drouin, secrétaire-adjoint et bibliothécaire de la Société asiatique, décédé à Paris, le 29 janvier 1904, à l'âge de soixante-six ans. M. Drouin avait délaissé le barreau pour se consacrer à son étude favorite, la numismatique orientale, et il n'avait pas tardé à acquérir dans ce domaine spécial, grâce à l'étendue et à la variété de ses connaissances, une autorité de bon aloi. Il avait acquis surtout par son caractère fait de franchise et de cordialité l'affectueuse sympathie de tous ses confrères. La Société asiatique ressentira vivement la perte de cet homme excellent, qui s'était consacré au soin de ses intérêts avec un si complet et si fidèle attachement.

— M. Ed. Chavannes, professeur au Collège de France, membre de l'Institut, a remplacé M. Schlegel à la direction du *T'oung Pao*.

— Le XIV[e] Congrès des Orientalistes se tiendra à Alger en 1905, pendant les congés de Pâques. Le Comité d'organisation, présidé par M. R. Basset, directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, a décidé que le Congrès se diviserait en 7 sections : I. Inde, langues aryennes et langues de l'Inde. II. Langues sémitiques. III. Langues musulmanes (arabe, turc, persan). IV. Egypte ; langues africaines ; Madagascar. V. Extrême-Orient. VI. Grèce et Orient. VII. Archéologie africaine et art musulman. La cotisation est de 20 francs pour les congressistes, 10 francs pour leurs femmes ou les parentes qui les accompagnent. Les correspondances et les demandes de renseignements doivent être adressées au secrétariat de la Commission d'organisation, 46 rue d'Isly, Alger (Service des Affaires indigènes).

ALLEMAGNE

— Le Prof. Ernst Kuhn, élu recteur de l'Université de Munich, a choisi pour sujet de son discours inaugural : *L'influence de l'Inde aryenne sur les pays voisins au Sud et à l'Est*. Dans ce discours, il retrace en traits généraux l'histoire de la colonisation indienne dans le Dekkhan, l'île de Ceylan, le Pégou, le Siam, le Cambodge, le Champa et l'Insulinde. Au sujet du Cambodge, M. K. dit que l'existence du buddhisme n'y est attestée que pour le IX[e] siècle ; mais l'inscription de Vat Prei Vier publiée par M. Barth (*I. S. C. C.*, p. 60), et qui est presque sûrement buddhique, remonte à 664 A. D. ; d'autre part, M. Pelliot a établi que le buddhisme existait au Fou-nan, et par conséquent au Cambodge, dès 484 A. D. (*B. E. F. E.-O.*, III, 294).

— Le patriarche de l'indianisme, Otto von Böhtlingk, est mort à Leipzig, le 1[er] avril 1904, à l'âge de 89 ans. Peu d'hommes ont exercé sur les études sanskrites une influence comparable à celle de ce grand philologue. Le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, fruit d'un immense labeur, chef-d'œuvre d'érudition et de critique, est à la base de tous les travaux publiés depuis quarante ans, et il ne sera pas de longtemps dépassé. A la suite de la grande édition qu'il publia en collaboration avec Roth de 1852 à 1875, Böhtlingk en donna, de 1879 à 1889, une édition abrégée et mise au courant. Outre cette œuvre capitale, il a édité avec une impeccable méthode plusieurs textes sanskrits : la Grammaire de Pāṇini (1[re] éd., Bonn, 1840 ; 2[e] éd., Leipzig, 1887) ; *Çakuntalā* (Bonn, 1842) ; le *Mugdhabodha* de Vopadeva (Pétersb., 1846) ; l'*Abhidhānacintāmaṇi* de Hemacandra (Pétersb., 1847) ; la *Chrestomathie sanscrite* (1[re] éd.,

Pétersb., 1845 ; 2e éd., ibid., 1877) ; un corpus de la poésie gnomique indienne sous le titre de : *Indische Sprüche* (Pétersb., 1863-1865). Jusque dans ces dernières années, bien que son âge avancé ne lui permît plus les œuvres de longue haleine, plusieurs notes insérées dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande témoignèrent de l'attention avec laquelle il suivait le progrès de ses études favorites. Il était correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

ANGLETERRE

— Sir Edwin Arnold est mort au mois de mars dernier à l'âge de 72 ans. Après un séjour de quelques années dans l'Inde comme principal du Sanskrit College de Puna, il retourna en Angleterre, où il devint et resta jusqu'à sa mort l'actif collaborateur du *Daily Telegraph*. Son ouvrage le plus connu est *The Light of Asia*, poème sur la vie et les doctrines du Buddha, publié en 1879, et qui a obtenu un succès sans précédent.

PAYS BAS

— M. J. J. M. De Groot a été appelé à la chaire de chinois de l'Université de Leyde, vacante par le mort de Gustave Schlegel.

SUISSE

— Un Congrès international d'histoire des religions se tiendra à Bâle du 30 août au 2 septembre 1904. On a adopté provisoirement une division en 8 sections : Peuples non civilisés ; Chine et Japon ; Egypte ; Sémites ; Inde et Iran ; Grèce et Rome ; Germains, Celtes et Slaves ; religion chrétienne. La souscription est de 20 francs et donne droit aux actes du Congrès. Adresser les adhésions au Prof. Alfred Bertholet, Leonhardstrasse 8, Bâle.

NÉCROLOGIE

Prosper ODEND'HAL

L'Ecole française d'Extrême-Orient vient de perdre un excellent collaborateur et un ami très cher, qui a péri victime de son amour pour la science et l'humanité.

Prosper-Marie-Patrice Odend'hal était né à Brest, le 24 novembre 1867, d'une famille d'origine irlandaise établie en France au XVIIe siècle. Au sortir du lycée, en 1885, il entrait à Saint-Cyr, d'où il sortait en 1887 avec le grade de sous-lieutenant. Envoyé en garnison à Limoges, il n'y resta pas longtemps. La monotone régularité du service convenait mal à cet esprit curieux et énergique, que sollicitait avant tout l'attrait de l'inconnu et du péril. A ce moment l'Indochine était conquise, mais non pacifiée : il y avait encore beaucoup à combattre, à découvrir, à organiser. C'était assez pour séduire le jeune officier : en mai 1889, il débarque au Tonkin comme sous-lieutenant au quatrième régiment de tirailleurs tonkinois. Après avoir tenu garnison dans la région de Moncay, il commande le poste de Green dans la province de Bac-ninh. En 1890, il échange les fonctions de son grade contre celles d'inspecteur de la Garde indigène, qui semblaient réserver à son activité de plus libres initiatives. L'occasion se fit attendre quelque temps : Odend'hal l'attendit en exerçant sans ardeur les fonctions de chef du bureau de la Garde indigène à la Résidence supérieure de Huế. Enfin l'heure souhaitée arriva.

En décembre 1890, un des officiers attachés à la Mission Pavie, le capitaine de Malglaive, parti trois semaines auparavant pour relier par un nouvel itinéraire la capitale annamite à Saravane et au Mékhong, revenait à Huế sans avoir pu achever son voyage. Arrêté par les Khas à la source du Tchépon, menacé d'une attaque sérieuse, il avait dû battre précipitamment en retraite et venait demander une escorte pour repartir. On s'empressa de lui donner vingt miliciens commandés par M. Odend'hal, qui non seulement, en assurant la marche régulière et la sécurité du convoi, permit à M. de Malglaive de se consacrer tout entier à son travail topographique, mais encore apporta à ce travail lui-même le concours le plus précieux. Les voyageurs gagnèrent Aï-lao ou Lao-bao sur le Tchépon, descendirent vers le Sud jusqu'à 30 kilomètres de Saravane, regagnèrent à l'Est le Sékhong et se dirigèrent vers la côte par la vallée de cette rivière. Le 31 janvier 1891, M. Odend'hal, à la tête de son escouade, rentrait à Huế, épuisé de fatigue et de fièvre. A peine remis, il repartait avec le capitaine Cogniard, qu'il escorta dans sa traversée de la côte au Mékhong (août-septembre 1891). L'année suivante (1892) fut occupée par une mission topographique dans la région de Phanrang.

En 1893, il reçoit la mission de chercher une voie de communication facile entre le Quang-nam et la rivière d'Attopeu. Renonçant à attaquer la chaîne par la côte, il se décide pour un mouvement tournant qui avait l'avantage de lui faire suivre, sur un certain parcours, l'itinéraire de son premier voyage. Les péripéties de cette expédition ont été retracées par lui dans un rapport au Gouverneur général [1], dont on nous permettra de donner ici quelques extraits, car rien ne saurait mieux que ces simples pages faire ressortir les rares qualités d'Odend'hal : décision, bravoure, sensibilité, le tout relevé d'une inaltérable bonne humeur.

---

[1] Il a été imprimé dans la *Revue indo-chinoise*, 1894, 2e semestre.

En partant de Huê, le 10 novembre 1893, il emmenait avec lui une simple escorte de cinq miliciens :

« Je considérais cette force comme suffisante pour parer à toutes les éventualités, persuadé que j'étais que l'Européen, le blanc, qui sait prendre le sauvage, lui inspire une terreur superstitieuse qui le met à l'abri de toute insulte. L'évènement montrera que si cette thèse est vraie en général, elle souffre pourtant quelques exceptions. »

Se dirigeant au Sud-Ouest, il arrive le 22 novembre au gros village d'Arok, chez les Tarieng. Un peu plus loin, il abandonne son ancien itinéraire pour se diriger à l'Ouest sur Saravane.

La traversée des pays sauvages présente deux principaux inconvénients parmi beaucoup d'autres : d'abord la plupart des villages sont *cư* (*deng*, *mang*, *kalam*, selon les dialectes), c'est-à-dire interdits pour un motif ou un autre (épidémie, sacrifice, etc.), et on ne peut songer à y pénétrer sans courir les plus grands dangers : le capitaine de Malglaive faillit être massacré pour avoir violé cette défense ; en second lieu, chaque village, pour se débarrasser plus vite du voyageur, le conduit au village le plus voisin, qui se trouve généralement hors de sa route ; il faut avoir constamment l'œil sur la boussole pour ne pas se laisser égarer. M. Odend'hal subit tous ces ennuis.

Après avoir été trompé une première fois, il arrive au hameau de Vel Phưng dont le *sasai* (chef du village) s'éclipse, sous prétexte d'aller chercher des coolies, et ne reparaît plus. Il reste seul avec deux sauvages :

« Huit heures, neuf heures, pas de coolies ! De temps en temps, un de mes deux sauvages grimpe sur une maison en poussant des cris épouvantables. Des *rây* voisins on lui répond par les mêmes hurlements, mais il n'y a toujours ni *sasai* ni coolies. Un des deux hommes est allé visiter les pièges et en a rapporté deux rats qu'il épile consciencieusement en les roulant dans la cendre. Impossible de le distraire de cette occupation qu'il exécute gravement en fumant pipe sur pipe. »

M. Odend'hal s'impatiente. Les deux sauvages prennent peur et s'enfuient. Le voilà abandonné. Il part à la découverte, arrive au village de Vel Hat et parvient à en ramener quelques coolies ; mais en approchant de Vel Phưng, les coolies pris de panique détalent à toutes jambes. Tout est à recommencer. Enfin il parvient avec beaucoup de peine à se faire conduire à Vel Trak, où il obtient des pirogues, qu'il envoie chercher ses bagages. Mais le village est *cư* comme les autres, et le *sasai* l'oblige à passer la nuit au dehors, en ajoutant à titre de renseignement que les environs sont infestés de tigres.

Enfin les pirogues reparaissent avec les bagages et la marche reprend.

Le 2 décembre, le voyageur arrive à Saravane. Le 12, il est à Attopeu, ayant délivré chemin faisant un certain nombre d'esclaves annamites. Le 16, départ pour Kontum, où il arrive le 27.

« Ici au moins il n'y a pas de *dieng* : la suppression de cette coutume entraîne déjà celle d'une infinité d'abus. Seulement ce résultat coûte cher. Ce qu'il faut déployer d'activité, d'énergie et de tact pour prendre et garder de l'ascendant sur ces populations mobiles et fuyantes est inimaginable. Il n'y a rien à retrancher ni à ajouter au portrait qu'a tracé Cupet du P. Guerlach, sinon qu'il faut le voir, lui et ses confrères, dans le milieu sauvage, pour le juger ; car, pour se rendre compte des difficultés que ces hommes ont eu et qu'ils ont chaque jour à vaincre, il faut avoir eu le contact de ces populations tour à tour belliqueuses et apathiques, alliant la franchise et la bravoure à la duplicité qui les fait empoisonner un homme rien que pour se procurer les bonheurs qui seraient arrivés à la victime. Il faut les avoir vus au milieu de ces êtres rebelles à toute autorité, parvenant, à force de patience et de fermeté, à avoir parfois raison de la plus tenace des résistances. L'admiration s'impose : mais en même temps on a le regret de voir tant de fatigues et de peines dépensées en un aussi ingrat terrain. »

Après un court séjour à Kontum, M. Odend'hal reprend la route d'Attopeu, en passant cette fois par Palei Jar. Mais ce village ayant eu récemment une bataille sérieuse avec les Sédangs,

a barré les routes et les a semés de ces petits piquets de bambou dont la pointe aiguë traverse le cuir le plus épais. M. Odend'hal, blessé au pied par un de ces engins, doit continuer sa route sur un palanquin improvisé, formé de deux couvertures attachées à un bambou. Il passe par le lieu de la bataille :

« Toutes les berges sont encore criblées de flèches et les rochers teints de sang... On a immédiatement, selon la coutume, dévoré tout crus les poumons et le foie des ennemis morts et ensuite brûlé leurs corps sur un bûcher dont on voit les traces toutes fraîches à droite du sentier. Désormais cet endroit est *mang*, et mes hommes font un détour pour ne pas passer près de la place consacrée par cet holocauste. »

Le 15 janvier 1894, après une dangereuse navigation sur le Sé-Su coupé de rapides, M. Odend'hal rentrait à Attopeu. Le 20, il se dirige vers le Quang-nam, suivi d'une troupe d'esclaves annamites, hommes, femmes, enfants, qui vont regagner leur patrie sous la protection de leur libérateur.

« Cela me fait treize bouches inutiles à nourrir, et je n'ai presque plus d'objets d'échange. Comment ferai-je pour résoudre ce problème ? J'ai toujours eu jusqu'ici de la chance dans mes voyages. Elle ne m'a pas encore abandonné, puisque mon pied est à peu près remis : elle se continuera bien encore pendant les dix ou douze jours nécessaires pour atteindre Phươc Sơn. »

Le 22, il escalade la montagne qui sépare les vallées du Sé-kong et du Sé-kémane :

« Je marche sur un vaste plateau découvert et sillonné d'excellents sentiers où la marche est très facile. On jouit d'une vue admirable : à gauche on domine la profonde vallée de l'O. Thoai à demi noyée dans la brume, au-dessus de laquelle la masse du Krong Lai étale avec orgueil au grand soleil sa fourrure de velours vert. A droite, une série de rides successives s'étageant dans la direction du Sé-Kémane, qu'on devine dans la grande dépression que j'aperçois dans le Sud-Ouest, une véritable fosse de laquelle émergent des arêtes de montagnes, monstrueuses vagues vert sombre dont la tête est baignée de lumière, tandis que la base disparait déjà dans une douce teinte vague de crépuscule. Assis au bord de la route, faisant halte, je goûte silencieusement la grandeur de ce spectacle, quand au détour du sentier paraissent deux Laotiens traînant une dizaine d'enfants hâves, misérables, vêtus de quelques guenilles ; le plus jeune n'a pas trois ans et peut à peine marcher. C'est un convoi d'esclaves. Ces bambins vont leur vie durant travailler pour autrui, et leurs parents les ont vendus pour quelques couvertures ou quelques colliers de perles. Quel contraste entre le spectacle de paix que j'ai devant moi et la vue de ces déshérités de la terre ! Ici il n'y a point l'excuse de la faim pour pallier l'odieux de ce trafic : le sol donne à profusion, même sans être cultivé, et la douce mère Nature ne laisse jamais son enfant sauvage souffrir de la famine. Pourquoi donc faut-il que l'homme soit d'autant plus cruel qu'elle lui est plus clémente ? »

Le 3 février la chaîne de partage des eaux est franchie ; le chemin se dirige franchement vers Tramy, malgré le désir du voyageur d'aboutir plus au Nord, à Phươc Sơn, les populations sauvages de Tramy étant d'humeur peu bienveillante, comme il ne tarde pas à en faire l'expérience. Il est d'abord bien accueilli, mais les sauvages ne parlent ni annamite, ni laotien, ce qui rend les rapports assez difficiles. Enfin on découvre un sauvage borgne qui parle un affreux jargon annamite et qui sert d'interprète. On arrive au village de Bac-ong, dont l'entrée est interdite : il est convenu que les sauvages construiront un abri en feuillage pour la nuit et qu'ils transporteront les bagages jusqu'à Tramy moyennant un buffle. Tout parait calme : le danger est au contraire tout proche :

« Il fait horriblement froid sur ces sommets, surtout quand la brume, qui lentement s'élève du fond de la vallée, nous a enveloppés de son épais manteau. Aussi les sauvages allument-ils de grands feux autour desquels ils s'apprêtent à passer la nuit. Tous ou à peu près sont en armes, mais ont l'air en confiance et sont même familiers au point d'être gênants. Je ne crois guère à l'arrivée de quelque incident, malgré les avis d'une des femmes délivrées à Attopeu,

qui, connaissant quelques mots de cédang, a cru saisir le propos suivant échangé entre deux sauvages : « Ce soir, quand ils dormiront. » Ses craintes sont certainement chimériques, mais malgré cela la prudence conseille d'en tenir compte et je prescris que tout le monde fasse bonne garde. On se groupe sous le *trai*, et les *linh* et moi restons éveillés, les armes chargées à la main. La nuit s'écoule et l'aube arrive sans que rien vienne justifier ces précautions ; me voilà hors d'affaire, d'autant mieux que les sauvages ont consenti au marché que je leur proposais et qu'il ne me reste plus qu'à attendre le retour des coolies de la veille qui sont, paraît-il, retournés dans leurs villages chercher le riz nécessaire pour le voyage. Le temps se passe sans qu'ils reviennent, tandis que grossit toujours la foule qui entoure ma petite troupe. Vers huit heures, il y a environ trois cents sauvages armés qui me considèrent avec curiosité ; mais rien dans leurs allures ne me semble indiquer d'intentions hostiles, quand soudain j'entends du bruit à l'autre extrémité du *trai* et, en me retournant, j'aperçois des sauvages s'élançant le sabre haut sur mes hommes. En même temps je suis saisi par derrière et renversé dans le feu auprès duquel je me chauffais. Le *trai* tombe sur moi et une affreuse bagarre se produit, dans laquelle j'échange au milieu des branches et des feuilles, des horions avec deux individus qui essaient de m'entraîner. Enfin un coup de feu éclate et l'un de mes agresseurs tombe blessé à l'épaule ; quatre ou cinq détonations mettent les autres en fuite, et je reste maître de la place. »

Il ne reste plus qu'à s'éloigner au plus vite. Abandonnant ses bagages, M. Odend'hal s'engage dans un lacis de sentiers semés de petits piquets, protégeant la retraite le fusil à la main et abattant de temps à autre un poursuivant trop audacieux. Bientôt il s'aperçoit qu'il va être cerné et accablé sous le nombre ; de tous les villages descendent des files de guerriers qui viennent prendre part à la curée. Abandonnant alors la route de Tramy, il s'enfonce dans une haute brousse d'herbes sèches et de fougères. Les sauvages y mettent le feu ; heureusement l'herbe humide ne brûle que lentement, et cet incendie retarde au contraire la poursuite. Mais M. Odend'hal se trouve sans vivres, à la tête de quelques hommes, dont plusieurs sont blessés, au milieu d'une brousse inextricable. Il descend le cours du Dac Minh (rivière de Phước Sơn), se frayant un chemin au coupe-coupe à travers la broussaille. Les hommes à bout de forces tombent au pied des arbres en demandant à être abandonnés. La marche devient impossible. Il se résigne alors à descendre la rivière en radeau, bien qu'il s'attende à rencontrer des rapides infranchissables. Par bonheur, juste à ce moment, on découvre un hameau de deux maisons, où la troupe affamée trouve un frugal repas. On repart vers l'Est, sans guide ; mais les épreuves touchent à leur fin : voici le premier cannellier, qui indique la région des « Moï quê », tributaires de l'Annam. Voici enfin Phước Sơn :

« J'arrive au village à trois heures et demie (le 11 février), mourant de faim, trempé et transi, car le temps est couvert et il tombe depuis le matin une brume très froide et très fine. Je tombe dans la première maison que je trouve, et l'on m'apporte un réchaud, et du beau riz bien blanc, et du poulet et du cochon. Tous les notables viennent me voir, eux qui m'avaient dit que je ne pourrais arriver à traverser les régions sauvages. Ils regardent arriver ma troupe : un par un, à la débandade, défilent tous mes éclopés, maigres, hâves, les yeux brillants de fièvre ; ils inspireraient la pitié peut-être même à des sauvages. Quant à moi, je suis méconnaissable, brûlé par le soleil, avec mes cheveux et ma barbe incultes, mes vêtements en lambeaux : j'ai l'air d'un parfait bandit.

« Mais toutes mes misères sont finies : nous voici dans le bon pays où tout est facile. A mon avis, on devrait faire connaître un peu le haut pays aux fonctionnaires indochinois qui méconnaissent les qualités des Annamites ; cela leur permettrait de faire des études d'ethnographie comparée qui leur seraient certainement utiles dans le courant de leur carrière, car ils apprécieraient ensuite beaucoup mieux leurs administrés. »

Après cette rude campagne, ses preuves étaient faites : on savait qu'une mission de confiance pouvait être en toute sécurité remise entre ses mains. Aussi, lorsqu'il s'agit, en 1894,

de planter les premiers jalons de l'organisation du Laos, le choix du Gouverneur général se porta-t-il sur lui. Du poste de Song-Khone, sur la Sê Bang-hien, où il fut tout d'abord envoyé, il rechercha quelle serait la meilleure situation du commissariat destiné dans sa pensée à devenir la capitale du Laos. Ce fut un peu au N.-O de Song Khone, sur le bief moyen du Mékhong, en face de cette trouée d'Aï-lao, où il vit toujours la grande voie de pénétration du littoral vers le Grand Fleuve, qu'il établit son poste. L'endroit était désert et envahi par la brousse ; on tailla à coups de hache l'emplacement de la cité future. Ensuite on s'occupa de son nom : les bonzes et les lettrés consultés proposèrent celui de Savannakhet, qui fut accepté. Le petit poste a grandi depuis lors, et s'il n'a pas gardé la dignité de capitale — ce que certains regrettent, — il est devenu un centre florissant, justifiant ainsi pleinement le choix de son fondateur.

M. Odend' hal administra pendant un certain temps la province de Savannakhet. Il s'y trouvait encore, lorsque vint y mourir, le 21 mai 1895, un autre courageux explorateur, le capitaine Rivière, à qui il rendit les derniers devoirs et éleva un tombeau. Après un séjour d'un an en France (octobre 1895-octobre 1896), il fut chargé du commissariat d'Attopeu, où il resta jusqu'au mois d'avril 1897. Puis il abandonna le Laos pour l'Annam et, après avoir passé quelques mois à la Résidence supérieure de Hué, fut nommé, le 1er janvier 1898, résident à Phanrang, où les travaux de la station sanitaire du Lambiang allaient réclamer de lui une active coopération. Il se donna à cette œuvre avec son zèle et son dévouement ordinaire, mais sans refuser son attention au splendide cadre historique qui entourait son modeste et inconfortable « poste ».

La vallée de Phanrang est une terre illustre et pleine de souvenirs. Ce ne sont pas seulement les ruines, les statues, les inscriptions des rochers et des stèles qui parlent du passé : les hommes eux-mêmes en sont un témoignage vivant. Le royaume de Champa est tombé, mais les Chams survivent sur le sol du vieux Pāṇḍuraṅga. Si une partie d'entre eux a passé à la foi musulmane, les autres sont restés fidèles au culte de leurs pères. Sur le Mont du Bétel se dresse toujours le temple de brique dont la voûte obscure continue à abriter l'antique liṅga hindou ; et, comme jadis, les prêtres y viennent, suivant le rituel, invoquer Çiva et lui sacrifier des victimes. Ce petit peuple disparaît peu à peu, comme disparaît fatalement, en présence d'une race forte, une race épuisée ; il n'existerait déjà plus, s'il n'avait pu abriter son déclin à l'ombre de la France. Le Résident est le protecteur naturel de ces pauvres gens toujours en butte à la sournoise hostilité des Annamites ; et c'est pourquoi on voyait si souvent, assis sur l'herbe dans la grande cour de la Résidence, des Chams qui venaient demander justice contre l'ennemi héréditaire.

Il ne se pouvait guère qu'un esprit aussi ouvert, aussi curieux de philosophie et d'histoire que l'était M. Odend' hal, ne prît pas un vif intérêt à ce grand passé dont les vestiges l'environnaient. Aussi son cordial appui fut-il acquis, dès le début, aux recherches de l'Ecole française. Si nous avons pu inventorier complètement les antiquités de Phanrang, si l'un de nous a pu recueillir un volume de nouveaux et curieux documents sur la religion moderne des Chams, c'est à son amicale et persistante coopération que ces résultats sont dus. Nos enquêtes closes, il s'imposa la tâche de les continuer seul, et avec quel scrupule, un simple fait le montrera. Un jour il découvrit un rituel cham du sacre royal et le fit aussitôt copier. Mais certains passages étaient obscurs ; aucune explication ne pouvait suppléer à la mise en œuvre des règles traditionnelles. Les Chams, empressés à lui complaire, se laissèrent facilement persuader de répéter cette cérémonie devant lui, et le vieux rituel de l'*abhiṣeka*, rendu pour un jour à la vie, déroula de nouveau ses pompes surannées sous les yeux du Résident attentif et sympathique.

Un arrêté du 8 mars 1903 l'attachait officiellement à notre Ecole en lui conférant le titre de correspondant.

L'intérêt croissant qu'il prenait à ces études devait lui inspirer très vite le désir d'y participer plus directement. Quelques connaissances préliminaires lui manquaient encore : il résolut

de les acquérir et se mit courageusement à l'étude du sanskrit. Il possédait déjà une solide connaissance de la langue, lorsqu'il partit, à la fin de 1902, pour prendre en France un repos bien gagné. A Paris, les leçons et les entretiens de MM. Sylvain Lévi et Alfred Foucher achevèrent d'affermir sa vocation, de préciser ses idées et de fixer sa méthode. C'est alors que se formula dans son esprit le projet d'une nouvelle campagne, entreprise cette fois dans un but scientifique, sur le terrain que ses précédents voyages lui avaient rendu familier.

Si la géographie du Laos est aujourd'hui assez bien connue, il s'en faut que l'histoire, l'archéologie, la linguistique, l'ethnographie aient fait des progrès correspondants. Les inscriptions, qui, dans l'incertitude des traditions, offrent à la chronologie de si précieux points de repère, n'ont été qu'incomplètement et imparfaitement publiées. Les nombreuses chroniques locales sont toutes inédites. La littérature, les textes juridiques, le folk-lore sont inconnus. L'inventaire des monuments est loin d'être achevé. La carte des groupes ethniques et linguistiques est à peine ébauchée. Il y avait là tout un domaine à conquérir à la science, et M. Odend'hal était assurément mieux préparé que tout autre pour mener cette œuvre à bonne fin. Aussi la demande qu'il fit d'être détaché à l'Ecole française pour entreprendre l'exploration archéologique et philologique du Laos reçut-elle l'accueil le plus favorable. En rentrant dans la colonie, il trouvait sa situation réglée conformément à ses vœux par la bienveillance du Gouverneur général. Après un court séjour à Hanoi, il partait le 23 janvier pour Phanrang, qu'il avait choisi comme point de départ de son voyage. Là il achevait ses préparatifs et, le 7 février, s'acheminait vers Dalat (Lambiang), où il arrivait le 12 (1).

Entre Phanrang et le Lambiang il avait relevé deux nouveaux « trésors chams », — comme on a accoutumé d'appeler ces dépôts d'objets plus ou moins précieux que les Chams, fuyant devant l'invasion annamite, confièrent jadis aux sauvages de la montagne et que ceux-ci gardent avec une touchante fidélité, — l'un au village churu de Lơbui, dans la vallée du Dak Nhim, l'autre au village lat de Mokien, sur la route de Fim Nom à Prinh et Dalat (2). Chemin faisant, il s'assure que toutes les tribus des environs de Dalat (Churu, Koho, Lat, Kil) forment une unité linguistique et ne se distinguent que par quelques particularités dialectales et une certaine diversité de coutumes.

Le 18 février, il part de Dangkia et arrive au village de Rơglé ou Hơnglé, habité par la tribu des Phi Bri, qui parlent la même langue que les Lat. Le 20, il voit se dérouler à ses pieds la plaine du Darlak avec son lac bleu parsemé d'îles vertes. Le 23 il est à Ban Methuot, chef-lieu du commissariat du Darlak, en pays Radeh. Il quitte Ban Methuot le 6 mars et arrive le même jour à Ban-Don. Le 9, il rencontre le premier monument cham du pays moï : Yang Prong ou Vat Cham, à l'O. du village de Tali, sur le bord de l'Huei Liêu. Les pieds-droits de l'entrée apparaissent couverts d'inscriptions, mais les décombres qui remplissent l'avant-corps et les chauves-souris qui peuplent l'intérieur empêchent l'accès du sanctuaire. On déblaie pendant cinq jours : à la fin, on découvre la divinité du temple : c'est un *mukhaliṅga* analogue à celui de Phanrang, et qui, comme nous l'apprennent les inscriptions de l'entrée, fut érigé par le même roi Jaya Siṃhavarman, sous le même vocable, Jaya Siṃhavarmaliṅgeçvara, à la fin du XIIIe siècle.

Le 14 mars, M. Odend'hal s'éloigne, après une dernière visite au dieu, qui rétabli sur son autel dans son sanctuaire purifié, revoit pour la première fois depuis de longues années la lumière du soleil levant. Il passe à Palei Tali, premier village jaraï, et arrive trois jours après, le 17 mars,

(1) Les détails qui suivent sont empruntés au journal de route où M. Odend'hal a noté brièvement son itinéraire et les principaux incidents de son voyage.

(2) La tribu des Churu, qui compte environ 6.000 individus, est établie dans la vallée du Dak Nhim, affluent de droite du Donnaï. La petite tribu des Lat comprend 500 individus environ répartis en 7 villages qui occupent le plateau du Lambiang et la haute vallée du Dak Dong.

au poste de Cheo Reo ou de Palei Chư. C'est ici que les difficultés commencent. Les populations sont méfiantes et sourdement hostiles. M. Odend'hal ne réussit pas à se faire montrer un « trésor cham » en dépôt au village de Palei Viah. Il relève le temple déjà connu de Yang Mum, à peu de distance à l'Ouest du poste, et estampe à nouveau les deux inscriptions de ce monument, gravées, l'une sur une stèle, l'autre au dos d'un Çiva, toutes deux contemporaines de l'inscription de Bien-hoa (XIVe siècle ç.). Il apprend en outre que ces pierres proviennent d'un autre temple appelé Drang Lai, situé à 4 kilomètres à l'O. du premier. Ce second édifice est situé au S. de l'emplacement actuel du village jaraï de Buôn-Dê : il n'en reste plus aujourd'hui qu'un soubassement en limonite et un mince amas de briques.

De Palei Chư, M. Odend'hal avait le projet de se rendre chez les fameux « Sadètes » de l'Eau et du Feu.

Les Sadètes appartiennent à la tribu des Jaraï. Cette tribu, une des plus considérables de l'Indochine centrale, s'étend sur une ligne de 200 kilomètres, entre Attopeu et le Phu-Yen ; elle est en contact au N. avec les Bahnars et les Sedang, au S. avec les Radeh. Les Jaraï parlent le cham à peu près pur. Les Sadètes ne sont point, malgré leur titre (laotien *sadet*, khmèr *sdec*, « roi »), les chefs politiques de la tribu : ils n'exercent une autorité effective, et encore fort précaire, que sur les quelques villages qui avoisinent leur résidence. On compte trois sadètes : celui du Feu (jaraï *patao apui*, laot. *sadet fai*, annam. *hoả xá*), celui de l'Eau (*patao ya*, *sadet nam*, *thuỷ xá*) et celui du Vent (*patao kateo*), ce dernier insignifiant en comparaison des deux autres. Il court sur ces sorciers des récits d'un caractère manifestement légendaire : tels sont ceux que M. Aymonier a reproduits dans les *Excursions et Reconnaissances* (nº 16, p. 172). Plus dignes de foi, sans être parfaitement exactes, sont les informations du capitaine Cupet, qui vit l'un des sadètes en 1891 (1), et de M. A. Lavallée, qui recueillit d'intéressants renseignements à son passage à Kon-Tum, en 1900 (2).

Il était intéressant d'obtenir sur place, par une observation directe, des données plus complètes et plus sûres que celles que l'on possédait jusqu'alors sur ces singuliers personnages, qui appartiennent à l'espèce des rois-dieux décrits par Frazer (3), et qui paraissent même avoir joué un certain rôle dans l'histoire de l'Indochine. L'état troublé du pays rendait cette entreprise hasardeuse : M. Odend'hal résolut néanmoins de la tenter, malgré les efforts qui furent faits pour l'en détourner. Parti de Palei Chư, avec une escorte et sept éléphants, le 25 mars, il arrive avec la plus grande difficulté, le 27, à Palei Mương, hameau de Palei Kueng, situé à 2 kil. environ au S. de ce village. Le chef de ce village, un vieillard nommé Mương, consent à lui servir d'introducteur auprès du Sadète de l'Eau, dont le village se trouve à 4 kil. 1/2 au S. E. (4). Après des négociations laborieuses, le Sadète accepte enfin l'entrevue demandée. M. Odend'hal a noté rapidement cette curieuse scène dans son journal de route :

« Une longue théorie de sauvages. En tête, un vieillard s'appuyant sur un bâton, vêtu d'une tunique à ramages rouge et jaune. Portrait du Sadète : 55 ans, plus de dents, un peu sourd ; paraît bon enfant, mais borné. Il n'a pas son langouti blanc rituel. Derrière lui vient une femme en toilette, puis le sacristain et une longue file d'hommes. On hésite un moment sur l'endroit convenable ; enfin le choix se porte sur une petite clairière. On apporte une natte sur laquelle s'assied le Sadète ; on coupe des feuilles pour moi... Je lui explique que la France ne

(1) *Mission Pavie, Géographie et voyages*, III, pp. 297-318.

(2) *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, I, 303.

(3) *Golden Bough*, 2e éd. I, 164-166.

(4) Ceci résulte très clairement du journal de route de M. Odend'hal ; mais je dois dire que d'après les rapports de l'inspecteur Vincilioni, qui occupe depuis le 7 mai le lieu du crime, le village situé au S. de Palei Mương où le meurtre a eu lieu est celui du Sadète du Feu ; celui de l'Eau habiterait plus loin dans l'Ouest. Je ne puis comprendre cette contradiction.



vent que la paix et la liberté, que nous n'en voulons pas aux génies jaraï... Le Sadète me dit qu'il est heureux de voir la guerre terminée, qu'il demande l'exemption d'impôts et de corvées pour ceux du village et le droit de circuler pour donner de l'eau au pays. Je lui dis qu'on s'entendra certainement. On apporte les cadeaux. La boîte à musique fait son bonheur. Pendant qu'on lui en explique le mécanisme, je puis regarder à mon aise les hommes qui l'accompagnent : 250 vigoureux gaillards ; aucun n'a d'armes. Ceci est évidemment voulu, car dès qu'il sort le Jaraï a ses armes. Cette population paraît très saine et très propre, mais n'obéit guère au Sadète.

« Je veux payer un buffle au village. Il faut consulter le village. Celui-ci fait grise mine à la proposition : évidemment il craint d'avoir à fournir quelque chose en échange. Je leur dis qu'ils n'ont rien à craindre de ce chef. Le Sadète leur dit que, s'ils font la mauvaise tête, il va les quitter, se soumettre à moi, venir habiter avec moi... Bref l'affaire s'arrange.

« Cependant on a rapidement bâti un petit abri sur lequel on étend une couverture rouge apportée du village. Le Sadète se place dessous. En face de lui on met la jarre de vin. Pendant ce temps on a rapidement fait cuire sur un feu de brindilles le poulet que j'ai apporté. Le sacristain à genoux devant la jarre l'emplit d'eau en tenant la *cai bat* à deux mains, puis enfonce le bambou, qu'il tourne vers l'Est, c'est-à-dire à l'opposé du Sadète, qui est assis face à l'Est. Avec une serpe il fend en deux le poulet et l'étale sur un *mo* en cuivre à sa droite. Le Sadète prend la place du sacristain, s'agenouille face à l'O., en disant une prière, pendant qu'à deux mains il verse les dernières écuelles nécessaires à remplir la jarre. Sa femme et le sacristain agenouillés font les répons. La prière recommence, semble-t-il, pendant qu'il arrache un peu de chair et une partie des entrailles de la moitié droite du poulet et les jette à droite, puis encore pendant qu'il recommence la même opération sur le côté gauche. Puis il sépare définitivement le poulet et me tend la moitié gauche ; il me dit que cela signifie paix et amitié éternelles entre nous. Je repasse le poulet à un des Annamites. Pendant toute la cérémonie, les sauvages sont indifférents, les Annamites découverts et recueillis, moi un peu embarrassé de ma personne. Le Sadète se rassied ensuite sous la pièce d'étoffe rouge et boit, puis me tend le bambou : je décline, lui disant que je ne bois que de l'eau. La chose paraît l'étonner et l'amuser. On change le bambou ; les Annamites, puis les sauvages boivent... Je prends congé et rentre chez Mirong. »

Le lendemain 1er avril, M. Odend'hal fait une nouvelle visite au Sadète, cette fois dans son village même. Il remarque l'« accueil froid » de la population ; toutefois il a avec le chef un entretien cordial.

Le 2 avril au matin, il envoie des messagers au Sadète du feu, qui demeure « à une petite journée ». Le soir reviennent ceux qu'il avait envoyés à la Mission de Kon-tum pour demander des éléphants afin de pouvoir sortir de cette région inhospitalière : le P. Vialleton, avec son obligeance accoutumée, annonce que ses éléphants se mettront en route le 4. Les deux jours suivants se passent dans une inaction forcée. Le 5, coup de théâtre imprévu : M. Odend'hal retourne au village de son ami le Sadète et le trouve désert ; les habitants l'ont évacué la veille. Il cherche en vain ce qui a pu motiver cet exode bizarre et envoie des gens à la recherche des fugitifs. Du Sadète du Feu arrive une réponse négative : « Il avait mis à sa soumission la condition que les présages seraient favorables : or les oiseaux ont chanté à gauche, rien de fait. » Pourtant le village se déclare prêt à le recevoir et lui envoie le bracelet qui, en pays kha, sert de sauf-conduit.

Le lendemain, la situation paraît s'améliorer :

« 6 avril. A midi, mes émissaires annamites rentrent. Le village [du Sadète de l'Eau] réintègre ; mais impossible de savoir à quel mobile il a obéi. Ah ! ces Khas ! Demain, tout le monde sera là. »

Le lendemain devait être son dernier jour. Tout le monde était là, en effet, pour l'assassiner.

Le journal de route se ferme sur cette phrase inachevée: « 7 avril. Mirong et Luang me demandent de ne pas faire... » Il fut probablement interrompu par l'arrivée des gens de Kon Tum. Des lettres des PP. Vialleton et Guerlach nous ont appris ce qui se passa ensuite. A l'arrivée des éléphants, M. Odend'hal témoigna une vive satisfaction; il dit aux cornacs de l'attendre et partit vers midi pour se rendre chez le Sadète. Il avait avec lui son interprète Lê-quan-Huy, trois marchands annamites, Mirong avec trois sauvages, enfin deux Laotiens qui conduisaient le buffle qu'il avait promis au Sadète dans leur dernière entrevue. En arrivant au village, on le pria de laisser le buffle hors de l'enceinte. Il fut ensuite conduit dans une maison où se trouvaient une cinquantaine de sauvages sans armes, qui l'entourèrent comme pour lui parler amicalement. Soudain, à un signal convenu, ils s'armèrent de bûches et l'assommèrent avec son interprète. Puis les cadavres, percés de coups de lance, furent portés dans une case isolée où on mit le feu. L'un des trois marchands annamites put s'enfuir et apporta la nouvelle du meurtre au poste de Cheo Reo; les deux autres furent tués à la sortie du village. Les cornacs restés à Palei Mirong entendirent les cris féroces des sauvages. Peu après ils virent revenir Mirong et ses gens qui leur dirent: « Le chef français est mort; les gens du *bŏk rơdău* (sadète) l'ont tué. » Sur quoi ils retournèrent à toute vitesse à Kon Tum. La nouvelle du crime parvint ainsi au Gouvernement par la Mission et par le poste de Cheo Reo. Une colonne fut aussitôt envoyée sur les lieux; elle trouva les villages déserts. Les restes de notre malheureux ami furent recueillis et transportés à Song-Cau du Phu-yen, où ils furent inhumés. C'est là qu'ils reposeront désormais, dans cette terre d'Annam qu'il aima comme une seconde patrie.

Ainsi s'est terminée cette vie tout entière dévouée à un idéal de paix, de lumière et de bonté. Qu'il descendît vers les terres barbares, cherchant à travers les montagnes qui isolent les hommes les routes qui les unissent ou qu'il en revînt ramenant sur ses pas des troupes d'esclaves délivrés; qu'il défrichât la forêt hostile pour faire place aux villes de l'avenir, ou qu'il travaillât à rapprocher des plaines meurtrières les plateaux salubres, Odend'hal était toujours au service d'une idée humaine et généreuse. On a pu s'étonner, en apprenant les détails de sa fin tragique, qu'il se soit exposé à un péril mortel pour un objet aussi médiocre. Il est certain qu'il vit le danger, — ses notes ne laissent aucun doute à cet égard: s'il y marcha, ce fut sous l'influence de cette horreur presque instinctive qu'il ressentait pour le désordre et la violence, et qui lui imposait en quelque sorte le rôle de pacificateur. Il crut avoir sous la main l'occasion d'ouvrir aux bienfaits de la civilisation une contrée désolée par le brigandage: il ne se serait pas pardonné de la laisser échapper. Il est tombé victime de son grand cœur. Mais c'est le privilège de tels hommes de ne pas mourir tout entiers et de se survivre à jamais dans le bien qu'ils ont fait. La mémoire d'Odend'hal ne périra pas: elle restera honorée dans cette colonie pour laquelle il a travaillé sans relâche avec toute l'ardeur de son dévouement; elle demeurera chère à notre Ecole, qui eut ses derniers jours et qui gardera comme un legs sacré la leçon de devoir et d'abnégation qui se dégage de cette noble vie.

L. Finot

Charles CARPEAUX

A peine la tombe s'était-elle fermée sur Odend'hal que la mort a frappé un nouveau coup dans nos rangs en nous enlevant Charles Carpeaux. Je laisse à celui dont il fut le collaborateur de tous les jours le soin de rappeler tout ce que notre œuvre doit à son labeur et à son dévouement. Je ne veux que lui dire ici l'adieu attristé de cette Ecole où il avait conquis l'estime et l'affection de tous.

L. Finot

L'Ecole a perdu dans la personne de Charles Carpeaux un de ses plus dévoués et de ses plus sûrs collaborateurs. Attaché à l'Ecole par arrêté du 22 octobre 1901, il fut envoyé en mission à Angkor avec M. H. Dufour, dont il seconda les recherches sur le Bayon. Il prit part ensuite avec moi à une longue tournée archéologique en Annam, qui nous conduisit par deux fois au milieu des Moïs. Ce voyage s'acheva par les travaux des fouilles de Đồng Dương. Un bref repos à Hanoi, où le Congrès des Orientalistes nous avait rappelés, suspendit seulement le cours de ces travaux. Ils reprirent, et dans des conditions particulièrement pénibles, par l'exécution des fouilles de Mỉ-son qui durèrent près d'une année. Celles-ci à peine achevées, Ch. Carpeaux se rendit à Angkor avec M. H. Dufour, pour prendre part aux nouvelles recherches sur le Bayon. Il avait paru supporter sans peine les fatigues de ces diverses étapes ; à Angkor seulement il fut entravé dans ses travaux par de fréquents malaises et se décida à demander son retour en France. Il attendait à Saigon le départ du bateau qui devait l'y ramener, et si ces malaises n'étaient pas dissipés, il escomptait gaiement son retour en France pour les faire disparaître complètement, lorsqu'il fut attaqué subitement par la dysenterie. En quelques jours fut enlevé, quand rien ne faisait prévoir une issue fatale.

Bien que les besoins de l'Ecole nous aient séparés dans ces derniers mois, je puis plus que tout autre rendre hommage ici aux admirables qualités qu'a montrées Carpeaux au cours de ses travaux. A une endurance remarquable et à une égalité d'humeur qui en faisait le plus charmant compagnon de route, à un sens artistique des plus développés qu'il tenait de son illustre origine et qui en faisait un collaborateur des plus éclairés dans les travaux que nous avions entrepris, s'ajoutait une conscience parfaite dans l'exécution de tâches, parfois pénibles, dont il ne refusait jamais de se charger, et un dévouement absolu aux intérêts de l'Ecole. Il se proposait de doter celle-ci de toute une collection de moulages des plus belles sculptures indochinoises, et en attendant que nos locaux pussent les recevoir, il s'était attaché à les représenter dans nos collections par une admirable série de photographies. L'Ecole tout entière s'unira à moi pour lui rendre ce témoignage qu'il était indispensable dans le rôle qu'il avait pris et que de longtemps il ne pourra être remplacé. Nous perdons tous en lui un ami de tout repos, un camarade sûr ; je perds, moi, en lui le collaborateur le plus dévoué et le plus modeste et l'un des meilleurs de mes amis ; aussi je tiens à dire ici que nos travaux communs eussent été impossibles sans lui et qu'il me serait bien difficile de dire dans les découvertes que nous avons eu la chance de faire, quelle part lui revient, tant nous étions unis dans le travail comme dans la vie, et si cette part n'excède pas l'autre.

H. Parmentier

Dr Alexandre LIÉTARD

(4 avril 1833 — 8 février 1904)

M. le Dr Alexandre Liétard a succombé à Plombières (Vosges) aux suites d'une affection chronique subitement aggravée ; sa mort ne met pas seulement en deuil le corps médical, elle cause encore un vide cruel dans les rangs si clairsemés des orientalistes français et des historiens de la médecine. Né à Domremy, M. Liétard accomplit son éducation technique à l'Université de Strasbourg, où il fut successivement préparateur du cours de botanique et interne des hôpitaux ; l'intérêt puissant qu'il devait éprouver pour les études indiennes au cours de toute sa carrière, suscité dès cette époque par la publication de quelques documents médicaux sanscrits, les premiers révélés à l'Europe, le conduisit, rompant délibérément avec la tradition, à présenter pour thèse inaugurale un *Essai sur l'histoire de la médecine chez les Indous* (1858). L'accueil flatteur que reçut dans le monde savant ce premier travail,

empreint déjà des sérieuses qualités critiques qui s'accusèrent chaque fois plus profondément dans les recherches ultérieures de l'auteur, fut pour lui un précieux encouragement. Aussi, après un court laps de temps, donna-t-il à la « Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie » cinq *Lettres historiques sur la médecine chez les Indous* (1863), et conçut-il même le projet d'une *Bibliographie médicale indoue*, idée que les circonstances l'empêchèrent malheureusement de réaliser. Puis vint un mémoire sur *La physiologie et la cosmologie dans le Rig-Véda* (Gaz. hebd., 1867), suivi, dans le « Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales » de Dechambre, d'une série de monographies de médecins indiens, au nombre de vingt-cinq environ, parmi lesquelles l'article *Suçruta*, le plus complet et le mieux informé jusqu'ici, — et de deux résumés ethnographiques sur *Les peuples Aryens* et *Les Sémites* (1872-1883). La « Revue médicale de l'Est » publia sous son nom, en 1884, une *Notice sur les connaissances anatomiques des Indous* et, « le Bulletin de la Société anthropologique », *Les migrations aryennes*, études auxquelles s'ajoutèrent bientôt des *Fragments d'histoire et de bibliographie* (I. L'Âyurvéda de Suçruta; II. L'hygiène et les institutions sanitaires dans l'Inde ancienne; in Gaz. hebd., 1884-85). Les plus récents écrits du Dr Liétard sont : *Empédocle comme philosophe et médecin* (Bulletin de l'Académie de Médecine, 1888); — *La littérature médicale de l'Inde* (ibid., mai 1896); — *La médecine grecque avant Hippocrate* (Bulletin médical des Vosges, juillet 1896); — *Le médecin Charaka; le serment d'Hippocrate et le serment des médecins hindous* (Bull. Acad. Méd., mai 1897), et *La doctrine médicale des Hindous et le Rig-Véda* (Janus, 1897-98). Collaborateur de la « Grande Encyclopédie », il rédigea pour ce recueil un important *Résumé de l'histoire de la médecine chez les Orientaux et en Europe jusqu'au* XIIIe *siècle* (1897). On lui doit en outre de nombreux articles d'anthropologie, démographie, linguistique, géographie médicale, et hydrologie. M. Liétard était membre correspondant de l'Académie de Médecine, depuis 1893, et président de la Société de Linguistique.

Très attaché à sa terre natale, la Lorraine, qu'il ne quitta jamais que pour de courtes absences, c'est dans la paisible petite ville de Plombières, toute remplie de la mémoire du bon roi Stanislas, que vint se dérouler la période d'activité de son existence de labeur et de dévouement; là, partagé entre ses devoirs professionnels (de médecin-inspecteur du service hydrothérapique) et les passionnantes recherches âyurvédiques dont il fut en France le véritable initiateur, il poursuivit sans relâche, avec une autorité croissante, également respectée en France et à l'étranger, les remarquables travaux historiques qu'il nous transmet et qui lui coûtèrent le meilleur de lui-même. Accueillant et affable autant qu'érudit, le Dr Liétard laisse derrière lui bien des souvenirs et des dettes de gratitude : il a guidé de ses conseils plus d'une vocation hésitante, son œuvre en créera de nouvelles.

Dr P. Cordier

CORRESPONDANCE

NOTE DE M. O. FRANKE

In dem *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, III, 481 ff., findet sich eine Besprechung des Werkes von Gaillard, *Nankin d'alors et d'aujourd'hui*, die Herrn P. Pelliot zum Verfasser hat. Im Anfang dieser Besprechung wird von einem früheren Werke Gaillard's, *Nankin port ouvert*, folgendes gesagt : « Tout en trouvant un peu lâche le lien qui reliait à l'ensemble certaines des parties, j'avais loué [in einem früheren Bande des *Bulletin*] l'abondance d'informations, l'industrie patiente de l'auteur. Dans l'*Asiatic Quarterly Review* d'octobre 1901, M. Parker avait émis une opinion analogue. M. Franke, dans son essai *Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China* (p. 85), s'étonne de ce bon accueil et suppose que ceux-là n'avaient pas lu l'ouvrage qui en ont fait un compte rendu favorable. C'est l'œuvre d'un fanatique, déclare-t-il ; et s'il veut dire par là que l'homme qui consacre son existence à une vie qui n'est pas toute de charmes ne peut être dans le même état d'esprit que le savant qui ne s'occupe que de science (!), j'en tombe d'accord avec lui. Mais, de ce que le P. G. se laisse parfois en matière religieuse emporter par son zèle d'apôtre, il n'en reste pas moins que ses ouvrages représentent un travail considérable et sont fort instructifs. »

Folgendes sind meine Worte auf S. 85 des *Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China* : « Das Buch (*Nankin port ouvert*), das mit der ganzen Gehassigkeit des religiösen Fanatikers geschrieben ist, hat *in der europäischen Presse Chinas* reichen Beifall gefunden. Zu Gunsten der Kritiker, *soweit sie nicht Gesinnungsgenossen des Verfassers sind*, muss man annehmen, dass sie das Buch nicht gelesen haben. Es ist, *bei aller wertvollen Information, die es gibt*, in erster Linie eine katholisch-theologische Streit- und Schmähschrift, die der wissenschaftlichen Sammlung der *Variétés sinologiques* keine Ehre macht. »

Gern erkläre ich Herrn Pelliot, dass ich bei dieser Kritik weder an seine noch an Herrn Parker's Besprechung des Buches gedacht habe, was er mir um so eher glauben wird, wenn ich ihm versichere, dass ich, ehe ich seine obigen Bemerkungen las, überhaupt nichts von der Existenz jener beiden Besprechungen wusste und dass ich die letzteren auch bis zu dieser Stunde noch nicht gelesen habe. Ich hatte vielmehr zwei Aufsätze im Auge, die im Frühjahr 1901 (wenn ich nicht irre ! leider besitze ich die betr. Zeitungen nicht mehr) im *Ostasiatischen Lloyd* und in der *North China Daily News* erschienen waren, und in denen das Werk *Nankin port ouvert* ohne Einschränkung mit Lobsprüchen überschüttet wurde. Übrigens hätte sich Herr Pelliot selbst sagen können, dass er und Herr Parker hier nicht in Betracht kamen, denn weder das *Bulletin de l'Ecole française*, noch die *Asiatic Quarterly Review* gehören zur « europäischen Presse Chinas ».

Was die Sache selbst betrifft, so muss ich, auf die Gefahr hier, mit Herrn Pelliot die Übereinstimmung zu verlieren, das Bekenntniss ablegen, dass ich unter einem religiösen Fanatiker nicht das verstehe, was Herr Pelliot annimmt. Ich sehe das Wesen eines solchen vielmehr darin, dass er, wie der Verfasser von *Nankin port ouvert* dies tut, in dem Dogma seiner Kirche die einzige absolute Wahrheit sieht (z. B., S. 201), und dass er diejenigen, die nicht auf das Dogma dieser Kirche eingeschworen sind, in unerhörter Weise verlästert (S. 388), beschimpft (S. 389) und mit Höllenstrafen bedroht (S. 392), und zwar lediglich deswegen, weil sie eben nicht zu seiner Kirche gehören (S. 394). Die angegebenen Stellen sind willkürlich aus dem Buche herausgegriffen : wer feststellen will, ob ich in meiner Kritik gerecht gewesen bin, den verweise ich auf eine ausgedehntere Lectüre des Werkes ; er wird nicht viele Seiten

finden, wo der Verfasser sich nicht, wie Herr Pelliot dies bezeichnet, « von seinem apostolischen Eifer hat hinreissen lassen » ! Wenn der Verfasser den Drang in sich fühlte, seine Kirche gegen Angriffe zu verteidigen, oder andere Kirchen verächtlich zu machen, so war ein wissenschaftliches Werk über einen hiervon völlig getrennten Gegenstand ein durchaus ungeeigneter Ort dafür. In keinem Falle aber hätte das Buch in dieser Form unter die streng wissenschaftliche Sammlung der *Variétés Sinologiques* aufgenommen werden dürfen ; im Interesse des guten Namens dieser letzteren ist zu hoffen, dass bei einer neuen Auflage wenigstens die anstössigsten Stellen aus dem Buche entfernt werden. *Der sonstige reiche und wertvolle Inhalt, den ich ebenso wie Herr Pelliot anerkannt habe*, kann dadurch nur gewinnen. Bis dahin aber muss ich bei meinem Urteil über *Nankin port ouvert* bleiben, auch wenn die Herren Pelliot und Parker anderer Ansicht darüber sind.

Berlin-Friedenau, 13 Januar 1904.

O. Franke

Je serais désolé d'engager ici une polémique avec le Dr Franke sur un sujet qui sort du cadre de notre *Bulletin*. Si j'ai relevé, très incidemment, la note très incidente que le Dr Franke avait jointe à ses *Rechtsverhältnisse*, ce n'est pas que je me sois cru personnellement visé, mais il m'a paru qu'une critique dirigée contre les Européens de Chine atteignait indirectement quiconque s'est exprimé comme eux. J'ai parlé du « savant qui ne s'occupe que de science ». Le Dr Franke signale cette phrase à l'attention par un point d'exclamation, que je ne m'explique que s'il a cru que je pensais à lui. Qu'il me permette de lui dire à mon tour qu'il n'en est rien : j'ai formulé une opinion toute générale et que je crois parfaitement innocente. Surtout que le Dr. Franke ne me soupçonne d'aucune intention désobligeante à son égard ; ses travaux scientifiques m'inspirent au contraire une très vive estime.

P. Pelliot.

M. Ed. Huber nous adresse au dernier moment la note suivante :

« Dans mon compte rendu des *Bruchstücke des Sanskritkanons* de M. Pischel (*supra*, pp. 473-474), j'ai omis de dire que le sûtra de Dīrghanakha, dont M. Pischel a publié quelques fragments qu'il compare à des passages des Nikāyas pâlis, subsiste en entier sous sa forme sanscrite dans l'*Avadānaçataka* et a déjà été traduit par Burnouf (*Introduction*, p. 456). »

Ed. H.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

---

8 janvier 1904

Arrêté chargeant M. Odend'hal d'une mission d'exploration archéologique et philologique au Laos. (*J. O.*, 1904, p. 77.)

18 janvier 1904

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1er janvier 1904, le terme de séjour de M. Huber, pensionnaire de l'Ecole française. (*J. O.*, 1904, p. 106.)

14 juin 1904

Arrêté chargeant M. Parmentier, architecte, pensionnaire de l'Ecole française, d'une mission à Java et en France. (*J. O.*, 1904, p. 724.)

NOTES CHINOISES SUR L'INDE

Par M. Sylvain LÉVI

Professeur au Collège de France

IV

LE PAYS DE KHAROṢṬRA ET L'ÉCRITURE KHAROṢṬRĪ

J'ai publié, dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (II, 1902, pp. 246-253) un document d'origine chinoise qui donne le nom de Kharoṣṭra comme une désignation ancienne de la ville de Kachgar; sur la foi de ce texte, j'ai proposé de rattacher à la Kachgarie l'origine de l'écriture kharoṣṭrī. M. Pischel et M. Franke se sont appliqués en collaboration à réfuter ma thèse dans deux mémoires successifs communiqués à l'Académie de Berlin (*Sitzungsberichte der kön. Pr. Ak. d. Wiss.*, 5 février et 9 juillet 1903); M. Halévy, qui a déjà rompu tant de lances à propos des écritures indiennes, a ressaisi ses armes pour accourir à mon aide (*Revue sémitique*, 1903); M. Pelliot, dans ce *Bulletin* même (1903, pp. 339 et 479), a suivi, en arbitre impartial autant que compétent, les phases du combat, il a compté les points, marqué les coups, signalé les faiblesses, les excès, les lacunes. La question s'est étendue en même temps qu'elle s'est précisée; j'avais cru simplement présenter à la curiosité patiente des érudits une heureuse trouvaille; l'ardeur impétueuse des attaques, et peut-être aussi des secours, atteste en dépit de mes réserves l'importance du problème posé et les graves conséquences de la solution une fois admise. Responsable d'une controverse que j'avais déchaînée, j'ai dû reprendre en détail l'examen des faits, sans amour-propre et sans parti-pris, tout prêt à reconnaître mon erreur si je m'étais trompé. Les résultats de cette nouvelle enquête ont surpassé, je ne dis pas mes souhaits, mais mon attente: si j'abandonne le rapprochement que j'avais proposé entre Kharoṣṭra et Kachgar, c'est pour reporter l'emploi de Kharoṣṭra comme une désignation géographique à des siècles en arrière, jusqu'à l'époque des Indo-Scythes, où ramène justement le nom de l'écriture kharoṣṭrī, et c'est pour assigner à cette expression géographique un local plus étendu sur les frontières nord-ouest de l'Inde.

J'ai d'abord à rectifier ou à compléter certaines assertions inexactes que la critique a négligé de relever dans mon article. J'ai signalé le *Sin yi ta fang kouang fo houa yen king yin yi* de Houei-yuan comme un ouvrage exclusivement

conservé dans la collection coréenne; le texte que j'en avais consulté dans l'édition de Tôkyô du *Tripiṭaka* ne reproduit en effet que le texte de l'exemplaire coréen. Mais les collections chinoises des Song, des Yuan et des Ming contiennent, elles aussi, l'ouvrage de Houei-yuan; l'édition des Ming supprime, en tête du titre, les deux caractères *Sin yi*. Le texte de Corée et le texte de Chine présentent toutefois de telles divergences qu'on peut les considérer comme deux recensions autonomes; aussi les éditeurs japonais, contre leur méthode ordinaire, ont-ils publié isolément chacun des deux textes (coréen: XXXIX, 10,109-129; chinois: ib., ib., 129-147). L'édition chinoise figure naturellement au catalogue de Nanjio, basé sur la collection des Ming; elle y est classée au n° 1606. Je n'avais pas réussi à trouver l'auteur du *Yin yi*, Houei-yuan, dans les biographies du *Kao seng tchouan*; les références de M. Nanjio (appendice III, n° 32: Hwui-wân) m'ont mis sur la voie. Le *Song kao seng tchouan*, compilé en 988, contient une brève notice sur notre Houei-yuan. Cette notice ne fournit pas de date précise; mais elle est insérée (éd. de Tôkyô XXXV, 4, 94) entre deux biographies qui mentionnent, l'une l'an 766, l'autre l'an 782 J. C.; on serait porté à en conclure que la période d'activité de Houei-yuan se place entre ces deux dates. Ce serait une erreur. En effet, le *K'ai yuan che kiao lou*, compilé en 730, classe le *Yin yi* de Houei-yuan parmi les textes canoniques, et range son auteur (éd. de Tôkyô XXXVIII, 4, 83ᵃ) immédiatement à la suite d'Yi-tsing et de Bodhiruci, morts l'un en 713, l'autre en 727, et immédiatement avant Tche-yen et Vajrabodhi, qui commencèrent leur œuvre de traducteurs, l'un en 721, l'autre en 727. Houei-yuan appartient donc au premier quart du VIIIᵉ siècle.

La nouvelle traduction de l'*Avataṃsaka-sūtra*, que Houei-yuan glose dans son *Yin yi*, a été écrite entre 695 et 699; le traducteur, Çikṣānanda de Khotan, est mort en 710, à l'âge de cinquante-neuf ans. L'écart entre l'interprète et le glossateur se comble presque au point de disparaître. Si Houei-yuan n'a pas collaboré en personne à l'œuvre collective qui porte le nom de Çikṣānanda comme une sorte de raison sociale, il a pu recueillir l'enseignement oral du moine de Khotan. Son *Yin yi* se présente dès lors comme un supplément ou plutôt comme un appendice à la traduction du sūtra. Envisagée sous cet aspect, la note sur Chou-le et Kharoṣtra s'éclaire d'une lumière soudaine et pénétrante. La formule qui sert à introduire cette note est la même dans les deux recensions (cor. 下, p. 121 = chin. 3, p. 140): « *Chou-le kouo, tcheng ming* 正名 *K'ia-lou-chou-tan-le.* » (« Royaume de Choule; le nom exact est K'ia-lou-chou-tan-le. ») J'ai dépouillé avec soin tout le *Yin yi* dans les deux recensions; je n'y ai pas rencontré une seule fois un autre exemple de cette formule: *tcheng ming*. Houei-yuan emploie régulièrement avec une constance absolue la locution *tcheng yun* 正云, « l'expression exacte est... », chaque fois qu'il rétablit la forme correcte d'un nom sanscrit tronqué ou altéré dans la traduction. Les exemples en sont infiniment nombreux; je me contente d'en citer quelques-uns. Cor. 110ᵃ = ch. 139ᵇ: *Pi-cha-men, tcheng yun, Pei-che-lo-man-nang* (« Pi-cha-men; l'expression exacte est: Vaiçramaṇa »). — Cor. ib. = ch. ib.:

P'i-leou-po-tch'a, *tcheng yun*, *Pi-lou-po-ho-ki-tch'a* (« P'i-leou-po-tch'a : l'expression exacte est : Virūpa-akṣa »). — Cor. 111^{a} = ch. 131^{a} : *Tch'a*, *tcheng yun*, *Ki-tch'ai-tan-lo* (« Tch'a ; l'expression exacte est : kṣetra »). De même pour *san-mei* et *san-mo-ti* (= samādhi) (ib.) : pour *Yen-feou-t'an-kin* et *Jan-pou-nai-t'o* (= Jāmbunada) (cor. 111^{b} = ch. 131^{b}) ; *yeou-po-lo* et *ni-lo-wou-po-lo* (= nīla-utpala) (ib.); *Fou-p'o-t'i* et *Pou-lou-p'o-p'i-t'i-ho* (= Pūrvavideha) (cor. 113^{a} = ch. 133^{b}) ; *Yen-feou-t'i* et *Tchan-pou-t'i* (= Jambudvīpa) (ib.) ; *Tao-li-t'ien* et *Tan-li-ye-tan-li-chö* (= Trayastriṃçāḥ) (cor. 114^{b} = ch. 134^{b}), etc.

Sur quelle autorité Houei-yuan se fonde-t-il pour rétablir correctement les formes sanscrites? L'étude du *Yin yi* fournit une réponse nette. Pour expliquer l'expression *chan hou* 珊瑚 « corail » (cor. 117^{b} = ch. 137^{a}), Houei-yuan écrit : *fan pen tcheng yun po-lo-mo-houo-lo wei pao chou*. « L'original sanscrit (梵本) a l'expression exacte : paramavāla ; c'est-à-dire (謂) : arbre précieux[1] ». Ainsi Houei-yuan manie, concurremment avec la version chinoise, l'original sanscrit. Dans le même passage du sūtra, Çikṣānanda emploie l'expression chinoise : *tch'ö k'iu* 車璖 ; Houei-yuan la glose en ces termes : *fan pen tcheng yun meou-so-lo-kie-p'o*. « L'original sanscrit a l'expression exacte : musāragarbha. » Dans un autre passage (cor. 124^{b} = ch. 143^{a}) où le texte porte : *Kiun-houei pi-k'ieou*, Houei-yuan glose : *fan pen tcheng yun Yin-t'o-lo-mo-ti pi-k'ieou*. « Dans le texte sanscrit, l'expression est : Indramati bhikṣu. » Ainsi l'auteur du *Yin yi* ne tente pas de restitution arbitraire ; en cas de doute, il recourt au manuscrit sanscrit. Il a également à sa disposition, et il consulte avec la même conscience, le manuscrit original de la traduction qu'il désigne par le terme : *king pen* 經本 (cor. 114^{a} = ch. 134^{a}, deux fois).

L'exemplaire sanscrit ou l'exemplaire chinois, le *fan pen* ou le *king pen*, portait probablement des notes marginales, analogues aux notes de nos éditions classiques, et c'est là que Houei-yuan aura puisé une partie de ses informations. C'est avec des matériaux du même genre que, cinquante ans avant lui, Hiuan-ying avait compilé son glossaire du *Tripiṭaka* : *Yi ts'ie king yin yi*, et que plus tard, vers la fin du VIIIe siècle, Houei-lin composa un glossaire plus étendu encore, et désigné sous le même titre. J'ai déjà indiqué, dans mon premier article, à propos de l'énumération où figure le nom de Chou-le = Kachgar, que

---

(1) Cette forme sanscrite : *paramavāla*, est surprenante, et Houei-yuan a raison de la signaler. Le nom du corail est en sanscrit *pravāla*, qui signifie aussi : jeune pousse d'arbre. Je ne vois pas bien comment Houei-yuan peut obtenir l'interprétation d'« arbre précieux ». — Le texte coréen diffère sensiblement du texte chinois que j'ai reproduit, mais il conserve la formule qui intéresse notre recherche. « Fan pen tcheng yun Po-lo-so-ho-lo ; pao chou tche ming. » *So* 娑 et *p'o* 婆 s'échangent constamment par confusion ; de sorte qu'on peut lire et expliquer : « *Prabhākara*. C'est le nom de (*tche*) l'arbre précieux. » Mais je ne doute guère que nous ayons ici, comme dans la variante *po-lo-mo-houo-lo*, une transcription fautive ou altérée de *prabāla* : *po-lo-houo-lo* ou *po-lo-po-lo*.

Houei-yuan n'en commente pas tous les termes; il laisse de côté Pāṭaliputra, Kāçmira, Nan-ti-po-tan-na, qu'il explique ailleurs dans son ouvrage. Tsing tsing pei ngan, omis peut-être comme étant un composé de mots purement chinois au lieu d'être une simple transcription, enfin Mo-lan-to et Kan-pou-tche. L'un et l'autre de ces deux noms est accompagné de la même note : *wei fan* 未翻 « pas de traduction ». Il entend par là que Çikṣānanda a négligé d'en donner la traduction. Houei-yuan, en bon étymologiste de l'école hindoue, n'aurait pas été embarrassé d'imaginer une interprétation qui rendît raison de ces mots; mais il ne veut pas en inventer quand la traduction fait défaut.

Nous sommes maintenant en état de rechercher la source où Houei-yuan a puisé ses informations sur Chou-le. La formule qui introduit la mention du terme K'ia-lou-chou-tan-le est unique, comme je l'ai dit, dans toute l'étendue du *Yin yi*. Cette exception apparente, en présence d'un usage absolument uniforme, ne saurait loyalement passer pour un hasard. Houei-yuan n'a pas dit : *Chou-le, tcheng yun, Kia-lou*... (« Chou-le; l'expression correcte est : K'ia-lou... »). Il aurait indiqué par l'emploi de cette locution, que *Chou-le* se disait correctement en sanscrit : *K'ia-lou*... Il était trop bien informé pour avancer une pareille assertion ; il n'ignorait pas plus que les philologues modernes les formes rapportées par Hiuan-tsang : Kia-cha, Che-li-ki-li-to-ti. Mais notre enquête dispose encore d'une ressource qui nous permettra d'élucider définitivement la question.

Avant la traduction de l'*Avataṃsaka* par Çikṣānanda, le sūtra avait été traduit dès le début du ve siècle par Buddhabhadra. Cette traduction a été conservée, et j'en ai fait état dans mon premier article; elle coïncide exactement [1], pour les noms de pays, avec la traduction de Çikṣānanda, sauf dans le cas de Chou-le précisément. Au lieu de ce nom nettement localisé, la traduction de Buddhabhadra porte : *Pien yi*, « les Barbares limitrophes ». Rien n'empêchait pourtant le premier traducteur d'écrire *Chou-le* ou un nom analogue, si le texte original portait le nom de Kachgar. Cette divergence appelle une explication. Mais, pour me garder d'une conclusion précipitée, j'examinerai d'abord un document apparenté de près à notre liste.

Le *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (*Ta tsi king*), traduit en chinois par Narendrayaças entre 589 et 618, contient dans la section du *Sūryagarbha-sūtra* (éd. de Tôkyô, III, 3, 52) une liste des endroits consacrés que sanctifie la présence d'un Bodhisattva. « A Vaiçālī réside le saint homme *Chen-tchou* (bon-séjour : susthāna?) *meou-ni* (muni)... ; en Magadha, *Pi-pou-lo-peng-kia* (Vipulāpāṅga) *meou-ni* (muni)... ; à Mathurā, *Ngai-yu-yen* (aimer-nuage-fen)... ; en Koçala,

---

[1] La traduction de Çikṣānanda omet toutefois la notice relative à Pāṭaliputra et le monastère de la Lampe d'or. La note marquée 1 (p. 247 de mon premier article = p. 3 du tirage à part) se rapporte à cette notice, et n'a rien à faire avec l'indication du 45e chapitre, où l'appel de note a été transporté par erreur.

Chö-ye-cheou-t'o (Jayaçuddha ?) *meou-ni* (muni)... ; à *Sou-po-la-kia-sa-tche-meou-tche-lin-to* (Supāraka saca ? Mucilinda), le saint homme *Hiang* (parfum)... ; en Gandhāra, *Ta-li-che-na-jou-mo-lo* (Darçanajñāmala ?) *meou-ni* (muni)... ; en *Ki-pin* (Kapiça-Kāçmīra), *Kong-*[*kong*]*-mo-ni-kia* (Kuṅkuma- ?) *meou-ni* (muni)... ; en *Ngan-feou-li-mo, Yi-ts'ang-yen* (myriade-dépôt-flamme : Koṭigarbhaprabha ?) *meou-ni* (muni)... ; en Chine (*Tchen-t'an*), *Na-lo-ye-na-fo-lo-po-so* (Nārāyaṇaprabhāsa ?) *meou-ni* (muni)... ; à Khotan (*Yu-t'ien*), sur la berge escarpée du fleuve, près du mont *Nieou-t'eou* (Tête-de-vache : Goçīrṣa), *Kiu-mo-po* [var. *so*]*-lo hiang* (Gomasāla-gandha). »

Cette liste est évidemment parallèle à celle de l'*Avatamsaka* (1) ; la seule divergence notable porte justement sur le nom même que nous étudions. Où Çikṣānanda écrit *Chou-le* (Kachgar), où Buddhabhadra écrit *Pien-yi* (les barbares limitrophes), le traducteur du *Sūryagarbha* écrit *Yu-t'ien* (Khotan). La divergence est d'autant plus surprenante que les détails concordent de part et d'autre.

(1) Au lieu de Pāṭaliputra, que Buddhabhadra mentionne, mais que Çikṣānanda omet, notre liste place Magadha, qui en est bien l'équivalent, puisque Pāṭaliputra est la capitale du Magadha. Kuṇḍina (capitale du Vidarbha) est remplacée par Kosala, c'est-à-dire le Dakṣiṇa Kosala, qui se confond avec le Vidarbha. Mo-lan-to et Kan-pou-tche sont omis dans le *Sūryagarbha-sūtra*. La transcription *Sou-po-lo-kia* fournit clairement l'équivalent sanscrit de *Tsing tsing pei ngan* (pur-ce-bord-là), traduction fondée sur l'étymologie : *su-pāra* (+ affixe *aka*) : bon-autre bord. — J'ai trouvé une autre liste de ces Bodhisattva-pīṭhas, tout à fait indépendante, dans le *Hevajratantra*, dont nous possédons le texte sanscrit, et aussi une version chinoise exécutée dans la première moitié du XIe siècle par Fa-hou (éd. de Tôkyô, XXVII, 3). Je cite le texte sanscrit d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale (Burnouf, 117, 118 et 118bis) ; il se trouve au 7e paṭala de l'ouvrage, intitulé : *Chomāpaṭala* et *Chomāyithapaṭala*. En regard de ce singulier *chomā* ou *chomāyitha*, le chinois traduit *mi yin* 密印 (section des) « signes mystérieux ».

B. 117, p. 16a :

1 pīṭhaṃ Jālandharaṃ khyātam Oḍḍiyānaṃ tathaiva ca
pīṭhaṃ Paurṇnagiriṃ caiva Kāmarūpaṃ tathaiva ca
2. upapīṭhaṃ Mālavaṃ proktaṃ Sindhunagaram eva ca
kṣetraṃ Mummunī khyātaṃ kṣetraṃ kāruṇyapāṭakam
3. Devīkoṣṭhaṃ tathā kṣetraṃ kṣetram Karmālapāṭakam
upakṣetram Kulatāṃ proktam Arbudaṃ ca tathaiva ca
4. Godāvarī Himādriç ca upakṣetraṃ hi saṃkṣipyat
Chandohaṃ Harikelaṃ ca lavanasāgaramadhyajam
5. Lampāke Kāñcikaṃ caivaṃ Saurāṣṭraṃ ca tathaiva ca
kaliṅgaṃ Upacchandohaṃ dvīpaṃ cāmīkarānvitam
6. Kokkaṇaṃ copacchandohaṃ samāsenābhidhīyate
Pīlavaṃ grāmāntasthaṃ Pīlavaṃ nagarasya ca
7. Caritraṃ Koçalaṃ caiva Vindhyākaumārapaurikā
Upapīlavaṃ tatsanniveçaṃ Vajragarbha mahākṛpa
8. çmaçānaṃ pretasaṃhātaṃ çmaçānaṃ codadhyas taṭam
udyānaṃ vāpikātīram upaçmaçānaṃ nigadyate

Var. B. 118, p. 14a. — (1) Odiyānaṃ. Pūrṇagiryauva. (2) Maravaṃ Sindhu°. Mammunipra-khyātaṃ. (3) Devīkoṭaṃ. (4) saṃkṣipet. (5) Lampākaṃ. (6) codadhes °tīram.

Qu'il s'agisse de Kachgar, des Barbares limitrophes ou de Khotan, la localité consacrée est toujours « la Tête-de-vache » (Goçirṣa). L'écart entre les trois interprètes ne s'explique qu'en admettant un original commun, susceptible de trois interprétations.

La valeur de la formule employée par Houei-yuan apparaît dès lors avec l'éclat de l'évidence. Il rencontre dans la nouvelle traduction de l'*Avataṃsaka* une expression qui, comparée à l'ancienne version, risque d'inquiéter comme une invention arbitraire. Pourquoi *Chou-le*, quand Buddhabhadra disait *Pien-yi?* Le nom correct est *K'ia-lou-chou tan-le*, répond Houei-yuan. Fort bien, mais pourquoi préférez-vous *Chou-le* à *Pien yi?* Pour répondre à cette question,

---

B. 118[bis], p. 13[b]. (1) Jalañcara khyātaṃ ‖ turyyāyena tathaiva ca ‖ piṭha Yolagiri caiva. (2) Marava. Mummuni. (3) Devīkoṭa. Karmārapāṭakam. (4) Sādāvarī. saṃkṣepataḥ. Halikelaṃ. (5) Lampākaṃ Kācitare ca. (6) Pilavaṃ grāmatasva Piravalagarasya ca. (7) Vivyākormalapūrakā.

Traduction de Fa-hou (*loc. laud.*, p. 69[b]): Les douze lieux sont: 1° le royaume de Jo-lan-t'o-lan 惹藍駄囉 (Jālandhara); le royaume de Ko-mo-lou 訶摩嚕 (Kamarūpa), ou le bois très pur du mont Kou-lo 酤羅 (Kou-lo chan tsing tsing yuan lin); 2° le royaume de Mo-lo-wan 摩羅鋄 (Mālava) ou la ville du fleuve Sin-tou 信度 (Sindhunagara); 3° le royaume de Mong-meou-ni 蒙牟尼 (Mummuni); le royaume de Kiu-mo-lo-po-tch'a 俱摩羅鉢吒 (Kumārapāṭa[ka]), et la ville de la Reine des dieux (T'ien-heou = Devī); 4° la ville de Kou-lo 酤羅, la ville de Na-li-mou 阿哩母 (Arbuda); le fleuve de Yu-na-li 虞那哩 (Godāvarī) et le fleuve Hi-mo 呬末 (Himādri ?); 5° le royaume de Ho-li 訶黎 (Hari[kela]), le royaume de Lan-p'o 藍婆 (Lampāka); le royaume de Chao 韶 (florissant, ou Sau[rāṣṭra]); la ville Couleur-d'or (Kin che: Kāñcī); et aussi dans la mer de sel; 6° le royaume de Kia-lin-ngo 迦陵誐 (Kaliñga); le royaume de Tcheou-tseu (Fils de l'île); le royaume de Mi-k'ia-lo 彌佉羅; le royaume de King-kie-na 矜羯那 (Koṅkaṇa). Le 7 et le 8 manquent dans l'original sanscrit (note du traducteur chinois). 9° La ville de Pi-lo-fo 畢羅嚩 (Pilava) et les villages de grande étendue (Kouang ta tsin lo); 10° la ville de bonne conduite (Chan-hing, Caritra), la ville de Kiao-sa-lo 憍薩羅 (Kausala); la ville de Min-t'o 泯陀 (Vindhyā); la ville de Kiu-mo-lo-pou li 俱摩羅布哩 (Kaumārapaurikā); 11° le lieu de réjouissance des créatures (tsong-souo-lo-tch'ou : probablement : prītisaṃghātam) ou le bord de la grande mer (udadhes taṭam); 12° le jardin des fleurs et des fruits (houa kouo yuan lin, Udyāna) et le bassin d'un lac pur (tsing tsing tch'eu tchao, vāpikātīra) ».

Les listes analogues, éparses dans un grand nombre d'ouvrages du Tripiṭaka, éclairent à la fois la géographie de l'Inde et la chronologie des œuvres. L'horizon du *Hevajratantra* est bien plus étroit que celui de l'*Avataṃsaka* et du *Mahāsaṃnipāta*; mais il s'y rencontre des noms intéressants: Oḍḍiyana semble être traduit par Tsing tsing yuan lin, « la Forêt Pure ». On est surpris de trouver en face du mont Kou-lo du texte chinois la forme sanscrite Paurṇagiri ou Pūrṇagiri, qui ne peut s'y ramener. Plus loin la ville de Kou-lo répond bien à Kulatā de l'original. Le nom du Mummuni éclaire les mentions obscures de la *Rāja-taraṅgiṇī* (III, 332; IV, 167 et 516) savamment discutées par Stein; je retrouve également ce mot comme nom de pays dans ma liste des villes d'Asie centrale que je publierai à la suite du présent travail. Devīkoṣṭha ou Devīkoṭa n'est, à ma connaissance, cité que dans les lexiques (*Trik.* 2, 1, 17; *Hemac.* 977). Le nom de Kāruṇyapāṭaka, omis en chinois, et celui de Karmāra-pāṭaka (ou Kumāra°) présente un emploi du mot *pāṭaka*, terme d'ordre administratif qui manque à l'*Amarakoça*, mais que Hemacandra (v. 962) enregistre et explique par *grāmārdha*. Le premier emploi officiel que j'en aie rencontré est dans l'inscription du pilier de Salotgi, datée de 867 çaka = 945 J. C. sous le règne du Rāṣṭrakūṭa Kṛṣṇarāja III Akālavarṣa (*Ep. Ind.*, IV, 60); le mot paraît régulièrement ensuite dans le formulaire des

Houei-yuan donne alors l'étymologie hasardeuse qui fait frissonner des philologues sévères comme M. Pischel et M. Franke. Rien n'est plus simple, ajoute Houei-yuan avec l'assurance tranquille des étymologistes qui n'ont point étudié la grammaire comparée : *Chou-le* dérive directement de K'ia-lou-*chou*-tan-*le* (aussi bien que *cadaver* dérive de *caro data vermibus*). Vous voyez bien que *Chou-le* rend avec exactitude le mot de l'original sanscrit : *K'ia-lou-chou-tan-le*.

Nous savons maintenant d'où sort ce mystérieux *K'ia-lou-chou-tan-le* qui n'avait pas pu tomber du ciel ; Houei-yuan l'avait tout simplement tiré du texte sanscrit qu'il avait à sa disposition, soit qu'il ait reproduit une note justificative du traducteur Çikṣānanda, soit qu'il ait imaginé lui-même l'explication étymologique qu'il allègue. Du même coup, le nom du K'ia-lou-chou-tan-le recule dans le passé jusqu'à l'époque lointaine qui vit naître l'*Avataṃsaka-sūtra*. Nous arriverons à en préciser la date, mais avant d'entreprendre cette nouvelle recherche, je dois soumettre à un nouveau contrôle la transcription que j'ai proposée pour *K'ia-lou-chou-tan-le :* Kharoṣṭra. M. Franke, qui l'a discutée, n'en a pas contesté l'exactitude phonétique ; mais, en se fondant sur l'étymologie de Houei-yuan, qui ne s'attendait guère à l'honneur d'être pris au sérieux si tard, il a proposé deux autres restitutions sanscrites : *kaluṣāntara*, *kaluṣadhara* ; et M. Pischel a trouvé moyen d'en suggérer une autre encore : *kaluṣottara*.

Les fantaisies de M. Franke, soutenues par l'autorité de M. Pischel, marquent un recul fâcheux de la science. Il y a quarante-trois ans que Stanislas Julien a fondé l'étude positive des transcriptions et donné une *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois* (Paris, 1861). L'ouvrage n'est pas parfait ; les matériaux qui s'y trouvent rassemblés réclament aujourd'hui une classification plus rigoureuse ; tel qu'il est, il aurait épargné à M. Franke un exercice malheureux de ses facultés d'invention. Le

---

Raṭhors de Kanauj (cf. *Ep. Ind.*, IV, index, s. v. *pāṭaka*, et aussi *Ind. Antiq.*, XVIII, 135). La mention du Harikela est, je crois, la première qui se rencontre dans un texte sanscrit ; Hemacandra, dans son lexique, donne Harikeliya comme l'équivalent de Vaṅga, Bengale, et cette indication concorde avec l'assertion du pèlerin Yi-tsing (*Les Religieux éminents*, pp. 106 et 145) : « Ce pays forme la frontière orientale de l'Inde de l'Est ; il fait partie du Jambudvīpa ». Tāmralipti en était le port. Le nom du Harikela se retrouve aussi sur la légende d'une des miniatures népalaises étudiées par M. Foucher (*Iconographie bouddhique*, pp. 105 et 200). Chandoha et Upacchandoha sont énigmatiques ; le royaume de Tcheou-tseu (Fils de l'île) semble y répondre en chinois ; mais comment et pourquoi ? Le royaume de Mi-k'ia-lo semble provenir d'une fausse lecture au v. 5 : dvipaṃ ca mikarānvitam. Kokkaṇa est, comme le chinois le marque, Koṅkaṇa, le Konkan. La ville de Caritra est sans doute celle que Hiuan-tsang mentionne (*Mém.* II, 90 et 124) aux confins de l'Orissa (Wou-tch'a) et du Malakūṭa (Mo-lo-kiu-tch'a). La liste du *Hevajra*, par son ensemble, se place entre Hiuan-tsang et les mss. à miniatures étudiés par M. Foucher.

caractère *k'ia* 佉 y figure du nº 570 au nº 575, et dans tous les exemples (¹) il représente la gutturale aspirée du sanscrit. Aucun son n'est plus sûrement établi, et il est facile d'ajouter aux exemples de Julien. Je renvoie en gros à l'Index de Hiuan-tsang et je me contente de citer des transcriptions empruntées à des ouvrages moins répandus. Le Dictionnaire japonais des Dhāraṇīs (*T'o-lo-ni tseu tien*) me fournit, entre autres : 佉 traduit 空, le vide = *kha*; 佉你曳迦 traduit 螢火, mouche à feu = *khadyotaka*; 佉吒 traduit 床, le lit = *khaṭa*; 佉誐者羅拏 traduit 飛 le vol, = *khagaraṇa* (corr. *khacaraṇa*); 里佉 traduit 書, lettre = *lekhā*; et 佉羅 traduit 驢, âne = *khara*. Le *Fan yu ts'ien tseu wen*, « les Mille mots sanscrits », d'Yi-tsing donne (p. 47ᵃ) 佉羅 *k'ia-lo* comme la représentation du mot sanscrit qui traduit 驢 âne, donc *khara*; tandis que le *Fan yu tsa ming* (p. 38ᵃ) traduit le même mot chinois *lu* par 誐羅娜 *ngo-lo-na*, c'est-à-dire *garda*, forme incomplète de *gardabha*. Le *Fo kiao tseu tien* (p. 36) cite 佉梨, boisseau = *kharī*, et 佉盧, le dixième du boisseau = *khara*. Un des cas les plus nets est, dans le *Yin yi* de Hiuan-ying, chap. I, 佉伽, le rhinocéros = *khaḍga*. Ainsi pour *K'ia-lou-chou-tan-le* toute transcription qui ne présente pas une gutturale aspirée initiale est à rejeter; l'affirmation est, s'il se peut, plus assurée encore que jamais lorsqu'il s'agit d'un mot reproduit par l'auteur d'un *Yin yi*, qui fait

(¹) Sauf, en apparence, un seul, au nº 573. Julien y donne : « *k'ia* pour *ga* dans *samparāgata*. *Fan-yi*, liv. XIX, fol. 2) ». Le *Fan-yi*, dans ce passage, explique l'expression abrégée de *seng-po*, en usage dans la vie monastique de Chine, et se réfère à Houei-ki, le disciple de Hiuan-tsang, qui dit : *seng-po* est en sanscrit *sam-po-lo-k'ia* 佉-*to*; c'est le rite du chant de l'offrande égale : 等供之唱佉. Yi-tsing, dans son Mémoire envoyé des mers du sud (trad. Takakusu, p. 39) emploie la même transcription et définit la valeur du mot : Quand on sert la nourriture aux prêtres, « celui qui sert le sel, étendant les mains repliées et s'agenouillant devant le supérieur, dit : *sam-po-lo-k'ia-to* (ut sup.). En traduction c'est : « bien venu », *chantcheu*. L'ancienne transcription *seng-po* est fautive. Alors le supérieur dit : « En parts égales aille la nourriture ! ». La portée du sens (*yi-tao*), c'est que « l'offrande de nourriture est bien préparée 善成, et que le temps de manger est ensuite venu ». C'est là le sens littéral, il faut le savoir. Mais d'autre part une fois que le Bouddha avait avec ses disciples reçu des mets empoisonnés, le Bouddha leur prescrivit de réciter *sam-po-lo-k'ia-to*, et de prendre ensuite la nourriture. Tout ce qu'il y avait de poison dans les aliments se changea en nourriture savoureuse. A ce point de vue, ce mot est donc aussi une formule magique. » L'histoire que rappelle Yi-tsing est également rapportée par le *Fan yi ming yi tsi* qui renvoie au *Tchouang yen louen* (*Sūtrālaṃkāra*). Et en effet on trouve dans cet ouvrage, au livre XIII, l'histoire de Çrīgupta qui avait fait préparer un repas empoisonné pour les bhikṣus; mais le Bouddha leur fit chanter le *seng-po* pour neutraliser le poison. Ce récit explique bien la valeur de ce mot; la transcription en est évidemment *saṃprakhyāta* (et non *samparāgata* de Julien) où *k'ia* figure le sanscrit *khya* comme dans *seng-k'ia* 僧佉 (*sāṃkhya*) chez Hiuan-tsang. L'interprétation confuse d'Yi-tsing n'est qu'une preuve de plus de son insuffisance en sanscrit. Le moine, avant d'absorber les mets empoisonnés, dit : *saṃprakhyātam* « c'est vu bien clairement », autrement dit : « tu ne m'attraperas pas », et le poison ainsi reconnu perd son efficacité.

profession de représenter scientifiquement les sons écrits, indépendamment des altérations souvent inhérentes à la transmission orale ([1]).

Le caractère *lou* ne provoque pas de contestation ; il représente la liquide suivie d'une voyelle labiale. Le caractère *chou* 數 prête au contraire, d'après M. Franke, à une transcription différente de la mienne. « Parmi les diverses prononciations de ce signe, dit-il, le dictionnaire de K'ang-hi donne, outre les sons *shou* et *shuo* (朔 ; cantonais: *shok*), les sons 捒 et 繏 qui ont tous deux une nasale finale (*sung* et *sün*). Il en ressort que le son de 數 avait à la fin un élément nasal, ou du moins pouvait en avoir un ; ce signe était donc approprié à rendre un sanscrit "*ṣān*" plutôt que le signe 疎, qui d'après K'ang-hi n'avait pas de son nasal. » Comme il s'agit ici d'une pure question de philologie chinoise, je laisse la parole aux sinologues. M. Pelliot (*Bulletin*, III, 479-480) répond ainsi à M. Franke : « Il n'en reste pas moins, je le crains, que 數 *chou* ne se prononce dans aucun cas avec une nasale finale. Il est bien dit en effet dans le *K'ang hi tseu tien* que 數 se prononce dans certains cas comme le caractère 捒 que M. Franke transcrit *song* ; mais ce dernier caractère a en réalité toute une série de prononciations : *seou*, *sou*, *chou*, *song*, et le *K'ang hi* spécifie très nettement que, si 數 se prononce parfois comme 捒, c'est en tant que ce dernier caractère se prononce 雙 *ch(ouang)* 遇 *(y)u*, c'est-à-dire *chou*.... Le cas est le même pour 繏 que M. Franke lit *siuan* : telle est en effet la prononciation ordinaire du caractère, mais il y a aussi une prononciation subsidiaire 聳 *s(ong)* 取 *(ts')iu* = *siu*, et le *K'anghi* établit ici encore que lorsque 數 se prononce comme 繏, c'est que ce dernier caractère se prononce *siu*. En aucun cas, par conséquent, 數 *chou* ne se prononce avec une nasale finale. » En me confinant sur le terrain des transcriptions du sanscrit, je puis offrir à M. Franke un fait qui le convaincra sans doute : dans ce *Yin yi* où Hiuan-yuan donne la transcription *K'ia-lou-chou-tan-le*, le même caractère 數 *chou* est employé dans le corps d'un mot qui n'est pas difficile à restituer (cor. 129ᵃ = ch. 147ᵇ). Le texte de l'*Avataṃsaka* porte *Mo-lo-ti kouo*, royaume de Mo-lo-ti. Houei-yuan glose : « C'est le Mo-lo-ye-t'i-chou 摩羅耶提數. *Mo-lo-ye*, c'est le nom d'une montagne ; *t'i-chou*, c'est l'intérieur 中. On dit qu'au centre de ce royaume (中央) il y a le mont Mo-lo-ye ; de là son nom. » Le sanscrit est donc Malaya-deço, où 數 *chou* représente la sifflante palatale suivie d'une voyelle labiale.

([1]) J'ajoute encore, pour écarter toute incertitude sur ce point, que si l'édition coréenne écrit par erreur le premier caractère 佚 (que la glose rectifie), l'édition chinoise donne bien le caractère 佉, comme font les compilateurs qui ont reproduit ce texte.

La transcription *chou-tan-le*, dont Houei-yuan se sert ici, n'est pas la transcription normale du groupe sanscrit *ṣṭra* (1), je le reconnais sans peine: on s'attendrait plutôt à trouver comme équivalent chinois les trois caractères 瑟吒羅 *chō-tch'a-lo*; les deux premiers, *chō-tch'a*, se rencontrent presque uniformément affectés à reproduire les cérébrales sanscrites *ṣ* et *ṭ*. Ici encore il suffit, tant les exemples en sont nombreux, de renvoyer à la Méthode de Julien (n° 1554) et à l'Index de Hiuan-tsang. Le groupe *ṣṭra* est rare en sanscrit, et se rencontre assez peu dans les transcriptions; j'en ai pu cependant en relever quelques-unes. Le *T'o-lo-ni tseu tien* m'a fourni 烏瑟吒羅 *wou-chō-tch'a-lo*, qui rend 駱駝 chameau = *uṣṭra*; 壇瑟吒羅 ou 能沙 *t'an-chō-tch'a-lo* ou *neng-cha-tch'a-lo*, traduit 牙 dent = *daṃṣṭrā*. Le *Fan yi ming yin yi tsi* (XVIII, 10) donne 曷羅殺侘羅 *ho-lo-cha-tch'a-lo* = *rāṣṭra*, royaume. Mais, si la forme *chou-tan-le* n'est pas la transcription usuelle, elle n'est pas anormale et peut fort bien se défendre; j'ai déjà cité, d'après Julien (n° 1622) qui l'emprunte au *Fan yi* (liv. XV, fol. 19) la transcription *fou* 富-*chou* 數-*po*

---

(1) La transcription du nom de Zarathushtra aurait fourni un terme de comparaison intéressant. Mais, dans les passages signalés jusqu'ici (Chavannes, *Journ. As.*, 1897, I, 61; Devéria, *ib.*, II, 462), le nom de Zoroastre est rendu, sans aucune préoccupation de la forme originale, par *Sou-lou-tche* 蘇魯支 (c'est par inadvertance que M. Chavannes a transcrit: *Sou-li-tche*). Cette transcription mérite d'attirer l'attention; elle présente en commun avec la forme grecque, et à la différence des formes orientales (Jackson, *Zoroaster*, p. 13), une voyelle labiale dans la première partie du nom; elle suppose en effet une prononciation: *So-ro-ci* ou *So-ro-ṭi*, *Sor-ṭi*, *Sor-ci*, *sro-ṭi*, qui ne procède ni du zend *Zarathustra*, ni du pehlvi *Zaratuṣt*. La forme la plus approchée de la réduction chinoise est, parmi toutes celles qu'a recueillies M. Jackson dans son excellent ouvrage (appendice V), celle qu'emploie Marius Victorinus Afer (§ 23 de Jackson), qui écrit vers 350 J. C. (*Ad Justinum Manichæum*, col. 1003, éd. Migne): « Jam vidistine ergo quot Manis, Zoradis aut Buddas haec docendo deceperint? » La forme *Zoradis* employée ici par Victorinus, est évidemment de provenance manichéenne. Nous savons d'autre part que le manichéisme s'était puissamment propagé en Chine; le premier texte chinois qui nomme (à propos d'un édit impérial rendu en 631; cf. Chavannes, *loc. laud.*) Zoroastre (Sou-lou-tche) accole son nom au nom du culte *mo-ni*, c'est-à dire manichéen. Ou bien c'est le manichéisme qui a introduit en Chine la forme *Sou-lou-tche*, ou bien il existait dans les régions où s'est fondé le manichéisme et dans les pays de la Perse en relation avec la Chine une forme du nom de Zoroastre apparentée de plus près à la forme grecque qu'à l'original zend et à son dérivé pehlvi. C'est aux iranisants d'élucider le problème; la solution peut comporter des corollaires intéressants. A propos de Zoroastre, je ne signalerai ici qu'en passant, pour éviter une surcharge de combinaisons, une hypothèse qu'on me reprocherait peut-être autrement d'avoir omise. Le ṛṣi Kharoṣṭha, que j'aurai l'occasion d'étudier plus loin comme le parrain illusoire de l'écriture kharoṣṭrī, est introduit dans le panthéon de l'Asie centrale comme un révélateur de l'astronomie, sans qu'aucun antécédent connu le qualifie pour ce rôle. Mais Zoroastre d'autre part est, comme chef des mages, en relations étroites avec l'astrologie (cf Jackson, pp. 95 et 125); la transcription grecque de son nom traduit cette corruption ou a contribué du moins à la propager. Peut-être Kharoṣṭha ne serait-il qu'un déguisement de Zoroastre, popularisé dans l'Asie centrale par le syncrétisme des Indo-Scythes, qui ont accordé tant de place sur leurs monnaies au panthéon avestique. Zoroastre et la kharoṣṭrī se retrouveraient ainsi en lointaine relation.

波 = *puṣpa*; le *Fan yi* lui-même copie le *Fa yuan tchou lin* (ch. 9 : éd. de Tôkyô, xxxvi, 5, p. 84ᵃ) qui reproduit la liste et la transcription du *Fo pen hing tsi king* traduit par Jñānagupta entre 580 et 618 (Nanj. 680 ; éd. de Tôkyô, xiii, 7, 40ᵇ). Ainsi c'est à Jñānagupta et aux vɪᵉ-vɪɪᵉ siècles que remonte la graphie *fou-chou-po* 富數波. Le *Fan yi*, dans un autre passage, donne une autre transcription de ce mot (liv. viii, fol. 13 ; Julien, nº 1554) ; *pou* 布-*chö* 瑟-*p'i* 支. Les transcriptions *fou-chou-po* = *puṣpa*, *°lou-chou-tan* = *-roṣṭ-* sont parfaitement en harmonie avec les principes fondamentaux ; incapable d'exprimer directement un groupe de consonnes, et plus particulièrement encore ce groupe *ṣṭra*, « combinaison de lettres que pas un Chinois ne peut prononcer », dit M. Schlegel dans *The Secret of the Chinese method...*, p. 23, le Chinois en résout les éléments un à un, mais il en affirme l'unité organique au moyen de l'harmonie vocalique. C'est ainsi, pour prendre un exemple qui se retrouve partout, que le nom de Pūrṇa est régulièrement transcrit *Fou-leou-na* 富樓那, où *fou-leou* représente *pūr*, comme *fou-chou*, *puṣ*, et *lou-chou*, *roṣ*. Si Houei-yuan, ou Çikṣānanda lui-même, a préféré à la transcription usuelle *lou-chö-tch'a* la transcription facultative *lou-chou-tan*, c'est qu'il en avait besoin pour justifier la nouvelle traduction. En introduisant la syllabe *chou* dans le mot transcrit, il donnait une base apparente à l'équivalence proposée : *Chou-le* = [*K'ia-lou*]-*chou*-[*tan*]-*le*. Il suffisait ensuite d'un tour de passe-passe, que personne n'aurait voulu chicaner, pour substituer à la syllabe *chou* 數 de la transcription, marquée du ton descendant (*k'iu cheng*), la syllabe *chou* 疏 du nom de Chou-le (Kachgar), marquée du ton uniforme supérieur (*chang p'ing*).

Reste enfin le groupe *tan-le* 怛勒, que M. Franke transcrit à volonté *tara* et *dhara*, en marquant sa préférence pour *dhara* ; M. Pischel, sans être désavoué par M. Franke, restitue *°ttara*. Je n'ai jamais rencontré un seul exemple du caractère 怛 employé pour rendre une aspirée sanscrite. Le mot *dhāra* se trouve dans la liste même de l'*Avataṃsaka* ; Çikṣānanda, pour transcrire la dentale aspirée de Gandhāra, emploie le caractère 陁 *t'o*. La restauration en *°tara*, *°ttara* n'est pas impossible ; Julien en cite (1680, 1681) deux exemples ; on peut en ajouter quelques autres : Mahattara, Himatala, Uttara dans Hiuan-tsang ; mais la fonction régulière et presque uniforme de 怛 est de noter un *t* sanscrit comme premier élément d'un groupe. Julien donne (1682) 怛羅 *ta-lo* pour *t-ra* ; (1683) | 麗 *ta-li* pour *t-re* ; (1684) | 理 *ta-li* pour *t-ṛ* ; (1685) | 覽 *ta-lan* pour *t-ram* ; (1686) | 埵 *ta-t'ou* pour *t-tva* ; et sous le numéro 1710, il répète le même caractère avec la prononciation *tan* et cite *tan-lo* pour *t-ra*, et *tan-na* pour *t-na*. Étant donné la fréquence du groupe *tra* en sanscrit, l'Index de Hiuan-tsang permettrait d'étendre encore cette liste. Mais c'est à Houei-yuan que je préfère demander la solution du problème qu'il pose. Pour gloser le mot *chö-li-fou* de la nouvelle traduction, Houei-yuan (cor. 124ᵃ = ch. 143ᵃ) dit : « L'expression correcte, c'est *chö-li-pou-tan-lo* (... 怛羅) : *chö-li*, c'est la perruche ; *pou-tan-lo*, c'est le fils 子 » = *putra* : *tan-lo* = *t-ra*. Pour

expliquer l'expression *tch'a-li wang* (119[b] = 139), il écrit: « L'expression exacte est *tch'a-tan-li-ye* (| 怛 利 |) qui veut dire: maître de la terre » = *kṣatriya*: *tan-li* pour *t-ri*. Mais le cas le plus manifeste est celui de *tao-li-t'ien* (114[b] = 134[b]) que Houei-yuan glose en ses termes: « L'expression correcte en sanscrit est *tan-li-ye tan-li-che* (怛 利 | 怛 利 |); *tan-li-ye* signifie trois; *tan-li-che* signifie trente », = Trayastriṃçās; *tan-li*, deux fois, représente *t-ra(y)* et *t-ri*.

Le caractère *le* 勒 mérite, lui aussi, d'être considéré à part; son emploi décèle, comme a fait déjà le caractère *chou*, l'intention cachée du glossateur. Houei-yuan emploie régulièrement le caractère *lo* 羅 pour rendre la finale sanscrite *ra*. Les textes sanscrits-chinois se servent du caractère *le* 勒 pour représenter d'ordinaire le son sanscrit *la* ou *ra* suivi d'une muette gutturale (cf. par ex. Julien, n[os] 780-783). En position finale, on le trouve régulièrement dans l'abréviation traditionnelle du nom de Maitreya, *Mi-le* 彌 勒, où il figure un son sanscrit *re*. Je ne puis m'empêcher de croire que Houei-yuan (ou Çikṣānanda) a cette fois abusé de l'exactitude, et a rendu avec une fidélité inattendue la finale du mot sanscrit tel qu'il se présentait dans l'original, au locatif singulier. Il y gagnait le second élément nécessaire à son équation: *K'ia-lou-chou-tan-le* = *Chou-le*.

Nous sommes amenés avec une sûreté presque mathématique à écrire en face de *K'ia-lou-chou-tan-le*: Kha-ro-ç[o]-tre. J'ai montré les raisons d'argumentation qui avaient agi sur cette transcription, je ne crois donc pas pécher par présomption en substituant à ses anomalies voulues la forme correcte: Kharoṣṭra. Le Kharoṣṭra est désormais acquis à la nomenclature géographique de l'Inde. L'*Avataṃsaka* qui nous le fait connaître n'est pas un ouvrage sans histoire, ou du moins sans tradition. Comme tous les sūtras, il remonte naturellement au Bouddha en personne, mais l'orthodoxie du Grand Véhicule ne se fait pas scrupule de reconnaître qu'il a paru dans le monde à l'époque où le fils du roi Kaniṣka résidait à Puṣkalāvatī, sa capitale, en même temps que tant d'autres textes du Mahāyāna: le *Laṅkāvatāra*, le *Ghanavyūha*, le *Ratnakūṭa*, la *Dharmasaṃgīti*, et bien d'autres œuvres encore, en partie des sūtras, qui provenaient des Dieux, des Nāgas, des Gandharvas, des Rākṣasas, et d'autres pays variés, surtout du pays des Nāgas (Tāranātha, trad. Schiefner, p. 63). Nāgārjuna est le héros de cette période. On rapporte en effet que Nāgārjuna découvrit l'*Avataṃsaka* dans le palais des Nāgas [1]. Nāgārjuna est le contemporain du roi Çātavāhana à qui il adresse une Épître célèbre. De part et d'autre,

---

[1] *Journ. Roy. As. Soc.*, o. s., XVI, 326: «A Chinese editor [de l'*Avataṃsaka*] in his preface says that the Buddhist at Twa Lung-shu (Naga Kroshuna) [sic ! corr.: the Bodhisattva Lung-shu, Nāgārjuna] found it in the Dragon Palace containing forty-eight sections (pin). The Chinese translation has but thirty-nine sections. » C'est donc la version de Çikṣānanda qui est décrite ici. — Cf. aussi Wassilieff, *Buddhismus*, trad. all., p. 128.

les indications concordent pour placer la rédaction [1] ou la compilation de l'*Avataṃsaka* aux premiers temps de l'ère chrétienne. C'est aussi vers la même époque que nous ramène la géographie des écritures du *Lalitavistara*, où l'écriture kharoṣṭrī figure au second rang. C'est encore au temps des Indo-Scythes que nous reporte le nom de « Kharaosta yuvaraja » inscrit sur le pilier de Mathurā.

Pouvons-nous avec les documents aller plus loin et déterminer la région que l'usage désignait sous le nom de Kharoṣṭra ? Buddhabhadra entend : les Barbares du Nord ; Çikṣānanda traduit : Kachgar ; le *Sūryagarbha* donne : Khotan. Mais, en dépit de ces divergences, le lieu consacré porte le même nom dans les trois textes : c'est « la Tête-de-Vache », qui suppose un original sanscrit tel que le mot Goçīrṣa. Ce nom jusqu'ici ne s'est pas rencontré dans la géographie religieuse du bouddhisme. Mais je l'ai découvert dans une notice intéressante du *Yin yi* de Houei-lin [2] (ch. 11 ; éd. de Tôkyô, xxxix, 8, p. 88ª) : « *Yu-t'ien*... Ce royaume a été rattaché aux villes des quatre garnisons (*tchen*) (du protectorat) de Ngan-si ; il forme une de ces garnisons. Dans cette ville, il y a un temple du génie Pi-cha-men (Vaiçravaṇa) ; c'est une tour en bois à sept étages ; le génie réside au sommet de la tour ; il produit beaucoup de manifestations surnaturelles. Dans le territoire de ce royaume se trouve le mont Tête-de-Vache 牛頭 (Goçīrṣa). Un esprit céleste, de temps en temps, vient se poser sur cette montagne et y demeure ; cette montagne a une rivière de jade ; ordinairement la rivière entraîne en roulant du jade magnifique. Le roi du royaume recueille régulièrement ces pierres et vient de loin les offrir à la cour à l'Est. La distance de Tch'ang-ngan est de plus de 12.000 li. »

La description du mont Tête-de-Vache, telle que la donne Houei-lin, permet d'y reconnaître sans aucune hésitation la montagne fameuse que Hiuan-tsang (*Mém.*, II, 229) décrit sous le nom de Goçṛṅga (牛角, Corne-de-Vache) et dont nous possédons encore le « māhātmya » conservé dans le Kandjour tibétain (Mdo, xxx, 10 : *Ri glaṅ-ru luṅ bstan-pa* = Goçṛṅga-vyākaraṇa). La traduction tibétaine du *Sūryagarbha-sūtra* (Kandjour, Mdo, xx, 336ª) convertit cette assurance en une certitude de fait. La version chinoise de Narendrayaças, que j'ai citée plus haut, achève l'énumération des pīṭhas consacrés au séjour des Bodhisattvas par cette mention : « A Yu-t'ien, sur la berge, tout près du fleuve, sur le

---

(1) D'après Tāranātha, la recension primitive comptait 1000 sections ; (d'après l'éditeur chinois mentionné à la note précédente, 49 sections). Mais les guerres, les incendies, les dévastations qui s'accumulèrent entre l'époque de Mātṛceṭa (Açvaghoṣa) et celle d'Asaṅga, en réduisirent le nombre à 38 sections (Tār., p. 98). La version chinoise de Buddhabhadra compte 34 sections (subdivisées en 60 chapitres), tandis que celle de Çikṣānanda en compte 39 subdivisées en 80 chapitres. — Le *Mahā-Bhārata*, la *Bṛhatkathā*, etc..., ont des légendes analogues qui expriment sans doute l'état flottant des matériaux primitifs.

(2) Sur ce *Yin yi* (*Yi ts'ie king yin yi*) cf. mon premier article, *Bulletin*, 1902, p. 248 sq. Je rappelle ici que l'ouvrage date du VIIIᵉ-IXᵉ siècle.

mont Nieou-t'eou (Tête-de-Vache) est la résidence et le caitya du grand saint Kin-mo-po[so]-lo hiang (parfum). » Le passage correspondant en tibétain dit : « Au pays de Kha-ça, au lieu du Sein-de-la-Terre (Sa'i-nu-ma = Ku-stana), sur la rive montueuse (ños) de la Gomatī (tib. Go-ma-ti), près le mont Corne-de-Vache (Glañ-ru = Goçṛñga), réside Go-ma-sā-la Gan-dha. » Le rapprochement des deux versions met définitivement hors de doute l'identité du mont Tête-de-Vache et du mont Goçṛñga. Le site du Goçṛñga a été reconnu par M. Grenard (*Mission Dutreuil de Rhins*, 3e partie, p. 142) et contrôlé par M. Stein (*Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 244); c'est la colline actuelle de Kohmari [1], « qui se dresse en falaise presque perpendiculaire sur la rive droite du Kara-kash » (Stein). C'est bien là la berge du chinois et la rive montueuse (*ños*) du tibétain. Le saint homme Gomasāla Gandha est sans doute l'arhat dont parle Hiuan-tsang : « plongé dans l'extase qui éteint la pensée, il attend, à l'intérieur d'une chambre creusée dans le roc, l'arrivée de Maitreya ». Et c'est cette grotte enfin qui passe, à tort ou à raison, pour avoir conservé en dépôt le célèbre manuscrit du *Dhammapada* en caractères kharoṣṭrī trouvé en 1892 et acquis en partie par la mission Dutreuil de Rhins, en partie par M. Pétrovsky.

La version tibétaine du *Sūryagarbha* nous fournit le nom sanscrit du Kara-kash à l'époque hindoue de Khotan ; la rivière s'appelait alors la Gomatī. Un des grands monastères de Khotan portait également ce nom : Gomatī-mahāvihāra (*Kiu-mo-ti* 衢摩帝 *ta-sseu*) ; c'est là que Ngan-yang Heou (Nanjio, app. II, 68 et 83) rencontre le moine hindou Buddhasena au commencement du Ve siècle (*Tch'ou san tsang ki tsi*, chap. 14 ; éd. de Tôkyô, XXXVIII. 1, p. 86 b.)

Puisque le lieu saint du Kharoṣṭra était voisin de Khotan, nous n'avons pas lieu d'être surpris si le nom de Khotan alterne avec celui du Kharoṣṭra dans la nomenclature géographique des sūtras. Mais au témoignage de la version tibétaine du *Sūryagarbha*, Khotan se trouvait «dans le pays de Khaça» (*Kha-ça'i yul na sa'i muma'i gnas*). Ce nom de Khaça est bien connu dans la littérature sanscrite ; il est familier aux épopées, aux codes, aux ouvrages religieux. J'ai déjà eu l'occasion d'en traiter à propos du Népal, où le nom survit encore dans l'usage courant ; les Gourkhas se désignent volontiers eux-mêmes sous le nom de Khas (Khassas) et leur langue est connue surtout sous le nom de Khas (ou Parbatiya); sans multiplier ici les références de détail, qu'on trouvera dans mon livre sur le Népal, je me contenterai d'indiquer que le nom de Khasa ou Khaça (les deux formes sont également autorisées) s'applique couramment dans l'usage hindou à toutes les tribus à demi hindouisées qui habitent la région himalayenne. Mais en Asie centrale, ce nom avait reçu une acception plus nettement limitée. La liste

[1] D'après M. Grenard, les indigènes interprètent le nom de Koh-mari comme « le serpent de la montagne ». D'après le *Sūryagarbha* ce site était habité par le Nāga Ki-li-ho po-ti (tib. Khyim-bdag), c'est-à-dire Gṛhapati. L'interprétation moderne, exacte ou non, prolonge en fait la tradition antique.

des écritures du *Lalitavistara* mentionne une écriture des Khaças : *khāçya* ou *khāsya*, en chinois *k'ia-cho* ou *k'o-cha* ou *k'o-so* correspondant à des variantes sanscrites *khaça*, *khaṣa*, *khasa* ; et elle classe cette écriture entre celle des Daradas (*To-lo*, *Ta-lo-to*, avec cette note : « montagne sur les confins de Wou-tch'ang » c'est-à-dire de l'Udyāna) d'une part, et de l'autre celle de Cīna (glosé par : *Souei*, nom de la dynastie régnante en Chine à l'époque de la traduction). Le pays de Khaça occuperait ainsi l'intervalle entre le Dardistan, sur le cours supérieur de l'Indus, et les frontières de la Chine propre. Jñānagupta, qui traduisit la Biographie du Bouddha entre 589 et 618 (*Fo pen hing tsi king* ; Nanjio 680 ; éd. de Tôkyô, XIII, 7, 40 b), ajoute au nom de l'écriture k'o-cha (khaṣa) cette simple glose : « Chou-le », c'est-à-dire : Kachgar. A l'époque des T'ang, cette équivalence de Khaṣa et de Chou-le est uniformément admise. Hiuan-tsang (*Mémoires*, II, 219) décrit Kachgar sous le nom de Khaṣa (佉沙) et ne mentionne Chou-le que comme l'ancien nom du royaume. Son témoignage fait désormais foi et se trouve constamment répété. Les *Annales des T'ang* donnent parallèlement les deux noms : Chou-le et K'a-cha. Çikṣānanda ne commettait donc pas à proprement parler une erreur quand il traduisait le nom sanscrit de Kharoṣṭra par Chou-le. Le mont Goçṛṅga était placé par un des textes sacrés, le *Sūryagarbha-sūtra*, au pays de Khaça, et l'opinion orthodoxe tenait Khaça pour le nom même de Kachgar.

Mais, si Khotan et Kachgar ont à faire valoir des droits comme équivalents réguliers de Kharoṣṭra, la traduction proposée par Buddhabhadra a le mérite de concilier ces prétentions rivales et de les réunir dans un groupement plus large, par là même plus authentique. Khotan et Kachgar sont bien situés dans la zône des Pien yi 邊夷, des Barbares limitrophes établis à la frontière de l'Inde et de la Chine, dans cette région indéfinie qui a pour caractère commun d'être ouverte, sans leur être acquise, aux influences concurrentes de la Chine, de l'Inde, de la Perse, et que la géographie actuelle englobe tant bien que mal sous le nom de Turkestan. Inde, Kharoṣṭra, Chine, voilà les trois grandes divisions du monde bouddhique; et l'étude des notions traditionnelles sur l'écriture confirme cette assertion. Le rédacteur du *Lalitavistara* a eu beau imposer à la foi une prétendue liste de soixante-quatre écritures que le Bouddha se flattait de connaître sans les avoir étudiées, à la grande confusion des professeurs de son siècle : les écoles où l'on étudiait les caractères réels ont prudemment écarté cette liste sans la discuter, et elles n'ont reconnu que trois catégories d'écritures : l'écriture *fan* (brāhmī) qui se dirige vers la droite ; l'écriture *k'ia-lou* (abréviation de *k'ia-lou-chö-ti*, kharoṣṭrī) qui se dirige vers la gauche ; enfin l'écriture de Chine qui va de haut en bas. Chacune d'elles a son parrain consacré : le dieu Fan (Brahmā) a créé la première ; le ṛṣi (*sien jen*) K'ia-lou (abréviation de K'ia-lou-chö-tch'a : Kharoṣṭha) a créé la seconde ; enfin Ts'ang-hie a créé la troisième. Le premier ouvrage où j'aie rencontré jusqu'ici cette classification des écritures avec le nom de leurs inventeurs est le précieux catalogue du Tripiṭaka compilé par Seng-yeou vers l'an 520 : *Tch'ou san tsang ki tsi*

(Nanjio, 1476; éd. de Tôkyô, xxxviii, 1, p. 3b). Les écoles du Siddham (*si-t'an* 悉曇), qui se vouent à l'étude mystique des caractères sanscrits, répètent et perpétuent cette triple division; je l'ai retrouvée entre autres dans le *Si t'an tsang*, ch. 1, p. 16a; dans le *Si t'an san mi tchao*, ch. 1, p. 3b; dans le *Si t'an tseu ki tche nan tch'ao*, ch. 1, p. 4a. L'écriture kharoṣṭrī tient ainsi, entre les écritures, la même place que le Kharoṣṭra tient dans la géographie: c'est le relais, l'étape entre l'Inde et la Chine.

L'emploi du mot Kharoṣṭra marque une phase du mouvement asiatique; la conversion des Yue-tche au bouddhisme indien ouvrait à l'expansion hindoue toute l'Asie centrale, des frontières de la Perse aux rives occidentales du Houang-ho. L'Inde sanscritisante, entrée brusquement en rapport avec des régions nouvelles et qu'elle soupçonnait à peine, apprend aussi, pour les désigner, des noms nouveaux, soit qu'elle les invente, soit qu'elle les adapte à sa fantaisie. Mais l'Inde des brahmanes refuse dédaigneusement de s'annexer ces pays barbares, ces terres de Mlecchas; elle prend en quelque sorte pour drapeau son écriture, la brāhmī, qu'elle prétend tenir du dieu Brahmā lui-même, et elle l'oppose comme un symbole de sa perfection à l'écriture vulgaire de Kharoṣṭra, la kharoṣṭrī. Le préjugé imposé par la supériorité brahmanique s'énonce nettement dans un ouvrage bouddhique, le *Vibhāṣā-çāstra*, traduit en 383 par *Saṅgha po teng* (Nanjio, app. ii, 54). L'auteur enseigne qu'il faut passer graduellement par chacune des bhūmis sans en troubler l'ordre, et ajoute en guise de comparaison: « De même, c'est en ayant étudié l'écriture brāhmī (*fan*) qu'on rend plus rapide l'étude de l'écriture kharoṣṭrī (*k'ia-lou*); et ce n'est pas en étudiant l'écriture kharoṣṭrī qu'on rend plus rapide l'étude de l'écriture brahmī: 如學梵書已速學佉樓書非學佉樓速學梵書. (*Pi p'o cha louen*, ch. xi; Nanj. 1279; éd. de Tôkyô, xxii, 9, p. 67b.) Le même développement se retrouve, accompagné de la même comparaison, dans le passage correspondant de l'*Abhidharma-vibhāṣā-çāstra* traduit par Buddhavarman entre 425 et 440 (*A-pi-t'an-pi-p'o-cha-louen*, ch. xi, ii; Nanj. 1264; éd. de Tôkyô, xxi, 10, p. 12b), et de l'*Abhidharma-mahāvibhāṣā-çāstra*, traduit par Hiuan-tsang (1) (*A-pi-ta-mo-ta-pi-p'o-cha louen*, lxxxii; Nanj. 1263; éd. de Tôkyô, xxii, 4, p. 26). Le *Vibhāṣā-çāstra* nous ramène encore, avec sa mention de l'écriture kharoṣṭrī, à la même époque que l'*Avataṃsaka* et le *Lalitavistara*; il passe en effet pour l'œuvre des 500 arhats réunis en concile par Kaniṣka (Hiuan-tsang, *Vie*, p. 95; *Mémoires*, I, 177).

Sur le passage de l'*Abhidharma-vibhāṣā-çāstra*, Hiuan-ying donne une glose intéressante dans son *Yi ts'ie king yin yi*, ch. xviii. « *K'ia-lou*. L'expression correcte est: *K'ia-lou-chö-tch'a* 佉路瑟吒 (= Kharoṣṭha). On appelle ainsi

---

(1) Traducteur plus rigoureux que ses devanciers, Hiuan-tsang écrit, au lieu de la forme apocopée K'ia-lou, le mot K'ia-lou-chö-tch'a 佉盧瑟吒, Kharoṣṭha.

l'écriture des populations frontières de la région nord, 北方邊處人書. »
Cette glose a passé textuellement dans le *Yin yi* de Houei-lin, ch. LXVII, et ensuite dans le *Fan yi ming yi tsi*, ch. XIV, où M. Franke l'a déjà relevée. Il n'est pas indifférent de constater que cette information ne se rencontre pas pour la première fois dans une compilation du XIIe siècle (1151), mais dans un glossaire composé à l'époque même de Hiuan-tsang, en 649, alors que la science sanscrite était florissante en Chine. La glose de Hiuan-ying sur la kharoṣṭrī rappelle de près la traduction du mot Kharoṣṭra chez Buddhabhadra. Comme le Kharoṣṭra est le pays des Barbares limitrophes, la kharoṣṭrī est l'écriture des Barbares limitrophes. Le pays que la kharoṣṭrī borde au Nord-Est est et ne peut être que l'Inde, car l'information du glossateur sanscrit-chinois est évidemment de provenance hindoue, soit qu'il l'ait recueillie personnellement, soit qu'il l'ait empruntée aux notes explicatives de ses devanciers. La seconde alternative est la plus probable, car les désignations de kharoṣṭrī et de Kharoṣṭra semblent avoir disparu de l'usage réel au VIIe siècle, et sans doute plus tôt encore. Un autre terme les a supplantées, qui marque un nouveau changement dans les destinées de l'Asie centrale. Après la violente poussée des Yuetche, qui avait un instant rattaché l'Asie centrale à l'Inde, la Chine a repris sa politique d'expansion vers l'Ouest, reconquis le terrain perdu, imposé son hégémonie à de lointains vasseaux. Entrée à son tour en contact régulier avec ce chaos de tribus et de hordes qui vagabonde à l'entour du Pamir, entre le Fleuve Jaune, la mer d'Aral, la Sibérie et l'Inde, la Chine les a englobées sous la désignation vague et commode de *Hou* 胡. Quelle que soit la valeur primitive de ce vocable, entré depuis longtemps dans l'usage, l'emploi s'en étend alors, sans acception de race, à tous les occupants de ce vaste territoire. L'Inde elle-même, confondue à distance avec ses voisins barbares, est incorporée à la masse indéfinie du Hou. La sainteté des souvenirs qui s'attachent au pays du Bouddha a sauvegardé le nom de *Fan* (Brahma), réservé en principe aux choses de l'Inde ; mais dans la pratique des bouddhistes eux-mêmes, les deux appellations se confondent. Il serait facile autant qu'oiseux d'en multiplier les exemples. Je citerai seulement le savant Seng-yeou, qui écrivait entre 500 et 520, à l'époque où des notions exactes et précises sur l'Inde s'étaient déjà répandues dans le clergé chinois. Dans son Catalogue du Tripiṭaka, que j'ai déjà utilisé, Seng-yeou (XXXVIII, 1, 1a) a fréquemment l'occasion de comparer les originaux des textes aux versions chinoises, soit pour le sens 義, soit pour l'esprit 意, soit pour le son 音 ; mais pour désigner les originaux, il emploie tantôt le mot *hou* tantôt le mot *fan*, avec une indifférence si parfaite que l'édition des Yuan et celle des Ming se sont crues en droit de rétablir uniformément *fan* au lieu de *hou* ; et l'éditeur japonais avertit que la même observation vaut pour l'ouvrage tout entier. Le texte coréen, qui n'a pas subi ce remaniement, présente alternativement *hou wen* (p. 77b) et *fan wen* (93a), *hou chou* (91 b), et *fan chou* (78b), sans aucune différence apparente ou plausible. Si Buddhabhadra traduit

l'*Avataṃsaka* sur un *hou pen* apporté de Khotan, on est tenté d'admettre que le terme *hou* dénote ici soit un original prâcrit, soit une écriture du type kharoṣṭrī, en contraste avec le sanscrit (*fan*) ou la brāhmī (*fan*). Mais Fa-hien reste trois ans à Pāṭaliputra (*Pa lien fou*) pour y étudier l'écriture *hou* (*hou chou*) et les mots *hou* (*hou yu*); et dans ce cas, le prâcrit et la kharoṣṭrī se trouvent évidemment exclus. Les variations de Seng-yeou tiennent sans aucun doute à la diversité des sources où il puise; simple compilateur, il copie fidèlement des extraits sans penser à les mettre en harmonie.

Mais, un siècle plus tard, l'avénement des T'ang ouvre une ère nouvelle. L'empire agrandi s'organise; des faits, l'ordre passe dans la science. Le voyage de Hiuan-tsang introduit une connaissance systématique du monde hindou. Le mot *Hou* reprend une valeur nette et définie. Hiuan-tsang, à vrai dire, n'en précise pas lui-même le sens; il semble l'éviter à dessein, comme un principe de confusion fâcheux. S'il l'emploie par hasard, c'est seulement comme une désignation ethnique en usage dans l'administration impériale; c'est ainsi qu'il oppose les Hou aux Khotanais, aux Hindous et aux Huns, dans une note curieuse du *Si yu ki* que Stanislas Julien a négligée ou omise. A la fin de sa notice sur Tcho-kiu-kia (liv. XII), il écrit: « On marche 800 li, et on arrive à Kiu-sa-tan-na », et il ajoute: « En chinois, cela signifie: le Sein de la terre. C'est une interprétation populaire. En langage courant, on dit *Houan-na* 渙那. Les Hiong-nou disent: *Yu-touen* 于遁. Les Hou disent: *Houo-tan* 豁旦. Les Yin-tou (Hindous) disent: *K'iu-tan* 屈丹. Anciennement on disait: *Yu-t'ien* 于闐. » Yi-tsing, au contraire de Hiuan-tsang, goûte assez le mot *Hou*; mais il y attache une notion précise. « La frontière Hou, dit-il, c'est l'ensemble du Sou-li dans la région du Nord » (*Nan hai*..., ch. XXV; éd. jap., 82ª; trad. Takakusu, p. 119). Dans le même ouvrage il nomme encore (ch. IX; éd. jap., 73ª; Takakusu, 49) « les Hou de la région du Nord, To-ho-lo et Sou-li »; et (ch. X. éd. jap., 75ᵇ; Takakusu, 68) « à partir du Cachemire, les Hou de Sou-li, les T'ou-fan, les Tou-kiue ». Le *Dictionnaire des mille mots sanscrits*, par Yi-tsing (*Fan yu ts'ien tseu wen*) rend le chinois *Hou* par le mot *Sou-li* en caractères sanscrits avec la transcription 孫鄰 *Souen-lin* (p. 56ᵇ). Le même mot *Sou-li* reparaît dans les *Biographies de religieux éminents* (trad. Chavannes, p. 12), accolé au nom du Tou-ho-lo qu'il précède sur la route de la Chine à l'Inde. Enfin ce mot *Sou-li*, transcrit 蘇哩, sert également de traduction au nom *Hou* dans le dictionnaire sanscrit-chinois *Fan yu tsa ming*, ou il figure entre les Tou-kiue et le Ki-pin.

Mais ce terme de Sou-li est parfaitement défini par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 13): « Depuis la ville de la rivière Sou-ye (au N. du lac Issikkoul) jusqu'au royaume de Kie-chouang-na (au S.-O. de Samarcande), le pays s'appelle Sou-li 窣利, et les habitants portent la même dénomination; cette dénomination s'applique aussi à l'écriture et à la langue. Les formes radicales des signes graphiques sont peu nombreuses; elles se réduisent à vingt et quelques lettres (Julien dit par

erreur : trente-deux) qui, se combinant ensemble, ont donné naissance à un grand nombre de mots. Ils lisent les textes de haut en bas. » Ainsi les progrès de la géographie chinoise, dus aux pèlerins, aux explorateurs, aux ambassades, aboutissent à rétablir entre la Chine et l'Inde un groupe intermédiaire, qui affirme son unité et son indépendance par l'emploi commun d'une écriture spéciale, comme le Kharoṣṭra de jadis par l'écriture kharoṣṭrī.

La distinction entre l'Inde et le pays des Hou, une fois reconnue et admise, provoque une sorte de réaction contre les anciens interprètes qui avaient confondu les deux termes, et par là les deux régions. Yi-tsing (*Nan-hai*..., ch. IX ; éd. jap., 72ª ; Takakusu, p. 42) expliquant comment les Hindous se prosternent, ajoute : « Autrefois 舊 on disait : s'agenouiller à la Hou 胡跪. L'expression est mauvaise, car les cinq Indes 五天 font ainsi. Pourquoi dirait-on alors que c'est agir à la Hou ? » Une compilation tardive, le *Song kao seng tchouan*, rédigé en 988 (Trip. de Tôkyô, XXXV, 4, p. 80 sq.) nous a transmis un écho des controverses suscitées dès la fin du VIᵉ siècle par la distinction du *Hou* et du *Fan*, et qui se prolongeaient encore au temps de la dynastie des Song :

« Yen-ts'ong (1) a exposé les huit précautions à prendre... Hiuan-tsang a institué cinq catégories qu'on ne traduit pas (2)... Maintenant on a établi une nouvelle théorie qui comporte six règles... La seconde règle concerne la langue *hou* et les mots *fan*. Dans les cinq Indes, c'est la langue *fan* toute pure ; au Nord des Montagnes neigeuses, c'est le *hou*. Au Sud des montagnes, le nom est *P'o-lo-men* (Brahmā, Brahmane). Ce royaume est séparé des Hou ; l'écriture et la langue diffèrent. A partir du royaume de Kie-chouang-na (3), les caractères de l'écriture sont originellement au nombre de vingt et quelques ; en se combinant, ils se multiplient, et leur cours va s'étendant. Cette écriture se lit verticalement comme l'écriture de la Chine. Quand on arrive chez les Tou-kie-lo (Tukhāras) les mots et les sons varient graduellement ; les caractères de l'écriture sont originellement au nombre de vingt-cinq. Cette

---

(1) Le personnage nommé Yen-ts'ong 彥琮, dont il est ici question, vécut de 557 à 610. M. Chavannes a résumé sa biographie (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, III, 438 sq.) Il faut distinguer avec soin ce Yen-ts'ong (*ts'ong* écrit 琮) d'un autre Yen-ts'ong 彥悰 (*ts'ong* écrit cette fois avec la clef 61) connu pour avoir édité, en la complétant, la Biographie de Hiuan-tsang par Houei-li, qu'il publia en 688 (date de la préface qu'il mit en tête de l'ouvrage. Pour les 8 précautions, le Dictionnaire numérique *san tsang fa chou* en donne la liste (ch. 46, p. 20ᵇ), en les imputant bien à (Yen)-ts'ong, mais sans indiquer la source.

(2) Julien a traduit, dans la Préface de la *Vie de H. T.* (p. XVII), la liste des cinq catégories de mots que Hiuan-tsang prescrivait de ne pas traduire, telle qu'elle est donnée par la préface du *Fan yi ming yi tsi*.

(3) Kesh, aux confins du pays de Sou-li et du Tou-ho-lo ; cf. Hiuan-tsang, trad. Julien, *Mém.*, I, 12 ; et aussi *ib.*, 22, et *Vie*, 61 ; et Chavannes, *Les Tou-kiue occidentaux*, p. 217, n., et aussi 120 et 146.

écriture se lit horizontalement. Quand on a passé les monts Ts'ong ling en se dirigeant vers le Sud, c'est le royaume de Kia-pi-che (Kapiça). Le parler et les lettres y sont comme chez les Tukhāras. Les différentes catégories qui viennent d'être énumérées, ce sont les Hou.

« Dans l'Inde, les mots et les caractères sont ceux qu'a inventés le dieu Fan. Ils sont originellement au nombre de quarante-sept ; mais ils vont en se multipliant; c'est ce qu'on appelle le Dépôt Bleu (*t'sing ts'ang*), qui forme douze sections. On l'enseigne aux enfants ; quand ils sont plus grands, ils passent aux traités des cinq sciences [1]. Dans l'ensemble il n'y a point d'accord avec les Hou. Les territoires des cinq Indes étant fort étendus, comment n'y aurait-il pas quelques légères différences ?

« Et maintenant, pour ce qui est de ces régions, les traducteurs depuis les Han orientaux (25-220) jusqu'aux Souei (589-618) désignent tous l'Inde à l'Ouest sous l'appellation de royaume Hou. Ainsi, confondant par erreur la descendance authentique du dieu Fan, ils parlent toujours des livres de sūtras du pays Hou.

« Le maître de la loi Yen-ts'ong a seul compris à quoi on arrive par là..... Au début on appelait tout indistinctement du nom de Hou. De même, à partir de la dynastie Souei, on donna communément à tout le nom de Fan. C'est le cas de dire : qui passe le but ne l'atteint pas. Si on se place au point de vue du tronc primitif, c'est bien le Fan qui prédomine ; si on part des ramifications, on peut maintenir alors la désignation de Hou. Comment cela ? Depuis les cinq Indes jusqu'au Nord des (Ts'ong)ling, c'est de proche en proche qu'on a fait des traductions. On peut donc croire que (Yen-)ts'ong a provisoirement admis cela en attendant notre époque, et nous n'oserons pas l'en critiquer.

« Il y a le cas de Hou et Fan ensemble. Par exemple les Sūtras et le Vinaya se sont transmis jusqu'à K'ieou-tseu (Kou-tcha). A K'ieou-tseu, comme on ne comprenait pas la langue de l'Inde, on appelait l'Inde : royaume de Yin-te-kia ; et ainsi on traduisait le mot. D'autre part, pour les termes faciles à comprendre, on gardait les mots *fan*. Ainsi le Hou et le Fan se trouvaient simultanément en usage.

« Il y a le cas où l'un et l'autre font défaut. C'est ce qui arrive quand le chinois est pur.

« (Il faut distinguer) les traductions doubles et les traductions directes. La traduction est directe quand le manuscrit de l'Inde arrive directement à la Chine et qu'on l'y traduit. La traduction est double quand, par exemple, les sūtras sont transmis au Nord des montagnes, à Leou lan, Yen ki, etc..., où la langue de l'Inde n'est pas comprise ; alors on les traduit en *hou*. Ainsi en *fan* on dit : *wou-po-to-ye* (upadhyāya); à Chou-le (Kachgar) on dit : *wou-che* ; à

[1] Hiuan-tsang, *Mém.*, I, 72.

Yu-t'ien (Khotan) on dit : *ho-chang*. Et le roi du ciel (*devaraja*) en *fan* se dit : *Kiu-kiun-lo* (sic ; = Kuvera) ; en *hou*, on dit : *Pi-cha-men* (Vaiçramaṇa). La traduction est à la fois double et directe, quand des religieux qui apportent avec eux des textes passent en chemin par les royaumes Hou, et introduisent ainsi des expressions *hou*. Ainsi Kiao-ming (Buddhayaças ; cf. Nanjio, app. II, 61), qui récita oralement le Vinaya des Dharmottaras, y a mis des expressions telles que *houo chang*. La traduction n'est ni l'un ni l'autre (ni double ni directe), quand les religieux qui apportent des sūtras et qui se sont servis de la langue des Hou pour arriver jusqu'ici, ne font pas de traduction. »

Si le pays Hou est l'ancien Kharoṣṭra, l'écriture du pays Hou doit représenter la kharoṣṭrī. Les écoles du Siddham, où se sont conservées tant de notions curieuses sur l'histoire de l'écriture indienne, connaissent en effet cette identité et l'enseignent. « L'écriture *hou*, c'est l'écriture *k'ia-lou*; *K'ia-lou*, c'est le nom d'un ṛṣi (*sien-jen*) qui transcrivit les caractères *fan* pour les adapter aux besoins courants. » L'ouvrage auquel j'emprunte cette information (1) si précise, le *Si t'an ts'ang* (ch. I, p. 16a), a été composé par un prêtre japonais en 880, à l'époque où la secte Shingon cultivait avec passion l'étude du Siddham, introduite

---

(1) Cette information remonte à Sie Ling-yun : « Sie Ling-yun du royaume Song dit : L'écriture *hou*, c'est celle qui s'emploie concurremment avec l'écriture *fan* dans l'usage religieux et l'usage laïque. Et l'origine en remonte également au Bouddha. Le sūtra dit : Les mots, les lettres des çāstras et des mantras hétérodoxes, tout cela, c'est le Bouddha qui l'a énoncé, et ce n'est pas les hérétiques. Les hérétiques s'en servent pour communiquer par lettres. L'écriture hou, c'est, etc... » Sie Ling-yun était un lettré chinois (Nanjio, app. III, 3) qui collabora avec Houei-yen et Houei-kouan, entre 424 et 453, à une traduction rectifiée du *Mahā-parinirvāṇa-sūtra* (Nanj. 114 ; éd. de Tôkyô, XI, 7 et 8). Ce sūtra contient (chap. 8, section 13 de la trad. révisée = chap. 8, sect. 4, div. 5 de la trad. de Dharmarakṣa) un chapitre sur les caractères de l'écriture et leur valeur mystique, qui tient une grande place dans les spéculations du Siddham. On pourrait hésiter à attribuer la citation tout entière à Sie Ling-yun, si la phrase qui suit immédiatement le passage que j'ai traduit (« C'est ainsi que dans ce pays-ci (la Chine), Ts'ang (hie)... ») ne se retrouvait pas sous l'autorité de ce même Sie Ling-yun dans un commentaire sur le *Mahā-parinirvāṇa-sūtra*, le *Ta pan ni p'an king hiuan yi* (Nanj. 1544 ; éd. de Tôkyô, XXXI, 6, p. 9b). L'auteur de ce commentaire, Kouan-ting (Nanj., app. III, 15) vécut de 562 à 632. « Sie Ling-yun dit : Fan et K'ia-lou sont des noms d'hommes. Tous deux ont résumé les caractères trop nombreux, pour en faire un abrégé, c'est ainsi que dans ce pays-ci Ts'ang..... ». Ce passage est repris et éclairci dans le sous-commentaire *Nie p'an hiuan yi fa yuan ki yao* (Nanj. 1546 ; éd. de Tôkyô, XXXI, 6, p. 25b). Le passage du sūtra cité par Sie Ling-yun sur la commune origine des lettres et des mots est le début même du chapitre du *Mahā-parinirvāṇa* sur les caractères : « Le Bouddha s'adressant à Kāçyapa lui dit : Les mots, les lettres des çāstras, des mantras hétérodoxes, tout cela c'est le Bouddha qui l'a énoncé, et ce n'est pas les hérétiques qui l'ont énoncé. — Kāçyapa Bodhisattva dit alors au Bouddha : Bhagavat, qu'est-ce que le Tathāgata déclare être l'origine des caractères ? — Le Bouddha dit : Fort bien ! Les caractères distribués en deux classes qui sont énoncés tout d'abord, voilà ce que je tiens pour l'origine ; par eux on maîtrise les récits, les çāstras, les mantras, la littérature, les skandhas, la vraie loi. Les hommes du vulgaire s'instruisent dans ces caractères originaux, et alors ils sont capables de connaître la vraie loi et la fausse loi. » Il est probable que Sie Ling-yun avait ajouté à sa traduction des annotations qui n'ont pas été conservées.

au Japon par l'illustre Kôbô Daishi, qui était allé s'initier en Chine (804-806) et qui, rentré dans sa patrie, prenait encore soin de se faire adresser la copie des textes les plus importants, entre autres le *Si t'an tseu ki* de Tche-kouan, le Siddham de Campā-nagara et le Siddham de Kumārajīva. Un sous-commentaire du *Si t'an tseu ki* de Tche-kouan, composé à la fin du XVIIe siècle, le *Si t'an tseu ki tche nan tch'ao hiouen t'an*, reproduit le passage du *Si t'an ts'ang* que je viens de traduire, et ajoute (p. 3b) un autre renseignement dont je ne puis déterminer l'origine : « Ce ṛṣi K'ia-lou était né dans le royaume Hou ; il composa l'écriture comme cela (如 是 書). »

On peut être surpris au premier abord que les commentateurs et les lexicographes chinois, une fois entrés en possession du mot sanscrit Kharoṣṭra (par l'intermédiaire de la transcription *K'ia-lou-chou-tan-le*) n'aient pas été conduits, et presque immédiatement, à en rapprocher le nom de l'écriture kharoṣṭrī. En fait la question ne pouvait pas se poser ; l'*idolum libri*, qui a causé partout tant de dommages, était intervenu pour fausser la science. Tandis que le nom du Kharoṣṭra disparaissait de l'usage réel, éliminé sans doute par l'extension de l'influence chinoise, le nom de la kharoṣṭrī, privé de toute relation positive, se transformait par une altération normale en *kharoṣṭhī*, mot qui évoquait à l'imagination un sens parfaitement suffisant : « lèvre d'âne », et qui répondait aussi bien que *kharoṣṭrī* à l'intermédiaire *kharoṭṭhī* du parler vulgaire. Les deux mots *kharoṣṭrī* et *kharoṣṭhī* aboutissent en effet l'un et l'autre en prâcrit à une forme identique : *kharoṭṭhī* ; à ce stage de confusion, l'idée de la lèvre, *oṣṭha*, devait effacer le souvenir du mot primitif *uṣṭra*, le chameau, d'autant plus aisément que ce dernier mot, *uṣṭra*, pris isolément, subit dans les prâcrits un traitement anormal (cf. Pischel, *Gramm. der Prâkrit-Sprachen*, § 304) qui le prive de l'aspiration régulière ; les prâcrits disent : *uṭṭa*, *uṭṭiya*, au lieu du sanscrit *uṣṭra*, *auṣṭrika*, tandis qu'ils disent par exemple *raṭṭhika* (ib. § 583) pour le sanscrit *rāṣṭrika*. Régulièrement classée entre l'écriture chinoise et l'écriture brāhmī, l'écriture kharoṭṭhī avait besoin d'un parrain qui pût faire pendant à Ts'ang-hie, l'inventeur traditionnel des caractères chinois, et à Brahmā, que le nom de la brāhmī (écriture des brahmanes ou du pays brahmanique) avait naturellement suggéré à l'imagination. Le saint homme Kharoṣṭha, « Lèvres d'âne », s'offrit pour occuper la place vacante.

Fut-il inventé spécialement pour expliquer le nom de la kharoṣṭhī, par un procédé d'induction grammaticale ? Existait-il au préalable, dans la vaste collection des saints de l'Asie centrale, un saint caractérisé par ce fâcheux privilège des lèvres d'âne ? Toujours est-il qu'un des sūtras du Grand Véhicule les plus étroitement en rapport avec la région de Khotan et de Kachgar nous présente le ṛṣi Kharoṣṭha comme le héros d'une légende assez fortement développée ; c'est précisément le *Sūryagarbha-sūtra*, qui m'a déjà aidé à résoudre la question du Kharoṣṭra, et dont la version chinoise a été, je le rappelle, exécutée entre 589 et 618. Le chapitre VIII de cet ouvrage (= chap. XLI du *Mahāsaṃnipāta* ; éd. de Tôkyō, III, 3, 36-42) consacre ses deux sections au ṛṣi Kharoṣṭha :

« Le Bodhisattva Chou-tch'e [ho]-lo-so (traduit par 光味 « clarté-saveur » = Çuci-rasa) s'adressa aux Nāgas et leur dit : « Grands rois ! Dans le passé, au commencement du Bhadrakalpa, il y avait une grande ville du nom de Campā... Dans cette ville était un *devaputra* du nom de Ta San-mo-t'o (Mahāsammata)... Une de ses femmes particulièrement passionnée s'unit à un âne et enfanta un fils qui était pareil à un âne de tête, d'oreilles, de bouche et d'yeux; mais il avait un corps d'homme . . . . Un jour une Rākṣasī nommée Lu-chen (âne-esprit = Kharī ?) vit l'enfant que sa mère avait abandonné; elle le prit, l'éleva sans faire de différence avec ses propres enfants et lui apprit à se nourrir des drogues des immortels. Il passait le temps avec les enfants des dieux. Un grand dieu, par la suite, s'intéressa à lui et le protégea. Les dieux lui donnèrent le nom de *K'ia-lou-che-tch'a* 佉盧虱吒 (Kharoṣṭha) [qui signifie en chinois : Lèvres d'âne] *ta-sien* (mahā ṛṣi), le saint homme. Dans l'Himalaya et les autres lieux, partout où il allait, il se produisait de bonnes fleurs, de bons fruits, de bonnes médecines, de bonnes odeurs, etc.... Par l'effet de ces drogues et de ces fruits sa laideur se transforma, son corps s'embellit ; il n'eut plus que les lèvres d'un âne. C'est pourquoi son nom est : le ṛṣi Lèvres-d'âne. Ce ṛṣi Lèvres-d'âne s'instruisit dans la Loi sainte, passa soixante mille ans à se tenir sur un pied. Les dieux qui le regardaient, Çakra en tête, vinrent pour l'adorer, ainsi que toutes les créatures. »

Sous la forme d'un dialogue commence un cours sur la pratique des règles du soleil, de la lune, des constellations. Ce cours d'astronomie se prolonge jusqu'à la fin de la première section du chapitre. Le récit reprend avec la seconde section :

« Alors le ṛṣi (sic) Çucirasa s'adressant aux dieux leur dit : Ce ṛṣi K'ia-lou-che-tch'a avait, lui aussi, commis dans le passé quelque mauvaise action, et c'est pour cela que, quoiqu'il eût obtenu de naître comme créature humaine, il avait en partie forme d'âne. Par la force de la bienveillance, son péché fut détruit, et il obtint d'avoir le corps aussi beau et régulier que Çakra. »

Puis, sur la demande des dieux, Kharoṣṭha continue sa leçon. Enfin « quand le ṛṣi Kharoṣṭha eut fini d'exposer la loi, les dieux, les nāgas, les yakṣas, les asuras, les kinnaras, les mahoragas, les hommes, les non-hommes, toutes les créatures l'exaltèrent et se réjouirent sans mesure. Et plus tard, après d'innombrables générations, un ṛṣi du nom de Kia-li-kia 伽力伽 (Garga) apparut dans ce monde, et de nouveau il exposa et fixa la règle des constellations et toute l'astronomie en abrégé. »

Ainsi, quand le ṛṣi Kharoṣṭha prend place au panthéon bouddhique de l'Asie centrale, c'est pour y représenter la connaissance des corps célestes et de leurs mouvements ; aucun lien ne le rattache à l'alphabet. Du reste, avant de s'imposer universellement en Chine, l'explication dérivée du ṛṣi Kharoṣṭha avait eu à lutter contre une autre étymologie, moins sérieuse encore, mais qui montre l'absence d'une tradition constante et authentique. Un dictionnaire chinois

d'expressions sanscrites, le *Fan fan yu* 翻梵語 (que mes amis du Nishi Hongwanji ont découvert et fait copier pour moi), donne au livre Ier, section 5, les mots *K'ia lou chou*, en se référant à la Vibhāṣā (*P'i-po-cha*), ch. IV, et il ajoute : « L'explication dit : Comme ceci 如是. » A la page suivante il rapporte l'expression *Fan-k'ia-lou* en se référant à la traduction du *Lalitavistara* exécutée par Tchou Fa-hou en 308 sous le titre de *P'ou yao king*, chap. II (liste des écritures, comme l'attestent les expressions suivantes : *Pou-k'ia-lo chou* ; *Ngan-k'ia chou*, etc...) ; il ajoute : « L'explication dit: Pur comme ceci 淨如是. » Le mot « pur » est la traduction régulière du mot Brahman, Brāhmaṇa, transcrit par *Fan* ; *jou che* « comme ceci » traduit donc la seconde partie de l'expression *fan-k'ia-lou*, prise à tort pour un seul mot par le lexicographe chinois. J'ai déjà mentionné cette désignation d'écriture « comme cela » appliquée à la kharoṣṭrī dans un commentaire japonais sur le *Si t'an tseu ki* (v. supra, p. 2). Il est évident que cette traduction suppose le sanscrit *khalu* « certainement » (Böhtlingk-Roth : « ja, freilich »). Un exégète plus ingénieux que savant avait rétabli avec assurance, sur la forme abrégée *k'ia-lou* (pour *k'ia-lou-chö-tch'a*) la particule sanscrite *khalu*, et avait pensé retrouver le sens original du nom de cette écriture. Le dictionnaire *Fan fan yu* est certainement antérieur aux T'ang ; il ne cite que des traductions anciennes et en partie perdues ; il ne peut pas descendre plus bas que les Leang (502-557). Ainsi, avant le milieu du VIe siècle, on admettait en Chine une interprétation du nom de la kharoṣṭrī qui ne faisait pas intervenir le ṛṣi Kharoṣṭha.

Le nom du Kharoṣṭra, désormais acquis à la science, est-il au moins tellement inattendu qu'on soit tenté de l'accepter avec une arrière-pensée de scepticisme ? Le nom, quel qu'en soit le substrat positif, se présente en fait comme une combinaison régulière des deux mots : *khara* (âne) + *uṣṭra* (chameau), réunis par les lois euphoniques du sanscrit sous la forme *kharoṣṭra*. Je ne m'attarderai pas à discuter les explications du glossateur chinois ; leur imprécision permet de les accommoder à toutes les interprétations. Houei-yuan lui-même se contente de rapporter deux opinions divergentes sans prendre parti : selon les uns, Kharoṣṭra est primitivement le nom d'une montagne, qui s'est étendu ensuite au pays tout entier ; selon les autres le nom s'applique au mauvais naturel des gens du pays. On aurait pu s'amuser en effet à reconnaître dans les lignes bizarres d'une montagne les traits caractéristiques d'un âne et d'un chameau ; l'onomastique des Alpes fournirait des analogies nombreuses. D'autre part, la désignation s'adapte naturellement à des gens de mauvais caractère ; les rues de Paris entendent couramment les équivalents français de *khara* et d'*uṣṭra*. « La cause de cette désignation, ajoute Houei-yuan, c'est que la nature des habitants est pleine de rudesse et de méchanceté. » J'observe que dans la liste des royaumes que je publierai dans mon prochain mémoire, le pays de Khara (*K'ia-lo*) paraît (E. 39) à côté de l'Uraça, où il correspond au Kharavara (*K'ia-lo-po-lo*) des listes A. 40 ; C. XII, 11 ; C. XIX, 13 ; D. 40 ; et que d'autre part un royaume d'Uṣṭrava (*Yeou-se-tch'a-lo-po*) est énuméré dans la liste G. VI.

L'âne et le chameau, *khara* et *uṣṭra*, ne doivent pas au hasard d'être rapprochés dans l'appellation du Kharoṣṭra ; un rapport intime les associe constamment l'un à l'autre à travers les textes les plus divers. Le dictionnaire chinois-sanscrit *Fan yu tsa ming* (p. 38ᵃ) classe le chameau 駱駝 (avec la traduction *wou-chö-tch'a-lo* 烏瑟吒羅 = *uṣṭra*) immédiatement avant l'âne 驢 (avec la traduction *ngo-lo-na* 誐羅娜 = *garda* [*bha*]). Le dictionnaire chinois-sanscrit de Yi-tsing, le *Fan yu ts'ien tseu wen* (p. 47ᵃ), énumère de même l'âne 驢 (traduit : *k'ia-lo* 佉 = *khara*) 羅 et aussitôt après le chameau 駝 (traduit *wou-chö-tch'a-lo*, comme ci-dessus = *uṣṭra*, et *kia-lo-p'o* 迦羅婆 = *karabha*). Parmi les mots du type *gavāçvaprabhṛtīni*, c'est-à-dire qui se combinent dans un dvandva neutre, le *Gaṇa-pāṭha* sur Pāṇini II. 4, 11 énumère le composé *uṣṭra-kharam* « chameau et âne ». Le même composé *uṣṭra-kharam* est donné par la *Kāçikāvṛtti* pour illustrer la règle : *ajādy adantaram* de Pāṇini II. 2, 33, qui assigne la première place dans un dvandva au mot qui a pour initiale une voyelle quelconque et pour finale un *a*. La prescription est formelle ; le grammairien constate l'usage qui associe ces deux espèces en paire dans un mot composé, et il fixe l'ordre où il convient de les énoncer, le chameau d'abord, l'âne ensuite. Aucune observation (vārttika), à ma connaissance, n'intervient pour modifier la règle, et de longs siècles après Pāṇini, dans un traité de style, Vāmana la consacre encore (*Kāvyālaṃkāra*, V, 2, 26, éd. de la *Kāvya-mālā*) : « Il ne faut pas dire *kharoṣṭram*, mais *uṣṭra-kharam*, comme le veut le *Gaṇa-pāṭha*. Si on dit : avoir pour montures l'âne et le chameau (kharoṣṭrau), c'est commettre une faute de langue, car le *Gaṇa-pāṭha*, dans la série *gavāçvam*, donne *uṣṭra-kharam*. »

M. Pischel, qui a recueilli et cité dans ses deux mémoires un grand nombre d'exemples où sont combinés les deux mots *uṣṭra* et *khara*, ne donne pas un seul exemple du type *uṣṭra-kharam*, tel que les deux termes y soient réunis dans un composé indépendant et autonome en suivant l'ordre prescrit par le *Gaṇa-pāṭha*. Je n'en ai pour ma part relevé qu'un seul ; c'est dans le *Dharmaçāstra* de Gautama, 12, 23 : *ṣaḍ uṣṭrakhare* « l'amende est de six (*māṣas*), s'il s'agit d'un chameau ou d'un âne ». Les deux mots reparaissent encore dans le même ordre à l'intérieur d'un composé plus étendu, *çvāpadoṣṭrakharāṇām*, dans le même texte, 234. Je n'ai pas trouvé de prescription correspondante au premier cas dans les passages parallèles de Manu, III, 238 sqq. ; Apastamba, II, 28, 5. La *Viṣṇusmṛti*, V, 142, qui reproduit cette prescription (mais avec une amende de huit *māṣas*), conserve aussi le même ordre : « açvas tūṣṭro gardabho vā », mais elle ne réunit pas les deux termes. Enfin Yājñavalkya, II, 160, retourne le composé : « kharoṣṭraṃ mahiṣīsamam ». En dehors du passage de Gautama, la littérature, si scrupuleusement soumise d'ordinaire à l'autorité de Pāṇini, présente une infraction continue et constante à la règle du *Gaṇa-pāṭha*. Même lorsque ces deux mots sont incorporés dans un composé plus étendu, c'est encore l'ordre réprouvé par la grammaire que l'usage semble seul autoriser. Les exemples

en sont nombreux, car l'âne et le chameau vont presque toujours de compagnie, témoin Manu, IV, 115 : çvakharoṣṭre ; IV, 120 : na nāvaṃ na kharaṃ noṣṭram ; IX, 69 : kharāçvoṣṭramṛgebhānām ; XI, 155 : viḍvarāhakharoṣṭrāṇām ; XII, 55 : çvasūkarakharoṣṭrāṇām. (Voyez encore pour mention parallèle du *khara* et de l'*uṣṭra* : XI, 137-138 ; 157 ; 200). Il est superflu de reproduire ici la longue liste de références dressée par M. Pischel, et qui renvoie aux catégories les plus variées de la littérature sanscrite. Parmi ces exemples, le seul qui offre *uṣṭrakhara* dans l'ordre du *Gaṇa-pāṭha* est tiré du *Lalitavistara* (306, 6 : « °gardabhagohastyaçvoṣṭrakharamahiṣaçaçacamaravikṛtavaktrāḥ », dans la description des démons de la Tentation) ; M. Pischel observe lui-même que le passage correspondant du *Buddhacarita* (XIII, 19) rétablit l'ordre usuel : « açvakharoṣṭra ». Les nécessités de la métrique ne sont pas seules en cause, car le *Lalitavistara* dans un autre passage (203, 15) adopte aussi cette gradation (sarvahayagajakharoṣṭragomahiṣastripuruṣa ...çabda) (¹).

L'idée de souder, pour ainsi dire, l'âne et le chameau dans un nom composé qui les associe comme une sorte d'unité organique n'a pu guère se produire que dans une région où ils existaient en commun et où ils tenaient un rôle égal dans la vie pratique. Cette région est loin de coïncider avec l'Inde entière. Hunter, dans le *Gazetteer of India*, vol. VI, p. 523, donne un tableau de la répartition approximative du bétail dans six des provinces de l'Inde en 1882-83 (le Bengale n'a pas été compris dans ce recensement) ; voici les chiffres qui touchent à notre recherche :

	Penjab	Bombay-Sind	Madras	Provinces Centrales	Bérar
Anes :	251.068	78.179	124.731	24.660	27.707
Chameaux	125.584	....	50	59	996

L'ouvrage classique d'Andrew Murray (*The Geographical Distribution of Mammals*, London, 1866) donne au chameau (carte XL) pour limite sud-est une ligne qui part des bouches de l'Indus et se dirige vers la haute Sutlej ; pour l'âne (carte XLII), la ligne de démarcation traverse l'Inde à peu près du Nord au Sud, en laissant de côté toute l'Inde orientale. Le véritable pays des ânes (*Equus hemippus*, *Equus onager*, *Equus hemionus*) s'étend de la Syrie au désert de Gobi par la Perse, le Belouchistan et l'Inde occidentale. Quant au chameau, il suffit de rappeler son nom scientifique, *Camelus bactrianus*, pour définir son habitat. L'âne et le chameau sont les animaux caractéristiques du monde iranien. Spiegel, traitant de la faune de l'Iran (*Eranische Alterthumskunde*, I, 260) écrit : « A peine moins important (que le cheval) est le chameau ; particulièrement le chameau à deux bosses, le chameau bactrien qui porte de lourdes

(¹) Cf. aussi *Lal. vist.*, 306,19 : hastyaçvoṣṭragogardabhamahiṣārūḍhāḥ. Les trois premiers se retrouvent dans le même ordre de nomenclature sur une donation de Vigraha Pāla du Bengale, vers l'an 1000 (Amgachi plate, *Ind. Ant.*, XIV, 167 : hastyaçvoṣṭranauvala°).

charges et coûte peu à nourrir. D'une importance plus grande encore est l'âne dont on distingue deux espèces... La sottise et l'indolence de l'âne européen ne se retrouvent pas chez l'âne iranien. » On sait quelle importance l'*Avesta* donne au chameau. Le *Vendidad*, VII, 42, énumère comme une échelle croissante de valeurs « le bœuf, le quadrige, l'ânesse laitière, la vache laitière, la jument laitière, la chamelle laitière », et comme une échelle décroissante, IX, 37, « le chameau, l'étalon, le taureau, la vache, l'agnelet ». Le *Yasht*, 19, 68, énumère « la force d'un cheval, la force d'un chameau, la force d'un homme ». La perfection de la piété, c'est « le fidèle qui a donné à des justes mille chamelles pleines » (*Afringan*, III, 10). Le nom de Zarathushtra et celui de Frashaoshtra, son beau-père, témoignent aussi de la valeur attribuée au chameau dans la vie économique de l'Iran.

Je ne puis comprendre pourquoi l'école de Roth a voulu faire disparaître du Veda le chameau. Le préjugé de la noblesse aryenne exigeait-il ce sacrifice ? Boileau, plus libéral, excusait Homère d'avoir comparé Ajax à un âne. Le mot *uṣṭra* paraît à plusieurs reprises dans le *Ṛg-Veda* ; Grassmann lui donne partout le sens de « buffle » ; M. Ludwig traduit tantôt « chameau », tantôt « chameau ou bête de somme ». C'est surtout dans les *dānastutis*, les panégyriques de donateurs que paraît le mot *uṣṭra*. Vatsa Kāṇva rappelle, VIII, 6, 48, en l'honneur de Tirindara Pārçavya que Kakuha s'est rendu glorieux par un don d'uṣṭras. Vaça Açvya, célébrant, VIII, 46, 22, la générosité de Pṛthuçravas Kanīta, s'écrie : « J'ai gagné vingt centaines d'uṣṭras ! » Brahmātithi Kāṇva demande aux Açvins, VIII, 5, 37, de lui trouver de nouveaux patrons tels que Kaçu Caidya, « qui a donné une centaine d'uṣṭras, dix milliers de vaches ». La mention du chameau parmi le bétail des Aryas védiques n'a rien qui doive surprendre, puisque le Penjab est le territoire du *Ṛg-Veda*. L'âne (*gardabha*, *rāsabha*) figure aussi dans les hymnes védiques, mais sans y être associé au chameau.

Le couple âne et chameau reparaît naturellement, aux époques les plus diverses, quand il s'agit des régions situées au Nord-Ouest de l'Inde. Au temps de Kaniṣka, Açvaghoṣa raconte (*Sūtrālaṃkāra*, conte final) l'histoire d'un marchand de Po (= so)-lo-tou-lo (Çalātura, la patrie de Pāṇini), dans le royaume de Tö-tch'a-che-lo (Takṣaçilā), qui revenait du pays de Ta-ts'in, c'est-à-dire du pays des Yavanas, avec une caravane formée « de chameaux et d'ânes ». Seng-yeou, qui écrit vers 520, rapporte dans son Catalogue, plusieurs fois mentionné déjà, (*Tch'ou san tsang ki tsi* ; éd. de Tôkyô, XXXVIII, 1, 93a) le voyage de T'an-wou-kie (Nanjio, app. II, 82) qui se rendit de la Chine dans l'Inde vers 420 : pour se rendre de Chou-le (Kachgar) au Ki-pin (Cachemire), « il traversa le Ts'ong ling et les montagnes neigeuses. Les sentiers y sont mauvais, les passerelles précipiteuses. Ane ou chameau n'y passe point 驢駝不通. » Et dernièrement encore M. Stein, sur le point de s'engager dans le désert de Taklamakan, où l'attendaient de si belles découvertes, commença par renvoyer à Khotan des chevaux qui n'auraient pas trouvé assez à boire ou à manger, et il les remplaça par une douzaine d'ânes qui, joints à un petit nombre de chameaux,

transportèrent les provisions et les bagages (*Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 273).

La littérature sanscrite, si fâcheusement dédaigneuse des réalités vulgaires, nous a conservé pourtant un commentaire positif et net de l'expression *kharoṣṭra*. Il est enfoui dans cette énorme encyclopédie du *Mahā-Bhārata*, si mal explorée encore, et qui doit occuper dans les études indiennes le rang si longtemps accaparé par le Veda. Au chant VIII, le bouillant Karṇa, sur le point de combattre contre Arjuna, est rappelé à la prudence par le roi des Madrakas, Çalya, qui lui montre les dangers auxquels il s'expose. Karṇa écume de rage à ces conseils trop sensés et il accable le sage Çalya d'invectives et d'injures. Une fois de plus dans l'histoire « quidquid delirant reges plectuntur Achivi ». Karṇa s'en prend à tous les Madrakas, et il les diffame avec une abondance qui ne s'épuise pas, VIII, 40,20 = 1835 sqq. « Ecoute, Çalya, ces stances qu'on va chantant, comme on répète une leçon; je vais te les dire . . . Le Madraka est fatalement traître à ses amis. Qui nous hait, c'est un Madraka. Pas d'attachement dans le Madraka ; son langage est bas ; c'est le dernier des hommes. . . Leurs femmes, enivrées d'alcool, rejettent leurs vêtements et se mettent à danser ; elles copulent sans aucune retenue et ne suivent que leur fantaisie. Un Madraka ose-t-il parler de la loi, le fils de ces femmes qui pissent debout comme des chameaux et des ânes? (yathaivoṣṭradaçerakāḥ, 1852) (1). » Deux cents vers plus loin, Karṇa continue à répandre sa colère en injures; pour leur donner plus de portée, il a soin de nommer son garant (VIII, 44, 3 = 2026) : « Ecoute et fais bien attention, roi des Madras. Voici ce que j'ai entendu dire à la cour de Dhṛtarāṣṭra. Des brahmanes contaient, au palais de Dhṛtarāṣṭra, les pays singuliers et les rois d'autrefois. Alors un vieux brahmane du plus haut rang se mit à décrier les Vāhīkas et les Madras: « . . . J'ai demeuré, pour une affaire secrète, chez les Vāhīkas, et je connais leurs pratiques pour avoir vécu avec eux. . . Leurs femmes dansent et chantent toutes nues, sur les terre-pleins des maisons et des villes, rejetant guirlandes et fards, avec de basses chansons d'ivresse qui ressemblent au braiement de l'âne et du chameau (kharoṣṭraninadopamaiḥ, 2036); elles ne se couvrent pas pour copuler et suivent en tout leur fantaisie. . . Un de ces misérables Vāhīkas, qui demeurait à Kurujāṅgala, et qui n'en avait pas le cœur bien gai, chantait ainsi: « La fille au teint clair, la grande, qui s'habille de fins lainages, se souvient-elle de moi sur sa couche, moi pauvre Vāhīka à Kurujāṅgala? Quand est-ce que je passerai la Çatadrū et l'Irāvatī charmante pour aller dans ma patrie revoir les belles femmes aux fortes tempes?. . . Quand irons-nous, au bruit des tambours, des tambourins et des conques et

(1) Le commentateur Nīlakaṇṭha interprète formellement ici *daçeraka* par « âne », et le P. W. enregistre cette interprétation, quoique *daçeraka* signifie : le petit d'un chameau. Protap Chandra Roy traduit, conformément à Nīlakaṇṭha : « like camels and asses ».

des batteries, avec des ânes, des chameaux, des mules (kharoṣṭrāçvataraiḥ) [1] dans les bois de çamīs, de pīlus et de karīras, où les sentiers sont si aimables? »... Et quand il eut rapporté ce récit, ce vertueux brahmane continua. Écoute ce qu'il a dit sur les Vāhīkas mal élevés : « Voici une chanson diabolique qui toujours, le quatorzième jour de la quinzaine noire, se chante à Çākala, la ville grasse, en battant de nuit le tambour : « Quand chanterai-je encore dans Çākala des chants vāhīkas, bourrée de viande de bœuf, soûle d'eau-de-vie Gauḍa, en belle toilette, avec les femmes au teint clair, grandes de taille, mangeant des moutons avec des bouchées d'oignons, et du sanglier, et des poules, et du bœuf. et de l'âne et du chameau (gārdabham auṣṭrikam, 2051)... » Tiens, Çalya, je vais te dire encore ce qu'un autre brahmane a conté devant les Kurus assemblés : « ... Les Vāhīkas mangent et boivent du lait de chèvre, et de chamelle, et d'ânesse (auṣṭrikaṃ kṣīraṃ gārdabham eva ca, 2059). »

Ainsi, qu'il s'agisse des souvenirs d'un voyageur ou des images évoquées par la nostalgie, l'âne et le chameau reviennent comme une ritournelle dès qu'on décrit le pays des Vāhīkas. Ce pays, le *Mahā-Bhārata* le définit clairement, VIII, 44, 6-7=2029-30 : « A l'écart de l'Himavat et de la Gaṅgā, et de la Yamunā, de la Sarasvatī et du Kurukṣetra, établis au milieu des Cinq Rivières qui font six avec l'Indus, sont les Vāhīkas, étrangers (vāhya) à la loi. » (Cf. ib. 2041, 2055, 2064). Le pays Vāhīka, c'est le Penjab, avec Çākala pour capitale. Dans un autre chant du *Mahā-Bhārata*, les mêmes animaux reparaissent à propos des mêmes régions. Quand les peuples de la terre viennent offrir leurs hommages et leurs présents à Yudhiṣṭhira, le roi du Kamboja (sur les confins N.-O. de l'Inde) offre, entre autres cadeaux, trois cents chameaux et autant d'ânesses (uṣṭravāmīs triçataṃ ca) nourries de pīlu, de çamī et d'iṅguda, II, 50, 4= 1824 [2]. Les gens du Trans-Indus (pāresindhu), Vairāmas, Pāradas, Abhīras, Kitavas, apportent des pierreries, des moutons, des chèvres, des bœufs, de l'or, des ânes et des chameaux (kharoṣṭra, 1833). Bhagadatta, le roi du Prāgjyotiṣa, accompagné des Yavanas (Grecs), amène dix mille ânes au col noir, nés sur le bord du Vaṅkṣu (Oxus), 1839-40 ; les Cīnas, les Çakas, les Barbaras offrent également dix mille ânes nés sur le bord de l'Oxus, 1846.

Le sens réel de Kharoṣṭra affleure encore, pour ainsi dire, sur la vaste étendue du *Mahā-Bhārata* ; les diascévastes de l'époque brahmanique ont dû recueillir encore les derniers échos de ce nom ; isolés ou combinés, les deux

---

[1] Protap traduit : « sweet as the cries of asses and camels and mules » ; mais Nīlakaṇṭha glose « yānaiḥ », « comme montures ».

[2] Cf. les bois de çamī et de pīlu du pays des Vāhīkas, *sup.* J'adopte la traduction de Protap ; mais *uṣṭravāmī* peut signifier simplement : femelle de chameau. Cf. *Harṣa-carita*, éd. Nirnayasagar, p. 159, comm. : uṣṭravāmy uṣṭrabhāryā, kecid vāmī dvayam anye vesarīm anye gurvīm āhuḥ.

termes qui le composent ne manquent pas d'évoquer pour eux la zone suspecte, impure, hérétique et barbare qui commence aux rives de la Sutlej et se prolonge à l'Ouest vers des horizons inconnus. C'est un indice de plus qui tend, avec tant d'autres, à porter la compilation du *Mahā-Bhārata* vers l'époque des Indo-Scythes, et plutôt au déclin de leur puissance. L'Inde brahmanique, menacée par la barbarie, recueille les trésors dispersés de ses traditions et de ses institutions, et rédige sa somme épique, le *Mahā-Bhārata*, et sa somme juridique, le *Mānava-dharma-çāstra*, inséparables l'un de l'autre, animés par la même inspiration, bâtis en partie des mêmes matériaux, ouverts l'un et l'autre sur le même horizon étranger : Çakas, Yavanas, Pahlavas, etc. C'est le même mouvement qui doit se répéter plus tard devant la conquête musulmane.

Je ne me flatte pas de décider si le Kharoṣṭra est réellement, dès le principe, le pays de l'âne et du chameau, Kharoṣṭra-deça, ou s'il doit cette appellation aux jeux de l'étymologie populaire, fondée sur un nom local. J'ai rapproché déjà ce nom des Kalustrioi aux têtes de chiens décrits par Ctésias ; M. Halévy en a rapproché les Khrafçtras de l'Avesta, trop obscurs et trop incertains eux-mêmes pour donner la solution du problème (1). Si le mot était de création purement hindoue, s'il avait été forgé dans l'Inde avec l'intention expresse de désigner les deux espèces animales qui caractérisent la région, on s'attendrait à rencontrer la forme *uṣṭra-khara* que l'usage imposait, au témoignage des grammairiens, pour réunir dans un composé dvandva l'âne et le chameau. En fait, c'est l'inverse qui se produit. Le composé *kharoṣṭra*, tout incorrect qu'il est, a prévalu contre l'autorité des grammairiens dans l'usage littéraire. Je ne puis m'empêcher de croire que cette anomalie, ou ce revirement, n'est pas un simple jeu du hasard. Le nom géographique du Kharoṣṭra, façonné par adaptation sur un original étranger, propagé dans le monde hindou à mesure que les relations se multipliaient avec les pays du Nord-Ouest, s'est trouvé un jour assez vulgarisé pour faire échec au composé *uṣṭrakhara*, que la langue avait tiré de son fonds propre, et pour lui imposer une sorte de conversion. L'oreille s'était habituée au son de *kharoṣṭra*, et n'y sentait plus rien d'incorrect ou de choquant. Ce n'est là qu'une hypothèse ; mais un fait demeure : aux environs de l'ère chrétienne, le nom de Kharoṣṭra s'applique vaguement, dans l'usage hindou aux régions qui bordent l'Inde vers le Nord-Ouest ; c'est la terre des

(1) Le *Hand-Atlas of India* de Bartholomew, Constable, 1893, donne à la carte 24 une localité du nom de Kharoti, deux degrés au sud de Caboul, sur le cours supérieur du Gumal, affluent de la Luni qui se jette dans l'Indus. Je cite ce nom seulement pour indiquer qu'il a pu exister dans les mêmes régions un nom analogue, qui aurait servi de base à la forme sanscritisée Kharoṣṭra. Le nom de Siyah posh « vêtements noirs », donné par Sādik Isfahani aux frontières de Caboul, peut traduire un mot tel que Kālavastra, Kālostra où se marquerait une interprétation savante, et tardive, du même mot original. (*History of India*, Elliot-Dowson, II, 407).

« Barbares limitrophes » qui commence à la lisière des royaumes brahmaniques et qui se prolonge vers l'Occident indéfini. Les inscriptions digraphiques de la vallée de Kangra (*Epigr. Ind.*, VII, 116) tracées en écriture brāhmī et en écriture kharoṣṭrī marquent bien aux environs de la haute Sutlej le point de rencontre de deux mondes : à l'Est, la terre de pureté réservée aux brahmanes, à l'Ouest, la zone confuse abandonnée à la barbarie.

APPENDICE

LA LISTE DES ÉCRITURES DANS LE *Lalitavistara* COMPARÉE AUX TEXTES PARALLÈLES EN CHINOIS

Il m'a semblé qu'il ne serait pas sans opportunité de joindre à ce travail, à propos de la kharoṣṭrī, les listes d'écritures parallèles à celle du *Lalitavistara* qui ont été conservées dans le canon du bouddhisme chinois. Ces listes sont au nombre de quatre ; elles se rencontrent dans les ouvrages suivants :

1° *P'ou yao king*, biographie du Bouddha traduite en chinois par Tchou Fa-hou en 308 (Nanj. 160 ; éd. de Tôkyô, VI, 4, 75ᵃ).

2° *Fo pen hing tsi king*, biographie du Bouddha, traduite en chinois par Jñānagupta en 587 (Nanj. 680 ; éd. de Tôkyô, XIII, 7, 40ᵇ). Beal a en partie analysé, en partie traduit cet ouvrage : *The Romantic Legend of Sâkya Buddha*, London, 1875. Le chapitre des écritures s'y trouve p. 68. Comme tous les travaux de Beal, cette traduction, qui a rendu d'incontestables services, est fort suspecte dans le détail. On pourra s'en rendre aisément compte en comparant sa liste à la mienne.

3° *Fa yuan tchou lin*, vaste encyclopédie du bouddhisme compilée par Tao-che en 668 (Nanj. 1482 ; éd. de Tôkyô, XXXVI, 5, 84ᵃ). Tao-che a simplement reproduit la liste du précédent ouvrage. L'emploi dans les annotations du terme Souei pour désigner la langue chinoise dénote que l'original avait été écrit sous la dynastie des Souei (581-618) ; la comparaison des textes montre que la traduction de Jñānagupta a été copiée par Tao-che. Il était donc inutile de reproduire sa liste ; je me suis contenté d'indiquer les rares variantes.

4° *Fang kouang ta tchouang yen king*, biographie du Bouddha, traduite en chinois par Divākara en 683 (Nanj. 159 ; éd. de Tôkyô, VI, 4, 17ᵇ).

J'ai placé dans le tableau comparatif la traduction la plus ancienne au milieu, encadrée par les deux autres.

Pour le sanscrit, j'ai suivi l'édition du *Lalitavistara* de M. Lefmann (Halle, 1902), p. 125.

LES LISTES CHINOISES

Fo pen hing tsi king (587)	*P'ou yao king* (308)	*Fang kouang ta tchouang yen king* (683)
1. L'écriture de Fan [1] 或復梵天所說之書. NOTE. — C'est maintenant l'écriture brahmanique (*p'o-lo-men chou*). Elle a correctement quatorze voyelles.	1. Fan 梵.	1. Fan-mei 梵寐.
2. Ecr. de K'ia-lou-che-tch'a 佉盧虱吒 = lèvre d'âne.	2. K'ia-lieou 佉留.	2. K'ia-lou-che-ti 佉盧虱底.
3. Ecr. énoncée par le ṛṣi Fou-cha-kia-lo 富沙迦羅 = fleur de lotus.	3. Fo-kia-lo 佛迦羅.	3. Pou-cha-kia-lo 布沙迦羅.
4. A-kia-lo 阿迦羅 = articulation.	4. Ngan-k'ia 安佉.	4. Yang-kia-lo 央伽羅.
5. Meng-kia-lo 瞢伽羅 = bonne chance.	5. Man-k'ia 曼佉.	5. Mo-ho-ti 摩訶底.
6. Ye-mei-ni 耶寐尼 N. Mei se prononce *wang-p'i* par moitié, (c'est-à-dire : *wi*) = royaume de Ta-ts'in.	6. Ngan-k'ieou 安求.	6. Yang-k'iu 央瞿.
7. Yang-k'iu-li 鴦瞿梨 = doigt.	7. Ta-ts'in 大秦.	7. Ye-pan-ni 葉半尼.
8. Ye-na-ni-kia 耶那尼迦 = monter à cheval.	8. Hou-tchong 護衆 (protéger la multitude)	8. P'o-li-kia 婆履迦.
9. So-kia-p'o 娑伽婆 = vache. [Le *Fa yuan tchou lin* donne: *so-kia-lo*].	9. Ts'iu 取 (recueillir).	9. A-po-lou-cha 阿波盧沙.
10. Po-lo-p'o-ni 波羅婆尼 = pousse d'arbre.	10. Pan 半 (moitié).	10. T'a-p'i-lo 沓毘羅.
11. Po-lieou-cha 波流少 = mauvaise parole.	11. Kieou-yu 久與 (long-temps-donné).	11. Ki-lo-to 罽羅多.

---

[1] En tête de la liste du *Fo pen hing tsi king*, à la suite de la question adressée par le Bodhisattva : « Eh bien ! Maître, quelle écriture veux-tu m'apprendre ? », l'édition de Corée, et l'édition japonaise qui la reproduit, insèrent cette note : « En tête il manque une écriture ». L'éditeur japonais ajoute dans son annotation critique en tête de la page, que le texte des Song et celui des Yuan introduisent, en tête de la note, les deux mots : Fan pen = original hindou ; c'est-à-dire que d'après ces deux textes il manquerait dans l'original hindou du sûtra une écriture en tête de la liste. Cette indication est manifestement erronée, comme l'établit le texte original du *Lalitavistara* et aussi du *Mahāvastu*. Elle a été sans doute amenée par l'expression 或復 qui précède Fan-t'ien dans le texte chinois.

12. (1) P'i-to-tch'a 毘多荼 = dresser-cadavre.	12. Tsi-kien 疾堅 (maladie-solide).	12. T'o-ts'o-na 多瑳那
13. T'o-p'i-tch'a (royaume de) 陀毗荼 (Inde méridionale).	13. T'o pi-lo 陀比羅.	13. Yeou-kia-lo 郁伽羅.
14. Tche-lo-ti 脂羅低 = hommes nus.	14. Yi-ti-sai 夷狄塞 (barbares du Nord limitrophes).	14. Seng-k'i 僧祇.
15. Tou-k'i-tch'ai-na-p'o-to 度其差那婆多 = tourné à droite.	15. Che-yu 施輿 (don-donné).	15. A-po-meou 阿跋牟.
16. Yeou-kia 優伽 = éclat brûlant. [Le *Fa yuan* lit : *Yeou-po-kia*].	16. K'ang-kiu 康居.	16. A-nou-lou 阿奴盧.
17. Seng-k'ia 僧佉 = calcul.	17. Tsouei-chang 最上 (très haut).	17. Ta-lo-t'o 達羅陀.
18. A-p'o-wou-t'o 阿婆勿陀 = retourné.	18. T'o-lo 陀羅.	18. K'o-so 可索.
19. A-neou-lou-mo 阿㝹盧摩 = docile.	19. K'ia-cha 佉沙.	19. Tche-na 支那
20. P'i-ye-mei-chö-lo 毘耶寐奢羅 = mélangé.	20. Ts'in 秦.	20. Hou-na 護那.
21. T'o-lo-to 陀羅多 (montagne limitrophe de l'Udyāna). [Le *Fa yuan* a par erreur : *A-t'o-lo-to*].	21. Hiong-nou 匈奴.	21. Mo-t'i-ngo-tch'a-lo 末提惡剎羅.
22. Si (ouest) K'iu-ye-ni 西瞿耶尼. N. Pas de mot chinois. [*Fa yuan* : « La traduction manque ».]	22. Tchong-kien-tseu 中間字 (mot au milieu).	22. Mi-ta-lo 蜜怛羅.
23. K'o-cha 珂沙 = Chou-le (kachgar).	23. Wei-ki-to 維耆多.	23. Fou-cha 弗沙.
24. Tche-na (royaume de) 脂那 = les grands Souei. [*Fa-yuan* « La traduction manque ».]	24. Fou-cha-fou 富沙富.	24. T'i-p'o 提婆.
25. Mo-na 摩那 = mesure d'un boisseau.	25. T'ien 天 (deva).	25. Na-kia 那伽.
26. Mo-tch'a-tch'a-lo 末荼叉羅 = milieu-mot.	26. Ecriture des Long 龍 (nâga) et écriture des Kouei 鬼 (démons).	26. Ye-tch'a 夜叉.

(1) A la suite du 11 et avant le 12, le *Fa yuan tchou lin* insère : « l'écriture Fou-yu (père donné) » avec cette annotation : « la traduction manque ». Fou-yu 父輿 ne peut pas être une transcription du sanscrit, et il n'est pas admissible que la liste, toute en transcription, contienne cette seule exception. Il y a ici une erreur du *Fa yuan tchou lin*.

27. P'i-to-si-ti 毘多悉底 = coudée.
28. Fou-chou-po 富數波 = fleur.
29. T'i-p'o 提婆 = dieu.
30. Na-kia 那伽 = dragon.
31. Ye-tch'a 夜叉.
N. Pas de mot chinois. [*Fa yuan* : « La traduction manque ».]
32. Kan-t'a-p'o 乾闥婆 = musicien du ciel.
33. A-sieou-lo 阿脩羅 = qui ne boit pas de vin.
34. Kia-leou-lo 迦婁羅 = oiseau aux ailes d'or.
35. Kin-na-la 緊那羅 = qui n'est pas un homme.
36. Mo-heou-lo-kia 摩睺羅伽 (grand serpent).
37. Mi-kia-tchö-kia 彌伽遮迦 = bruit des bêtes.
38. Kia-kia-leou-to 迦迦婁多 = bruit des oiseaux.
39. Feou-mo-t'i-p'o 浮摩提婆 = dieu de la terre.
40. Ngan-to-li-tch'a-t'i-p'o 安多梨叉提婆 = dieu de l'espace.
41. Yu-to-lo-keou-lou 鬱多羅拘盧 = Nord du Sumeru.
42. Pou-leou-p'o-p'i-t'i-a 逋婁婆毘提阿 = Est du Sumeru.
43. Wou-tch'ai-po 烏差波 = soulever.
44. Ni-tch'ao-po 膩差波 = déposer.
45. So-kia-lo 娑伽羅 = mer.
46. Po-chö-lo 跋闍羅 = diamant.
47. Li-kia-po-lo-ti-li-kia 梨伽波羅低梨伽 = aller et revenir.
48. P'i-k'i-to 毘棄多 = reste de nourriture.

27. Kien-t'a-houo 揵沓和.
28. Tchen-t'o-lo 真陀羅.
29. Mo-hieou-le 摩休勒.
30. A-sieou-louen 阿須倫.
31. Kia-lieou-lo 迦留羅.
32. Lou-louen 簏輪 (cerf-cercle). [簏 : erreur pour 鹿].
33. Yen-chan 言善 (parole-bien).
34. T'ien-fou 天腹 (deva-ventre).
35. Fong 風 (air).
36. Kiang-fou 降伏 (se soumettre).
37. Pei-fang-t'ien-hia 北方天下 (pays septentrionaux).
38. Keou-na-ni-t'ien-hia 拘那尼天下 (pays de Godānī).
39. Tong-fang-t'ien-hia 東方天下 (pays orientaux).
40. Kiu 舉 (soulever).
41. Hia 下 (abaisser).
42. Yao 要 (sommaire).
43. Kien-kou 堅固 (solide).
44. T'o-a 陀阿.
45. Tö-houa 得畫 (obtenir le tracé).
46. Yen-kiu 厭舉 (rassasié-soulever).
47. Wou-yu 無與 (non donné).
48. Tchouan-chou 轉數 (roulement-nombre).

27. Kan-ta-p'o 乾闥婆.
28. Mo-heou-lo 摩睺羅.
29. A-sieou-lo 阿修羅.
30. Kia-leou-lo 迦婁羅.
31. Kin-na-lo 緊那羅.
32. Mi-li-kia 蜜履伽.
33. Mo-yu 摩瑜.
34. Pao-mo-t'i-p'o 暴磨提婆.
35. Ngan-to-li-tch'a-t'i-p'o 安多力叉提婆.
36. Keou-ye-ni 拘耶尼.
37. Yu-tan-yue 鬱單越.
38. Fou-p'o-t'i 弗婆提.
39. Wou-ki-p'o 沃憩婆.
40. Ni-k'i-po 匿憩波.
41. Pan-lo-ki-po 般羅憩波.
42. P'o-kie-lo 婆竭羅.
43. Po-chö-lo 跋闍羅.
44. Li-k'ia-po-lo-ti-li 戾佉鉢羅底隸.
45. P'i-ki-po 毗憩波.
46. Ngan-nou-po-tou-to 安奴鉢度多.
47. Cha-sa-to-p'o 舍薩多婆.
48. Kie-ni-na 竭膩那.

49. A-neou-feou-to 阿寃浮多 = qui n'est plus.

50. Chö-so-to-lo-po-to 奢娑多羅跋多 = rouler comme en se prosternant.

51. Kia-na-na-po-to 伽那那跋多 = rouler en comptant.

52. Yeou-tch'ai-po-po-to 優差波跋多 = rouler en soulevant.

53. Ni-tch'ai-po-po-to 尼差波跋多 = rouler en déposant.

54. Po-t'o-li-k'ia 波陀梨佉 = empreinte du pied.

55. Pi-keou-to-lo-po-t'o-na-ti 毘拘多羅波陀那地 = aller de deux en augmentant.

56. Ye-p'o-t'o-chou-to-lo 耶婆陀輸多羅 = augmenté jusqu'à dix.

57. Mo-tch'a-p'o-hi-ni 末茶婆呬尼 = milieu-s'écoulant.

58. Li-cha-ye-so-to-po-to-pi-to 梨沙耶娑多波侈比多 = pratiquer les tourments des ṛṣis.
[*Fa yuan* : Li-cha-ye-p'o, etc., « pratiquer les souffrances des montagnes ». 山 erreur pour 仙].

59. T'o-lo-ni-pi-tch'a-li 陀羅尼卑乂梨 = voir la terre.

60. Kia-kia-na-pi-li-tch'a-ni 伽伽那卑麗乂尼 = voir l'espace.

61. Sa-p'ou-cha-ti-ni-chan-t'o 薩蒱沙地尼山陀 = cause de toutes plantes.
[*Fa yuan*... « liste de toutes plantes »].

62. Cha-lo-seng-kia-ho-ni 沙羅僧伽何尼.

49. Tchouan-yen 轉眼 (roulement-œil).

50. Pi-kiu 閉句 (fermeture-phrase).

51. Chang 上 (élever).

52. Ts'eu-kin 次近 (ordre-voisin).

53. Nai-tche 乃至 (ainsi arriver).

54. Tou-ts'in 度親 (mesure proche).

55. Tchong-yu 中御 (milieu-conduire).

56. Si-mie-yin 悉滅音 (tout-éteint-son).

57. Tien-che-kiai 電世界 (éclair-monde-limite).

58. To-yeou (var. : fou) 馳又 [monture-aussi; var. : père].

59. Chan-ts'i-ti 善寂地 (bien-calme-terre).

60. Kouan-k'ong 觀空 (contempler le vide).

61. Yi-ts'ie-yo 一切藥 (toutes les herbes).

62. Chan-cheou 善受 (bien recevoir).

49. Wou-tch'ai-po 嗚差波.

50. Ni-tch'ai-po 匿差波.

51. Po-t'o-li-k'ia 波陀戾佉.

52. Ti-wou-ta-san-ti 地烏怛散地.

53. Ye-p'o-ta 夜婆達.

54. Po-t'o-san-ti 鉢陀散地.

55. Mo-t'i-ho-li-ni 末提訶履尼.

56. Sa-p'o-to-tseng-kia-ho 薩婆多增伽訶.

57. P'o-che 婆戶.

58. Pi-t'o-a-nou-lou-mo 比陀阿奴路摩.

59. Ni-che-ta-to 尼師答多.

60 Hou-lou-tche-mo-na 手盧支磨那.

61. T'o-lo-ni-pi-ts'o 陀羅尼閉蹉.

62. Kia-kia-na-pi-li-ki-na 伽伽那必利綺那.

63. Sa-cha-leou-to 薩沙婁多 = bruit de toutes sortes.
[*Fa yuan* : sa-p'o-lou-to].

63 Chö-ts'iu 攝取 (contenir).

64. Kiai-hiang 皆響 (tout bruit).

63. Sa-p'o-wou-cha-ti-ni-tch'an-t'o 薩婆沃殺地儞産陀.

64. So-kie-lo-seng-kia-ho 娑竭羅僧伽訶.

65. Sa-p'o-pou-to-heou-leou-to 薩婆部多睺婁多.

COMPARAISON AVEC LE LALITAVISTARA

Lalitavistara (A)			1 Brāhmī	2 Kharoṣṭī	3 Puṣkarasāri
Fo pen hing tsi king (B)			1	2	3
P'ou yao king (C)			1	2	3
Fang kouang ta tchouang yen king (D)			1	2	3
A.	4 Aṅga	5 Vaṅga	6 Magadha	7 Maṅgalya	8 Aṅguliya
B.	4	»	»	5	7
C.	4	5	»	»	6
D.	4	»	5?	»	6
A.	9 Sakāri		10 Brahmavali	11 Pāruṣya	12 Drāviḍa
B.	9?		»	11	13
C.	»		»	»	13
D.	8? (*P'o* 婆, confondu souvent avec *so* 娑 : *so-li-kia* pour *so-kia-li* ? »			9	10
A.	13 Kirāta		14 Dākṣiṇya	15 Ugra	16 Saṃkhyā
B.	14		15 (Dakṣiṇāvarta *ou* °opatha).	16	17
C.	14		15 (dakṣiṇā = don)	»	16? Kaṅkhya?
D.	11		12	13	14
A.	17 Anuloma	18 Avamūrdha	19 Darada	20 Khāṣya	21 Cīna
B.	19	18	21	23	24
C.	»	17	18	19	20
D.	16	15	17	18	19
A.	22 Lūna	23 Hūna	24 Madhyākṣaravistara.	25 Puṣpa	26 Deva
B.	»	» (25? Māna)	26	28	29
C.	»	21	22	24	25
D.	»	20	21	23	24
A.	27 Nāga	28 Yakṣa	29 Gandharva	30 Kinnara	31 Mahoraga
B.	30	31	32	35	36
C.	26 (long)	26 (kouei)	27	28?	29
D.	25	26	27	31	28

A. 32 Asura	33 Garuḍa	34 Mṛgacakra	35 Vāyasaruta	36 Bhaumadeva
B. 33	34	37	38 (Kākaruta)	39
C. 30	31	32	33?	34
D. 29	30	32	33 (Mayu)	34

A. 37 Antarikṣadeva		48 Uttarakurudvīpa	39 Aparagoḍānī	40 Pūrvavideha
B. 40		41	22	42
C. 35		37	38	39
D. 35		37	36	38

A. 41 Utkṣepa	42 Nikṣepa	43 Vikṣepa	44 Prakṣepa	45 Sāgara
B. 43	44	48 (vikṣipta)	»	45
C. 40	41	46	42	»
D. 39	40	45	41	42 (p'o pour so)

Il ressort de cette comparaison qu'aucun des textes chinois n'est complètement d'accord avec le *Lalitavistara* soit pour les noms, soit pour l'ordre adopté. En sanscrit comme en chinois on s'est arrangé tant bien que mal, et plutôt mal que bien, pour découper les termes traditionnels de la nomenclature en soixante-quatre rubriques, nombre consacré ; on a coupé, taillé, rapiécé, cousu à l'aveuglette, et malgré tout les uns ont été en deçà, les autres au delà du total régulier. Certaines divergences s'expliquent par les variantes graphiques des originaux sanscrits, d'autres sont particulièrement importantes : à la différence du sanscrit, les trois listes mentionnent l'écriture des Yavanas (Grecs) : Ta-ts'in, Ya-mei-ni, Ye-pan-ni, et ces deux dernières formes ramènent à Yavanī au lieu de Yavanānī prescrit par la grammaire sanscrite. L'écriture Yananika du *Fo pen* (nº 8) semble être une modification graphique de Yavanikā, qui désignerait également l'écriture des Yavanas ; l'hypothèse offre d'autant plus de vraisemblance que cette écriture est immédiatement suivie par la çakārī, l'écriture des Çakas, associés ordinairement aux Yavanas, et qu'on supposait nés de la bouse (çakṛt) de la vache de Vasiṣṭha ; d'où la traduction chinoise de leur nom : Vache. L'écriture suivante, Po-lo-p'o-ni, est évidemment la Pahlavānī, l'écriture des Pahlavas ; la restitution est d'accord avec l'étymologie indiquée : « pousse d'arbre » ; on ramenait *pallava* à *pahlava*. Çaka-Yavana-Pahlava, c'est la triade consacrée des classiques sanscrits, et qui porte clairement la marque d'une époque.

Les noms que je n'ai pu ramener aux formes sanscrites du *Lalitavistara* sont : *P'ou yao*... nos 7, 8, 9, 10, 11, 12, 36, 44, 50, 57 ; — *Fo pen*... nos 6, 8, 10, 12, 27 (vitasti) ; — *Ta tchouang*... nos 7, 22, 57.

LA LITTÉRATURE HISTORIQUE DU JAPON

DES ORIGINES AUX ASHIKAGA *(Suite)*

PAR M. CL. E. MAITRE

Membre de l'École française d'Extrême-Orient

III

LA TRANSMISSION ORALE DES LÉGENDES ET LES KATARI-BE

« Dans l'antiquité, dit le *Kogoshûi* (1), il n'y avait pas d'écriture. D'une génération à l'autre, les traditions se transmettaient de bouche en bouche. » Nous savons en effet que les caractères chinois ne furent guère introduits au Japon qu'au début du ve siècle, et que leur emploi, réservé d'abord à des scribes étrangers établis à la cour et à leurs descendants, ne commença à se généraliser qu'à la fin du vi^e. D'autre part c'est seulement au commencement du viie siècle, selon toute apparence, que se produisit la première tentative de rédaction d'une histoire. On peut admettre à la rigueur que Shôtoku Taishi et les annalistes qui reprirent son œuvre pouvaient disposer, à partir du ve siècle, de documents d'archives assez précis et assez nombreux pour les dispenser de recourir à une autre source : mais pour toute la période antérieure à cette date, ils ne purent que mettre par écrit les traditions qui s'étaient transmises jusque-là « de bouche en bouche ». C'est dire que les récits qui forment la presque totalité du *Kojiki* et une bonne moitié du *Nihongi* reposent, en dernière analyse, sur une longue transmission orale, et que leur historicité doit être à peu près du même ordre que celle de nos chansons de geste. En laissant de côté la mythologie proprement dite, l'histoire de toute cette période se réduit à trois cycles principaux de légendes groupées autour de trois personnages, Jimmu Tennô, Yamato-dake et Jingô Kwôgô, ou plutôt autour de trois grands événements qui, par leur importance, ont frappé d'une manière durable l'imagination du peuple : l'invasion et la conquête du Japon par Jimmu, la soumission des peuplades aborigènes de l'Est et de l'Ouest par Yamato-dake, l'expédition contre

---

(1) Préface. In *Ruijû*, l. CCCCXLVI (t. XVII, p. 1). Sur cet ouvrage nous reviendrons dans la suite.

la Corée et l'unification définitive du Japon par l'impératrice Jingô (1). Encore de ces trois personnages, autour desquels se sont ainsi agglomérées les légendes, le dernier est-il le seul dont on puisse affirmer avec quelque certitude qu'il ait existé : mais la Jingô du *Nihongi* ne ressemble vraisemblablement pas plus à la Jingô historique que le Charlemagne des trouvères à celui de la *Vita Caroli*.

Toutefois le légendaire japonais diffère de tous les autres par un caractère bien marqué. Il n'apparaît pas simplement comme l'œuvre de l'imagination populaire travaillant sur certains événements historiques qui l'ont profondément ébranlée ; mais, en lisant les vieilles annales, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la surabondance des noms propres, de la multiplication des détails en apparence inutiles, sans valeur poétique dans l'ensemble, et des précisions en apparence oiseuses, qui donnent souvent à ces récits fabuleux une sécheresse et une minutie de chronique. Ce caractère s'explique en partie par l'étroite liaison des cérémonies du culte et, si tant est qu'il faut les en distinguer, des cérémonies de la cour avec les légendes du Shintô, qui seules pouvaient leur donner un sens ; et nous savons qu'à certaines fêtes une partie du rituel consistait dans la récitation d'oraisons liturgiques (Norito 祝 詞) ou d'adresses congratulatoires (Yogoto 壽 詞), dont le texte, fidèlement transmis, préservait la signification originelle des cérémonies (2). Mais surtout il faut tenir compte de l'organisation primitive du Japon, divisé en familles jouissant héréditairement de certaines fonctions ou de certains privilèges, qui leur avaient été conférés à l'occasion de quelque événement, et qu'elles défendaient avec un soin jaloux. A une époque où l'écriture n'existait pas encore, où par suite les prétentions et les revendications des familles ne pouvaient pas s'appuyer sur des documents ou sur des chartes, la préservation de leurs généalogies et de leurs traditions avaient pour elles une importance capitale, car ces traditions et ces généalogies étaient le seul fondement de leurs droits. Aussi devaient-elles se transmettre de père en fils comme un dépôt sacré. Trop de preuves de ce fait seront accumulées dans la suite de cette étude pour qu'il soit nécessaire d'insister longuement ici. Indiquons seulement que le *Kojiki* a été écrit avant tout pour fixer la tradition orthodoxe en ce qui concerne les origines et la généalogie de la lignée impériale et, accessoirement, des autres familles notables ; que le *Seishiroku* est aussi le résultat d'une sorte de révision des titres de noblesse ; que le *Kogoshûi* et le *Takahashi ujibumi* ont été composés pour présenter les revendications, le premier des Imibe, le second des Takahashi, contre des familles rivales, Nakatomi et Azumi, qui avaient usurpé ou cherchaient à usurper leurs droits légitimes ; que le *Kujiki* est une supercherie imaginée pour attribuer aux Mononobe no muraji une origine et par suite une

---

(1) V. Chamberlain, tr. du *Kojiki*, Introduction, pp. 48-51.
(2) V. *infra*, ch. V.

dignité qu'ils n'avaient pas; que les *Shintô gobusho* enfin sont une falsification du même ordre destinée à rehausser le rang des prêtres chargés du second temple d'Ise. Sans doute les mêmes raisons qui imposaient aux diverses familles l'obligation de conserver soigneusement leurs généalogies les incitaient aussi à y introduire des falsifications intéressées; et c'est à vrai dire pour mettre un terme à ces altérations croissantes et pour rendre à chacun son dû que, dans le courant du VIIe siècle, ces traditions furent réunies, comparées, corrigées et enfin fondues dans un récit unique, qui devint la version officielle de l'âge mythologique et légendaire du Japon, telle qu'elle nous est connue par le *Kojiki* et le *Nihongi*. Mais la nature même du travail qui a abouti à la constitution du légendaire orthodoxe explique le luxe de noms propres et d'incidents par eux-mêmes sans intérêt, qui lui donne une physionomie si particulière.

A côté des traditions de famille, il faut faire une place importante, dans la transmission des anciennes légendes, à la poésie. De nombreux passages du *Kojiki* et du *Nihongi* ne nous laissent aucun doute sur l'emploi régulier, à une époque très reculée de l'histoire du Japon, du chant, de la musique et de la danse dans certaines cérémonies, telles que les funérailles (1) et les banquets (2). De bonne heure aussi, des poèmes furent composés pour commémorer certains événements, et le *Kojiki* et le *Nihongi* nous en ont conservé un assez grand nombre. Ces poèmes étaient probablement chantés (3); et dans beaucoup de cas au moins, le chant était accompagné d'une danse. Dans le courant du VIIe siècle, lorsque l'administration japonaise fut entièrement réorganisée, des corporations héréditaires de chanteurs et de musiciens furent instituées (5) et formèrent un département spécial du Ministère des Rites *(Jibu-shô* 治部省) le Conservatoire du chant et de la danse (*Gagaku-ryô* ou *Uta-mai no tsukasa* 雅樂寮). D'après le code de la période Taihô 大寶 (701-703) (6), ce conservatoire comprenait un très grand nombre de fonctionnaires; les uns étaient chargés de la danse et de la musique chinoises et coréennes; mais quatre professeurs de chant, avec 130 chanteurs et chanteuses sous leurs ordres, quatre professeurs de danse, avec 100 élèves, et plusieurs maîtres de flûte, perpétuaient les pures traditions nationales et enseignaient les chants, les danses et la musique antiques du pays. On ne s'exerçait pas dans ce bureau à l'art de la composition: on se bornait à y préserver le dépôt artistique des âges antérieurs.

---

(1) V. par exemple Aston, *Nihongi*, t. I, p. 326; Florenz, *Japan. Annalen*, p. 332; Chamberlain, *Kojiki*, p. 222.

(2) Aston, t. I, p. 318.

(3) Ibid., t. I, p. 118; Chamberlain, *Kojiki*, p. 284.

(4) Aston, t. I, pp. 380 sqq.

(5) L'institution paraît remonter à l'année 685 du règne de Temmu. V. Florenz, *Jap. Ann.*, p. 318.

(6) *Ryô no gige*, l. I; in *Taikei*, t. XII, p. 39.

C'est probablement là que furent fixées les désignations obscures dont sont parfois suivis les poèmes archaïques du *Kojiki*. Les vieux codes de cérémonies, notamment le *Jôgwan gishiki*, nous apprennent que dans les grandes fêtes de cour, comme le Daijô-sai, les danses et les chants purement japonais étaient seuls admis : c'étaient naturellement les fonctionnaires spéciaux du Conservatoire qui en étaient chargés (1). Cependant à côté d'eux, on introduisait aussi des délégations provinciales, qui exécutaient les danses avec chants spéciales à leurs provinces (2), et surtout les membres de certaines familles, qui chantaient des chants mimés commémoratifs de leur origine ou d'un événement important auquel elles avaient été associées. Par exemple, les Hayabito 隼人, descendants de Ho-susori no Mikoto, exécutaient dans certaines occasions solennelles une pantomime accompagnée de chant, qui représentait toutes les phases du péril couru par leur ancêtre, lorsqu'il faillit être noyé par les artifices de son frère cadet (3). Ainsi s'était constitué peu à peu tout un trésor de vieux poèmes dont nous n'avons vraisemblablement dans le *Kojiki* et le *Nihongi* qu'un choix fort restreint. Sans doute ces poèmes, à en juger par ceux qui nous sont parvenus, n'étaient pas de forme narrative : mais, comme ils étaient presque toujours rattachés à quelque événement historique ou légendaire, ils contribuaient à en fixer le souvenir.

Enfin il existait une corporation héréditaire, les Katari-be ou Katarai-be 語部, « Récitateurs », dont le nom même semble bien indiquer qu'ils avaient

---

(1) Ils chantaient par exemple le *Kume no uta* 来目歌 dont l'origine est racontée dans le *Nihongi* (Aston, t. I, pp. 118 et 124), et qui est sans doute identique au *Kume no mai* 久米儛, dont il est question dans le *Shoku Nihongi* (l. XVII, année 749 ; in *Taikei*, t. II, p. 291) et dans les codes de cérémonies : le *Koki no bekki* 古記別記 du *Ryô no shûge* 令集解 nous apprend en effet que cette danse commémorait les exploits de Jimmu Tennô. Le *Tatsutsu no mai* 殊儛, danse avec chant dont le *Nihongi* nous fait connaître également l'origine (Ibid., t. I, p. 382), était aussi exécutée périodiquement et est devenue plus tard l'*Azuma no mai* 東儛, très célèbre au moyen âge.

(2) Deux provinces étaient ainsi représentées au Daijô-sai. Elles étaient déterminées par la divination, et leurs délégations étaient conduites par leurs gouverneurs respectifs (*Jôgwan gishiki*).

(3) L'origine et le caractère de cette mimique sont décrits dans le *Nihongi* en grand détail ; v. Florenz, *Japan. Mythologie*, pp. 250-251, et aussi pp. 223, 236-237, et Chamberlain, *Kojiki*, p. 125. Nous savons par d'autres textes, et notamment par le *Shoku Nihongi* (l. VII, année 717 ; in *Taikei*, t. II, p. 104), que cette mimique était accompagnée d'un chant. La danse des Hayabito est seulement un exemple de ces danses avec chants spéciales à certaines familles : il y en avait d'autres, comme le *Kishi mai* 吉志儛 exécuté au Daijô-sai par les membres de la famille Abe 安倍 (ou 阿倍, d'après le *Jôgwan gishiki*), et qui commémorait le retour de leur ancêtre (sans doute Abe no Hikeda no Hirafu no Omi 阿倍引田比彌夫臣, dont il est question dans le *Nihongi* ; Florenz, *Jap. Annal.*, p. 187, 192) après une expédition victorieuse en Corée (d'après le *Hokuzan-shô* 北山抄, ouvrage du XIe siècle, livre I). Enfin, au Daijô-sai et à d'autres fêtes, les Kuzu 國栖 du Yoshino 吉野 exécutaient leur danse avec chant, dont la première mention se trouve dans le *Kojiki* (Chamberlain, pp. 250-251).

pour fonction de réciter les anciennes traditions dans des occasions déterminées. Mais à vrai dire, la nature exacte de leur rôle est fort obscure, et je ne me dissimule pas qu'il entre une certaine part d'hypothèse dans l'explication que je vais tenter d'en donner. Les anciennes chroniques sont très avares de renseignements à leur sujet. Le *Nihongi* mentionne bien qu'en 683 (1), sous le règne de Temmu, les Katari no miyatsuko 語造 reçurent le kabane 姓 de muraji 連, et parle bien à diverses reprises de membres de cette famille dans des emplois variés ; mais ni le *Nihongi*, ni le *Kojiki*, ni les histoires postérieures ne font expressément allusion à des récitations faites par des Katari-be. La seule indication précise que nous ayons à ce sujet se trouve dans le *Jôgwan gishiki* 貞觀儀式, un cérémonial de cour de la période Jôgwan (859-876), qui nous donne quelques détails sur leur rôle dans la fête Ônie-matsuri ou Daijôsai 大甞祭. On appelait ainsi la grande fête des prémices du riz nouveau que l'on célébrait la première année d'un règne : trois livres du *Gishiki* sur dix sont consacrés à la décrire. Les Katari-be des diverses provinces sont convoqués longtemps à l'avance par les ordonnateurs de la fête (2) : ils doivent être au nombre de trente en tout. Le jour venu, les Katari-be, partagés en deux groupes de quinze personnes, conduits l'un par un Tomo no Sukune 伴宿禰 et l'autre par un Saeki no Sukune 佐伯宿禰, pénètrent simultanément dans la salle spéciale : alors, « ayant pris leurs places respectives », le premier groupe à gauche et le second à droite, les Katari-be « disent les anciennes paroles 就位奏古詞 » (3). A ce texte unique se bornent nos renseignements sur le rôle des Katari-be ; et s'il est très vraisemblable qu'ils faisaient encore leurs récitations dans d'autres circonstances, du moins sommes-nous réduits là-dessus à des conjectures. Cependant je crois qu'il est possible de faire un pas de plus et de chercher à déterminer ce qu'étaient ces récits des Katari-be, en proposant une interprétation particulière de certaines expressions du *Kojiki*, dont l'obscurité a résisté aux efforts de tous les commentateurs.

Au livre III du *Kojiki* se trouvent trois poèmes (4), qui sont suivis de la mention : ce sont des 天語歌. La transcription traditionnelle de cette formule est *ama-koto-uta*, « expression tout à fait obscure, dit M. Chamberlain, et dont les commentateurs ont donné des interprétations diverses ». Celles de Mabuchi, de Motoori et de Moribe, qu'il cite en note, sont non seulement divergentes, mais également déconcertantes. Or le *Seishiroku* 姓氏錄 (5) nous

---

(1) Florenz, *Japan. Annalen*, p. 304.

(2) T. II de l'impression unique, en 10 volumes, de 1834, f° 11, verso. (Les folios du *Gishiki* ne sont pas numérotés, mais je les ai comptés pour faciliter les recherches.) Cette impression porte le simple titre de *Gishiki*.

(3) T. III, f° 25, verso.

(4) Chamberlain, pp. 321-325.

(5) L. XIV ; in *Ruiju*, l. CCCCXLVIII ; t. XVII, p. 167.

apprend que le nom complet des Katari-be était 天語連, « Ama-koto no muraji », ou, d'après une autre lecture plus autorisée, « Ame no katarigoto no muraji ». Dès lors, le sens de la formule du *Kojiki*, 天語歌, devient parfaitement clair, si l'on transcrit : *Ame no katarigoto no uta*, et si l'on entend : « Ce sont des poèmes que chantent les Katari-be ». Cette lecture et cette interprétation se trouvent confirmées d'une manière, semble-t-il, décisive, par le fait que ces trois poèmes se terminent uniformément par la formule :

koto no katarigoto mo ko woba,

écrite, comme tout le texte des poèmes, en caractères purement phonétiques, et dont la lecture, par suite, n'est pas douteuse. Cette formule, que M. Chamberlain déclare « incompréhensible », n'a pas moins embarrassé les commentateurs que la première : Motoori en a donné une interprétation tout à fait fantaisiste. M. Chamberlain se borne à traduire : « The tradition of the thing, too, this ! », et M. Florenz : « Die Erzählung auch von der Sache, diese ! » (1) : ce sont évidemment des pis-aller. Moribe a justement vu dans ces mots une addition des chanteurs officiels (2), mais sans reconnaître le vrai sens de *katarigoto* ni qu'il s'agissait des Katari-be. D'après ce que nous avons dit, *katarigoto* signifie « récitation » faite par les Katari-be, et la phrase doit se traduire : « De cette chose, ceci est un récit de Katari-be ». C'est donc une sorte d'apostille que les Katari-be ajoutaient à leurs chants, assez analogue au vers final de notre texte de la *Chanson de Roland* :

Ci falt la geste que Turoldus declinet.

Mais si cette interprétation est exacte, il y a quelques autres poèmes du *Kojiki* que nous pouvons également attribuer aux Katari-be. La formule finale : « koto no katarigoto mo ko woba », se retrouve en effet dans quatre poèmes du livre 1er (3). Enfin au quatrième de ces poèmes en répond un autre, qui, bien que ne contenant pas la même formule, appartient manifestement à la même série (4). Du reste, à la suite de ce poème, le *Kojiki* ajoute cette mention, qui se rapporte sans doute à toute la série : ce sont des 神語. Motoori a proposé avec raison de suppléer le caractère 歌. Il faudrait lire alors *kami no katarigoto no uta*. Les mots *kami* et *ame* sont trop aisément interchangeables, pour qu'on n'ait pas le droit d'admettre l'équivalence de cette expression avec *ame no katarigoto no uta*, ou plutôt une altération « intelligente » du texte, faite à

---

(1) *Jap. Mythol.*, pp. 264 sqq.

(2) Chamberlain, p. 77, note.

(3) Ibid., pp. 76-80.

(4) Ibid., pp. 80-81.

une époque où le sens véritable de 天語 n'était plus compris [1]. Il est donc assez probable que le texte originel était 天語歌, comme dans le passage qui a servi de base à toute cette discussion. Mais, quoi qu'il en soit de ce point de détail, la lecture du cinquième poème suffit à prouver qu'il fait partie de la même série que les quatre premiers et qu'il ne peut pas en être détaché. Ainsi il y aurait dans le *Kojiki* huit poèmes [2], qu'il faudrait considérer comme des chants appartenant au répertoire des Katari-be.

Ces poèmes de Katari-be n'ont pas plus que les autres une forme vraiment narrative : ils sont mis dans la bouche des personnages dont ils racontent les aventures. Ce sont des ballades. Mais ils présentent, parmi les poèmes archaïques du *Kojiki*, une originalité assez marquée. D'abord ils sont d'une longueur quelque peu inusitée, renfermant jusqu'à 36 et même 46 vers, sans compter la formule finale [3]. De plus ils sont liés entre eux de manière à former des séries ou des cycles. Les poèmes 2, 3 et 4 racontent les amours de Yachi-hoko no kami et de Nunekawa-hime ; les poèmes 5 et 6 sont un dialogue amoureux entre le même dieu et sa femme principale, Suseri-hime ; les poèmes 99, 100 et 101 enfin sont consacrés à l'épisode de la feuille tombée dans une coupe que tenait l'empereur Yûryaku. Assurément les poèmes attribuables aux Katari-be sont trop peu nombreux pour qu'on ose tirer de leur examen des conclusions trop précises : mais il semble bien que par leur longueur et leur liaison en cycles, ils aient été le plus proche équivalent du poème épique qu'ait connu le Japon primitif.

IV

LE KUJIKI

J'ai admis jusqu'ici que l'histoire composée en 620 par Shôtoku Taishi et Soga no Umako était perdue. Il existe cependant un ouvrage, intitulé *Kujiki* 舊事紀 ou plus exactement *Sendai kuji hongi* 先代舊事本紀, qui prétend être cette histoire. Le *Kujiki*, sous sa forme actuelle, est déjà mentionné et décrit dans le *Shaku Nihongi* [4], sans qu'aucun doute y soit exprimé sur son authenticité. Jusqu'à une époque très récente, les familles de

---

(1) Lorsque le sens de 天語 s'était perdu, 神語 « conversations sur des événements divins » ou « entre des Dieux » devait en effet paraître beaucoup plus naturel dans ce passage que 天語 : car il y a longtemps à ce moment que le récit du *Kojiki* a quitté le ciel pour la terre.

(2) Nos 2, 3, 4, 5, 6, 99, 100 et 101 de la classification de M. Chamberlain dans le IIe appendice de sa traduction.

(3) Il y a cependant dans le *Kojiki* un autre poème de 40 vers (no 42).

(4) In *Taikei*, t. VII, pp. 512, 523.

prêtres shintoïques et surtout les Urabe l'ont considéré comme l'un des *Sambu honsho* 三部本書, c'est-à-dire des trois livres canoniques du Shintô, et même comme le plus important des trois, puisque sa rédaction aurait précédé d'un siècle celle du *Kojiki* et du *Nihongi*. Encore au début du XVIIIe siècle, des savants aussi considérables qu'Arai Hakuseki 新井白石 admettaient son authenticité, et, s'ils étaient frappés du désordre qu'il présente, l'expliquaient par son état de non achèvement et aussi par des interpolations ultérieures (1). Pourtant, dès cette époque, des doutes avaient été exprimés par Kuriyama Gen 栗山愿 (2); un peu plus tard, Tada Yoshitoshi 多田義俊 (3) et Ise Teijô 伊勢貞丈 (4) dénoncèrent formellement dans le *Kujiki* un apocryphe. Cette opinion négative fut adoptée à peu près unanimement par l'école des wagakusha : c'était déjà celle de Kamo no Mabuchi; Motoori Norinaga (5) et Hirata Atsutane (6) considèrent le *Kujiki* comme une compilation relativement tardive, faite avec des extraits du *Kojiki*, du *Nihongi*, du *Kogoshûi* et d'autres textes anciens. De nos jours, bien que l'accord se soit à peu près établi pour y voir un apocryphe, la thèse de l'authenticité trouve encore occasionnellement des défenseurs, et en a trouvé même parmi les japonologues européens (7). Le débat n'est donc pas définitivement clos, et la question est trop importante pour qu'il n'y ait pas intérêt à reprendre en détail toutes les pièces du procès. Je crois du reste qu'un examen attentif du *Kujiki* permet d'arriver à des conclusions assez précises sur le caractère véritable de cet ouvrage.

Le *Kujiki* a été publié pour la première fois à Kyôto en 1644 par un éditeur inconnu (8), et une seconde fois en 1679 par le prêtre shintoïque Deguchi

---

(1) V. *Gunsho ichiran*, t. I, pp. 16-17.

(2) 1671-1702. Sa dissertation est intitulée *Kuji hongi gi* 舊事本紀議. Elle se trouve dans son *Heisô-shû* 弊帚集, qui forme le livre V de la 5e partie (imprimée en 1856) du *Kanutei sôsho* 甘雨亭叢書.

(3) 1698-1750. Dans son *Kujiki gisen kô* 舊事紀僞撰考, écrit en 1731, manuscrit. (V. *Gunsho ichiran*, t. I, pp. 17, 18.)

(4) 1711-1783. Dans son *Kujiki hakugi* 舊事紀剝僞, imprimé dans le *Zoku shûran* (1 vol.).

(5) Préface du *Kojiki-den*. In *Motoori zenshû* 本居全集, t. I, pp. 16-17.

(6) *Kaidaiki*, t. III (秋), pp. 162-163. La discussion de Hirata, quoique très brève, est la meilleure que j'aie lue. Beaucoup plus approfondie est la discussion de Shindô Takaaki 進藤隆明 dans son *Kujiki gimon* 舊事紀疑問 (écrit en 1831; in *Shintô sôsho*, t. III) : mais elle dépasse sans cesse la mesure et n'apprend finalement rien de nouveau.

(7) M. Aston, dans la note finale de sa traduction du *Nihongi*, t. II, pp. 431-432.

(8) En même temps et par la même maison que l'édition princeps du *Kojiki*. Elle porte simplement le titre de *Kuji hongi* (5 vol.).

Nobuyoshi 出口延佳 (1), avec des notes marginales : mais le texte du *Kokushi taikei* (2) est bien préférable. L'ouvrage est divisé en dix livres, qui portent tous le titre de *hongi* 本紀. Les six premiers (I. *Jindai* [*hongi*] 神代 (3); II. *Jingi* 神祇; III. *Tenjin* 天神; VI. *Chijin* 地神; V. *Tenson* 天孫; VI. *Kwôson* 皇孫) retracent l'histoire des générations divines. Les livres VII à IX (VII. *Tennô* 天皇; VIII. *Jinnô* 神皇; IX. *Teiô* 帝皇) sont une brève histoire des Empereurs depuis l'avénement de Jimmu jusqu'à la mort du prince Shôtoku (621), qui ne contient guère que leurs généalogies et la mention des faits les plus importants de leur vie, classés suivant une chronologie très précise par années, jours et mois. Enfin le livre X, *Kuni no miyatsuko hongi* 國造本紀, est une liste des chefs territoriaux de l'ancienne féodalité. L'ouvrage est précédé d'une préface de Soga no Umako datée de la 30e année du règne de Suiko (622). Il nous y informe que la rédaction d'une histoire entreprise en 620 par Shôtoku et lui avait été interrompue en 621 par la mort du prince, et qu'il n'a rien voulu ajouter de lui-même aux dix livres déjà composés, bien qu'ils ne remplissent pas le plan primitif de l'ouvrage (4).

Voici maintenant ce que nous apprend le *Nihongi*. En 620, « le Prince impérial et Shima no Ô-omi (Umako) compilèrent des Annales des Empereurs 天皇記 et des Annales du pays 國記 [formées des] *hongi* 本記 (sic) des Omi, des Muraji, des Tomo no miyatsuko, des Kuni no miyatsuko, des 180 Be et des [familles de] sujets libres (5). » Ces expressions indiquent assez clairement qu'il s'agissait de deux compilations différentes ou du moins de deux parties distinctes d'un même ouvrage : l'une, le *Tennô-ki*,

---

(1) Prêtre shintoïque de Watarae 度會 (Ise) que nous retrouverons plusieurs fois au cours de cette étude. Son édition porte le titre de *Gôtô kujiki* 鼇頭舊事紀 (5 vol.).

(2) T. VII, pp. 171-427.

(3) Ce livre est divisé lui-même en deux parties : *Jindai keiki* 神代系紀 (cette généalogie a été traduite par M. Florenz, *Japanische Mythologie*, pp. 275-282) et *Onyô hongi* 陰陽本紀.

(4) La préface annonce un livre supplémentaire de généalogie des Empereurs, *Jinnô keizu* 神皇系圖, qui existait encore au XIIIe siècle, mais ne nous est pas parvenu.

(5) Florenz, *Japan. Annalen*, p. 42. En entendant que les expressions « les *hongi* des Omi, des Muraji, etc... » ne font que développer le sens de *Kokki* 國記, je m'écarte de l'interprétation traditionnelle de ce passage. Aston et Florenz, qui s'y conforment, traduisent : « Shôtoku et Umako compilèrent le *Tennô-ki*, le *Kokki* et les *hongi* des Omi, etc... » Je ne crois pas cependant qu'on puisse admettre que le *Kokki* était un ouvrage distinct de ces *hongi*. D'abord, grammaticalement, s'il en était ainsi, la conjonction 及 serait placée après *Kokki* et non pas avant. En second lieu, lorsque le *Nihongi* raconte la destruction de l'œuvre de Shôtoku, il ne parle que du *Tennô-ki* et du *Kokki* ; des *hongi*, il n'est plus question. De plus le sens de l'expression *Kokki* ne serait guère intelligible, si elle désignait un ouvrage spécial. Entendra-t-on « Histoire du pays » ? Mais les autres chroniques japonaises ne nous offrent aucun

était une histoire des Empereurs ; l'autre, le *Kokki*, était une collection de monographies ou plutôt de généalogies des principales familles. Après la mort du prince, le manuscrit resta entre les mains de Soga no Umako, qui le transmit à son fils Emishi 蝦夷. En 645, en effet, « au moment d'être exécutés, Soga no Emishi et ses gens jetèrent au feu le *Tennô-ki*, le *Kokki* et les objets précieux. Mais le secrétaire de la navigation Esaka saisit le *Kokki* en flammes, et remit [ce qui en restait] au prince Naka no Ôe (1) ». La préface du *Seishiroku*, qui rapporte le même fait, nous montre que du *Kokki* même il dut rester fort peu de chose, puisque tout le travail de Shôtoku sur les généalogies des familles fut à refaire. En tous cas, si des fragments du *Kokki* furent sauvés, l'histoire des Empereurs fut entièrement détruite.

Il apparaît immédiatement que le *Kujiki* que nous possédons aujourd'hui ne répond nullement à ces descriptions. Il nous est présenté dans la préface comme un ouvrage inachevé sans doute, mais tel du moins qu'il est sorti des mains de son auteur : la destruction partielle de 645 y est délibérément ignorée. Rien ne subsista, nous le savons, du *Tennô-ki* : or le *Kujiki* contient une histoire des Empereurs de Jimmu à Suiko, qui ne présente pas la moindre lacune. Il n'est dit nulle part dans le *Nihongi* que Shôtoku eût composé une histoire des Dieux : or il y en a une dans le *Kujiki*, et qui forme même la partie la plus considérable de l'ouvrage. Si l'on ajoute à cela que le *Kujiki* mentionne fréquemment des événements postérieurs d'un et même de deux siècles à la date alléguée de sa composition, on en aura dit assez pour établir que nous sommes bien en présence d'un apocryphe. Ce n'est là cependant que la partie négative des conclusions qui se dégagent de l'examen de l'ouvrage. Des distinctions, en effet, sont à faire ; et je crois que le *Kujiki* doit être décomposé en cinq parties d'un caractère assez différent, que, pour la commodité de la démonstration, j'énumérerai et j'examinerai dans cet ordre : 1° les livres historiques (VII à IX) ; 2° l'ensemble

---

moyen de nous représenter ce que pouvait être une « Histoire du pays » en tant que distincte d'une « Histoire des Empereurs ». Entendra-t-on, comme le suggère M. Florenz dans son introduction (p. X), « Histoire des provinces » ? Mais il n'y a pas d'exemple non plus, dans les chroniques japonaises, d'une histoire des provinces. Enfin il existe un texte qui ne laisse aucun doute sur le vrai sens du terme *Kokki* : c'est la préface du *Seishiroku*, liste officielle des familles japonaises compilée en 815. On y lit : « Lorsque Kwôgyoku 皇極 possédait le Miroir (était impératrice), le *Kokki* fut tout entier brûlé (ou peut-être : tous les *Kokki* furent brûlés 國記皆燔). Alors les jeunes étaient dans la confusion et ne connaissaient plus leurs origines, et les imposteurs pouvaient avancer de plus en plus hardiment leurs fausses prétentions. [Cependant] le secrétaire de la navigation Esaka remit à Tenji Tennô, qui était encore Prince héritier, les parties arrachées aux flammes. » (In *Ruiju*, l. CCCCXLVIII ; t. XVII, p. 127.) Ainsi donc, il est clair que le *Kokki* était un ouvrage consacré aux généalogies des différentes familles du Japon, et que par suite, il ne doit pas être distingué des *hongi* des Omi, des Muraji, etc.

(1) Florenz, *Japan. Annal.*, p. 96.

des livres mythologiques (I à VI), à l'exception du cinquième et de quelques autres fragments ; 3° la totalité du livre V, à laquelle il faut rattacher quelques passages des livres précédents, et notamment du livre III ; 4° le livre X ; et enfin 5° la préface.

1° Les livres VII à IX — de l'avénement de Jimmu à la mort de Shôtoku — sont identiques presque mot pour mot au récit du *Nihongi*, avec cette différence que tout ce qui ne concerne pas strictement la biographie des souverains, leur généalogie et les circonstances de leur mort en a été éliminé. L'un des deux ouvrages a donc copié l'autre. M. Aston tient que la texte du *Kujiki* est l'original, et que les auteurs du *Nihongi* se sont bornés à le reproduire, en l'enrichissant de diverses additions. Quand bien même des raisons décisives, extérieures à l'œuvre, ne rendraient pas cette opinion insoutenable, elle résisterait difficilement à l'examen interne du récit du *Kujiki*. Que le livre IX se termine par le récit de la mort de Shôtoku (1), cela, sans doute, ne fait pas difficulté, car on peut concevoir qu'Umako ait tenu à ajouter ce passage dans un sentiment de piété pour son illustre collaborateur. On comprend moins que les pouvoirs miraculeux et les vertus extraordinaires que Shôtoku montra dès son enfance y soient célébrés en ces termes pompeux (2), et on ne comprend plus que le meurtre de l'empereur Sujun à l'instigation d'Umako y soit raconté avec ce luxe de détails et cette sérénité (3). Plus invraisemblable encore est la chronologie rigoureuse du *Kujiki* à la date où il aurait été composé : le *Kojiki* n'en connaît encore aucune, et il n'est pas douteux que celle du *Nihongi* a été fabriquée de toutes pièces par les auteurs de cette compilation, jaloux d'égaler la précision des chroniques chinoises. Surtout nous avons là-dessus le témoignage formel du *Nihongi*, qui mentionne la destruction complète du *Tennô-ki* de Shôtoku, et n'aurait pu assurément faire une pareille assertion, s'il l'avait copié mot pour mot. Il serait contraire à toute vraisemblance de supposer que les hauts dignitaires qui rédigèrent le *Nihongi* aient voulu nous tromper et s'attribuer une originalité qu'ils n'avaient pas : le *Nihongi* ne mentionne pas toujours ses sources, il est vrai, mais rien ne nous permet de penser qu'il les dissimule jamais systématiquement. Comment comprendre du reste, si des annales aussi précises avaient subsisté à son époque, que Temmu se fût montré aussi inquiet des incertitudes et des inexactitudes qui commençaient à s'introduire dans les traditions concernant la lignée impériale, et eût fait entreprendre un travail dont le résultat le plus clair aurait été de reproduire fidèlement le récit déjà existant? Il est fort possible que les fragments du *Kokki* remis à Naka no Ôe aient été transmis à son successeur Temmu et utilisés par les compilateurs du

(1) In *Taikei*, t. VII, p. 400.
(2) Ibid., p. 396.
(3) Ibid., p. 395.

Nihongi: mais c'est inadmissible pour l'histoire propre des Empereurs. Concluons donc que les livres historiques du *Kujiki* sont de simples extraits du *Nihongi*.

2° Les livres mythologiques, — à l'exception du livre v et de quelques autres fragments, qu'il faut en détacher, — ont été faits par une autre méthode: comme Motoori et Hirata l'ont déjà remarqué, c'est un mélange de textes empruntés surtout au *Kojiki*, au *Nihongi* et même au *Kogoshûi* (808), fondus tant bien que mal, et plutôt mal que bien. Le même événement s'y trouve parfois raconté sous deux formes, et chaque fois dans la langue particulière à l'ouvrage auquel a été fait l'emprunt. L'hypothèse de M. Aston que ces ressemblances s'expliquent par le fait que le *Kujiki*, le *Kojiki* et le *Nihongi* auraient puisé à la même source, c'est-à-dire aux récits des Katari-be, outre qu'elle exagère indûment l'importance et méconnaît la vraie nature de ces récits, ne saurait rendre compte de ce mélange inconsistant de styles. Nous avons vu d'autre part que dans les passages du *Nihongi* relatifs à l'ouvrage composé par Shôtoku, aucune mention n'est faite d'une partie mythologique. Et il est à la vérité fort invraisemblable que Shôtoku, ardent propagateur du bouddhisme, ait écrit l'histoire des Dieux nationaux: les commentateurs japonais ont bien souvent remarqué, non sans quelque scandale, que, dans son « Ordonnance en dix-sept articles », tout inspirée d'idées bouddhiques et confucéennes, Shôtoku a complètement ignoré la religion indigène et les Dieux du Shintô (1). Plus tard le bouddhisme se réconcilia avec le Shintô et l'absorba: mais dans son premier zèle, il écarta et combattit la religion qu'il supplantait. Pas plus donc que les livres historiques, la partie mythologique du *Kujiki* n'est authentique: la seule différence est qu'elle est fondée sur des sources diverses, qui se complétaient mutuellement et étaient d'un intérêt à peu près égal, tandis que pour la partie historique, le rédacteur du *Kujiki* a naturellement préféré s'en tenir au récit unique du *Nihongi*, le seul qui fût précis, continu et cohérent.

3° M. Aston a insisté sur « la quantité de matière originale que contient la partie mythologique » du *Kujiki*. En réalité, à part une généalogie des Dieux un peu différente de celles du *Kojiki* et du *Nihongi*, mais dont les classifications trop strictes et les distinctions trop scolastiques décèlent une époque tardive, cette matière originale se réduit à l'ensemble du livre v (*Tenson hongi*), qui contient les généalogies détaillées des Owari no muraji 尾治連 et des Mononobe no muraji 物部連, à un fragment du livre III (*Tenjin honji*) sur la descente au Yamato de Nigi-hayabi no Mikoto (2), ancêtre présumé des deux familles, et à quelques passages analogues, mais sans importance, des livres précédents. Le passage du *Tenjin hongi* auquel je fais allusion est manifestement destiné à introduire les généalogies du livre v: il peut donc être considéré

(1) Florenz, *Japan. Annal.*, p. 13, note 2.
(2) In *Taikei*, t. VII, pp. 215-216.

comme en faisant partie intégrante; et tout ce qu'il y a d'original dans les livres mythologiques du *Kujiki* consiste en somme dans l'insertion au milieu d'un récit fait d'extraits du *Kojiki*, du *Nihongi* et du *Kogoshūi* des généalogies ou, plus exactement, des *tsugibumi* (1) de deux familles, qui en effet ne se retrouvent nulle part ailleurs. — Seulement il n'y a pas là une simple insertion de documents précieux, mais bien une falsification due sans doute à un Mononobe. L'examen de ces *tsugibumi* va nous révéler en effet qu'ils ont été composés ou au moins arrangés de manière à donner à ces deux familles, et surtout à celle des Mononobe, des ascendants et une importance que la tradition officielle ne leur reconnaissait pas; et il est possible de démêler la série assez compliquée d'artifices par lesquels ce résultat a été obtenu.

Suivant la mythologie shintoïque, le Dieu issu de la Déesse du Soleil qui fut chargé de gouverner la terre, c'est-à-dire le Japon, et qui fut ainsi l'ancêtre direct des Empereurs, s'appelait Ninigi no Mikoto. D'après le texte principal du *Nihongi* (2), son plus jeune fils, Hoakari no Mikoto, dont il n'est du reste plus question dans la suite, aurait été l'ancêtre des Owari no muraji. Cependant, dans deux variantes (3), Hoakari est représenté, non pas comme le fils cadet, mais comme le frère aîné de Ninigi; et cette version est corroborée par un passage du *Kojiki* (4), qui pourrait bien du reste être une interpolation. Ainsi, au début du VIIIe siècle, il y avait quelque incertitude sur le rang véritable de l'ancêtre des Owari no muraji. Le *Kujiki* adopte naturellement l'hypothèse la plus favorable aux prétentions de cette famille, et fait de Hoakari le frère aîné de l'ancêtre des Empereurs.

Quant aux Mononobe no muraji, le *Kojiki* (5) et le *Nihongi* (6) s'accordent à leur donner pour ancêtre un Dieu du nom de Nigi-hayabi no Mikoto, qui descendit du Ciel au Yamato avant que le premier empereur, Jimmu, en eût fait la conquête, et qui, à l'approche de celui-ci, se mit aussitôt sous ses ordres : dans le *Kojiki*, il déclare même expressément qu'il n'est descendu du Ciel que pour servir l'empereur. Ce Nigi-hayabi n'était donc en somme qu'un Dieu tardif, assez obscur et de rang inférieur. Or le *Kujiki* l'identifie purement et simple-

---

(1) 纂記. On appelait ainsi les généalogies enrichies de quelques faits saillants que possédaient dans l'antiquité les principales familles du Japon. Kurita Hiroshi 栗田寛 a consacré à ces deux *tsugibumi* deux savantes études qui ont été réunies dans la collection de ses mélanges (*Ritsuri Sensei zatcho* 栗里先生雑著, Tōkyō, 1901, 3 vol. in-8o; t. II, livr. VI et VII).

(2) Florenz, *Japan. Mythologie*, p. 177.

(3) Ibid., pp. 211 et 217.

(4) Tr. Chamberlain, p. 107.

(5) Ibid., p. 144.

(6) Tr. Aston, t. I, p. 128.

ment à Hoakari, aïeul des Owari no muraji et frère aîné de Ninigi (1) : les deux familles, d'après sa version, proviendraient ainsi du même Dieu, les Owari par son fils Ame no Kagoyama, les Mononobe par son autre fils, Ushimaji (2). C'était pour les Mononobe une singulière élévation en dignité : le *Kujiki* l'accentue encore par la manière dont il écrit le nom du Dieu dont ils seraient descendus. Dans le *Nihongi*, « Mikoto » s'écrit de deux manières 尊 et 命 : le caractère 尊 est réservé aux noms des divinités supérieures et des ancêtres directs des Empereurs ; dans les autres cas, et notamment dans les noms de Hoakari et de Nigi-hayabi, c'est le caractère 命 qui est employé (3). Or le *Kujiki* écrit avec le caractère 尊 le nom de l'aïeul commun des Owari et des Muraji. Enfin le *Kujiki* attribue à ce Dieu un rôle infiniment plus honorable que celui que lui prêtent le *Kojiki* et le *Nihongi*. Il le représente en effet comme ayant reçu avant Ninigi lui-même la mission de gouverner le monde et comme ayant été ainsi le premier souverain divin du Japon ; plus tard il consentit gracieusement à laisser l'arrière-petit-fils de son frère cadet se substituer à lui (4). Mais si les descendants de Hoakari-Nigi-hayabi sont ainsi devenus, par une abdication toute spontanée de ce Dieu, les serviteurs des descendants de son frère cadet, ils n'en représentent pas moins la branche aînée de la famille. Et, pour couronner le tout, l'auteur du *Kujiki* n'hésite pas à les appeler *Tenson* 天孫 « lignée céleste », tandis qu'il donne aux descendants de Ninigi le nom de *Kwôson* 皇孫 « lignée impériale », et à placer leur généalogie (livre v) avant celle des ancêtres des Empereurs (livre vi).

Dès lors une conclusion semble s'imposer : c'est que le *Kujiki* a été rédigé tout exprès pour encadrer ces généalogies tendancieuses et pour les mettre sous le patronage de Shôtoku Taishi, de façon à leur attribuer une antiquité et par suite une autorité plus grandes que celles du *Kojiki* et du *Nihongi*. Telle est bien en effet l'hypothèse à laquelle nous nous arrêterons. Mais ici encore des distinctions sont à faire. J'estime qu'il faut reconnaître deux moments dans l'histoire de cette supercherie et que les généalogies du livre v sont très antérieures à la rédaction même du *Kujiki*.

La généalogie des Mononobe se termine avec un certain Maro 麻呂, dont il

---

(1) In *Taikei*, t. vii, p. 209. Le *Kujiki* se borne à juxtaposer les noms complets de ces deux divinités, et forme ainsi ce nom imposant : Amateru Kuniteru Ama no Hoakari Kushidama Nigi-hayabi no Mikoto 天照國照天火明櫛玉饒速日尊.

(2) D'après le *Nihongi*, Ame no Kagoyama (ou Kaguyama) était le fils de Hoakari (Florenz, *Jap. Mythol.*, p. 211), et Ushimaji (ou Ushimade) le fils de Nigi-hayabi (Aston, t. i, p. 128).

(3) La différence des deux caractères est expliquée au commencement du *Nihongi* (Florenz, *Jap. Mythol.*, p. 4). Par exemple, Ninigi no Mikoto et celui de ses trois fils qui fut l'ancêtre direct des Empereurs ont le caractère 尊, et ses deux autres fils,— dont Hoakari no Mikoto —, ont le caractère 命. (In *Taikei*, t. i, p. 47.)

(4) *Tenjin hongi* (in *Taikei*, t. vii, pp. 215-216) ; *Tenson hongi* (Ibid., p. 251).

est souvent question dans le *Nihongi* sous les règnes de Temmu et de Jitô [1], et dont le *Shoku Nihongi* nous apprend qu'il devint Ministre de droite (udaijin 右大臣) en 704 [2] et Ministre de gauche (sadaijin 左大臣) en 708 [3] et qu'il mourut en 717 [4]. Le *Kujiki* rapporte deux faits survenus du vivant de ce personnage : le changement du « kabane » de Mononobe no muraji en celui de Mononobe no ason 物部朝臣, et le changement subséquent de ce dernier nom en celui de Isonokami no ason 石上朝臣 [5]. Le premier changement eut lieu, d'après le *Nihongi* [6], à la fin de 684 ; du second il n'est pas question, mais comme à partir de 686 [7] le *Nihongi* appelle sans cesse Maro Isonokami, et non plus Mononobe [8], nous pouvons admettre qu'il se produisit en 685 ou en 686. D'autre part, le *Kujiki* ne parle pas de l'élévation de Maro aux grades d'udaijin (704) et de sadaijin (708), les plus hautes distinctions qui eûssent jamais été accordées à un Mononobe : fait d'autant plus significatif que les dignités conférées à des membres de cette famille y sont toujours soigneusement mentionnées. Nous sommes ainsi conduits à admettre que ce *tsugibumi* a été composé du vivant même de Maro, entre les années 686 et 704. Mais alors une hypothèse se présente naturellement. Le *Nihongi* nous apprend qu'en 691 l'impératrice Jitô réclama aux principales familles du Japon leurs *tsugibumi* [9] : or parmi les dix-huit noms de familles énumérés se trouve précisément celui d'Isonokami, c'est-à-dire de Mononobe. La concordance est trop frappante pour qu'on hésite à voir dans la généalogie des Mononobe, incorporée au *Kujiki*, celle qui fut remise en 691 à l'impératrice Jitô, probablement par Maro lui-même ; une copie dut en être préservée sans changement dans la famille Isonokami, jusqu'au jour où on l'en exhuma pour l'insérer dans le *Kujiki*.

Pour la généalogie des Owari no muraji, la question se présente sous un autre aspect. Elle n'est pas citée parmi celles qui furent remises à Jitô Tennô en 691. Son contenu est en grande partie mythique. Les personnages qu'elle énumère sont fort obscurs et se laissent malaisément identifier avec les Owari no muraji que le *Nihongi* mentionne de temps en temps. Celui qu'elle donne comme le chef de la famille à la seizième génération aurait vécu, à l'en croire [10],

---

(1) Florenz, *Jap. Annalen*, pp. 268, 270, 292, 331, 351, 353, 390.
(2) L. III. In *Taikei*, t. II, p. 30.
(3) L. IV. Ibid., p. 52.
(4) L. VII. Ibid., p. 102.
(5) In *Taikei*, t. VII, p. 287.
(6) Florenz, *Jap. Annal.*, p. 312.
(7) Ibid., p. 331, etc.
(8) Ibid., p. 353.
(9) Ibid., p. 365.
(10) In *Taikei*, t. VII, p. 260. Le nom de ce personnage est, dans le *Kujiki*, Sakaai 坂合. Il est bien question dans le *Nihongi*, sous le règne d'Ingyô (tr. Aston, t. I, p. 317), d'un Owari no muraji qui aurait été assassiné en 416 : mais il y est appelé Aso 吾襲.

sous le règne d'Ingyô (411-453), et comme elle s'arrête à la dix-huitième génération, elle ne doit pas dépasser le début du VIe siècle. Il est peu vraisemblable qu'elle ait été rédigée à une date aussi ancienne ; j'admettrais plus volontiers que nous n'en possédons qu'un fragment. Elle porte du reste des traces de remaniements : le parallélisme parfait de son plan et l'identité de son style avec ceux de la généalogie des Mononobe sont quelque peu suspects ; l'empereur Ingyô y est désigné sous ce nom canonique qui ne lui fut conféré qu'à la fin du VIIIe siècle. Sans aller jusqu'à prétendre qu'elle a été fabriquée de toutes pièces, j'estime qu'elle ne joue dans le *Kujiki* qu'un rôle accessoire, qu'elle n'y a été introduite que pour permettre de rattacher à l'ancêtre des Owari no muraji la lignée des Mononobe, et que seule la généalogie des Mononobe présente un intérêt véritable.

Si ces considérations sont exactes, nous aurions dans le *tsugibumi* des Mononobe — pour ne rien dire de l'autre — le plus ancien monument de la littérature historique japonaise qui nous soit parvenu. Postérieur sans doute de trois quarts de siècle environ à la chronique perdue de Shôtoku Taishi, il serait antérieur d'une vingtaine d'années au *Kojiki* (712). Quant au *Kujiki* lui-même, il l'aurait précédé d'au moins cent vingt ans: les emprunts au *Kogoshûi* qu'on relève dans la partie mythologique du *Kujiki* prouvent en effet que l'ensemble de cet ouvrage n'a pas pu être composé avant 808. Ce n'est donc pas le rédacteur du *tsugibumi* de 691 qui a songé à couvrir de l'autorité de Shôtoku ses prétentions généalogiques. Tout porte à croire aussi qu'il faut l'innocenter de l'identification de son ancêtre Nigi-hayabi avec Hoakari et de l'attribution d'un rôle de première importance à ce Dieu hybride : dans un mémoire remis à l'impératrice, de pareilles fantaisies n'auraient pas été tolérées.

La double supercherie dont est né le *Kujiki* est donc très postérieure à la rédaction de ce *tsugibumi*. C'est au cours du IXe siècle qu'un membre trop zélé de la famille Isonokami, parvenue alors à une haute fortune, imagina d'accoler cette généalogie à celle des Owari no muraji, famille plus obscure, mais qui se réclamait d'un ancêtre plus illustre, et de réunir les ancêtres des deux familles en un « Mikoto » unique, dont le rôle fut en même temps grandi à plaisir. Seulement il aurait été difficile de faire admettre une pareille théorie à une époque aussi tardive : il fallait donc la représenter comme extrêmement ancienne. Le faussaire résolut la difficulté en l'insérant dans la trame d'une histoire générale qu'il rédigea lui-même et qu'il mit sous le nom de Shôtoku Taishi. Mais comment lui vint l'idée de la donner comme l'ouvrage perdu de Shôtoku, c'est ce que va nous apprendre l'examen du livre X et dernier.

4° Le livre X est une liste des 144 familles qui portaient le titre de Kuni no miyatsuko 國造. Il est intitulé *Kuni no miyatsuko hongi* (1). Or parmi les

(1) Kurita Hiroshi a consacré à ce livre un commentaire spécial, intitulé *Kuni no miyatsuko hongi kô* 國造本紀考. Publié d'abord dans le *Sonsai sôsho* (1886, 6 vol.), il vient d'être réimprimé à part (Tôkyô, 1903, 1 vol.).

monographies compilées par Shôtoku et dont l'ensemble forma le *Kokki*, le *Nihongi* cite précisément un *Kuni no miyatsuko hongi*. A l'époque de Shôtoku, les Kuni no miyatsuko étaient encore d'importants personnages, les chefs héréditaires de la féodalité provinciale : plus tard, à la suite des réformes de Taikwa, ils furent remplacés par des gouverneurs révocables, perdirent peu à peu tous leurs privilèges, et de leur grandeur passée ne conservèrent plus que leur titre. Le livre x du *Kujiki* cite des personnages et des événements postérieurs d'un et même de deux siècles à la mort de Shôtoku : il mentionne à diverses reprises les règnes de Gemmyô (707-715), de Genshô (715-724) et de Kwammu (781-806), et une fois la 14e année Kônin 弘仁 (823) du règne de Saga ([1]). Malgré cela, on peut se demander si nous n'aurions pas dans ce livre un fragment authentique de l'œuvre de Shôtoku, grossi par des interpolations et ajouté à une compilation apocryphe pour en garantir l'authenticité. C'est la solution adoptée par plusieurs commentateurs, et il faudrait sans doute s'y tenir, s'il n'y avait pas un texte établissant qu'une nouvelle liste des familles de Kuni no miyatsuko fut dressée en 702, sous le règne de Mommu. En cette année, dit le *Shoku Nihongi* ([2]), « l'Empereur ordonna de fixer les noms de famille (*uji*) des Kuni no miyatsuko de toutes les provinces ; et ces noms furent inscrits dans le *Kuni no miyatsuko* (*no*) *ki*. » Il est probable que des confusions s'étaient introduites dans les dénominations des Kuni no miyatsuko depuis qu'ils avaient perdu les prérogatives attachées autrefois à leur titre, et qu'il était devenu nécessaire d'en dresser une liste nouvelle, pour remplacer celle de Shôtoku, détruite en 645. Dans la suite, cette liste dut être tenue à jour, car au cours du VIIIe siècle le titre de Kuni no miyatsuko fut encore conféré à diverses reprises comme une distinction honorifique. Le *Kujiki* nous l'a conservée telle qu'elle existait dans la première moitié du siècle suivant.

C'est sans doute l'aisance avec laquelle cette liste pouvait être présentée comme celle de Shôtoku lui-même qui inspira à l'auteur du *Kujiki* l'idée de mettre sa généalogie falsifiée des Mononobe sous le nom de ce prince, et qui lui dicta le plan même de sa compilation. Il ne pouvait en effet faire admettre la conservation intégrale du *Kuni no miyatsuko hongi* qu'à la condition d'ignorer délibérément la destruction presque complète de l'ouvrage de Shôtoku en 645 ;

([1]) In *Taikei*, t. VII, p. 415.

([2]) 詔定諸國國造之氏. 其名具國造記. (L. II ; in *Taikei*, t. II, p. 22). Hirata, qui connaissait ce texte, persiste cependant à voir dans le livre x du *Kujiki* la liste dressée par Shôtoku, et non celle de Mommu. Mais c'est parce qu'il veut donner au mot *sadamu* 定 un sens trop strict : il entend par là que les noms de tous les Kuni no miyatsuko furent fixés à nouveau, et en effet la liste du *Kujiki* ne répondrait pas à cette description, puisqu'elle donne des noms de date ancienne aussi bien que des noms récents. Cette interprétation n'est guère admissible ; il serait invraisemblable qu'on eût bouleversé tout le système des anciennes dénominations, et il faut entendre sans doute qu'on a dressé à nouveau la liste de tous ceux qui avaient droit au titre de Kuni no miyatsuko, de manière à éliminer ceux qui s'en étaient emparés indûment et à couper court à de nouvelles supercheries du même genre.

et de plus il se rendait compte que sa version imaginaire de la nature et du rôle de l'ancêtre des Mononobe avait besoin d'être encadrée dans un récit continu qui la préparât et lui donnât un air de vraisemblance. Il prit donc le parti de reconstituer de toutes pièces l'histoire de Shôtoku avec les éléments qu'il avait à sa disposition, le *Kojiki*, le *Nihongi* et le *Kogoshûi*. Il y procéda du reste très maladroitement. Pour la partie mythologique, il combina comme il put les données de ces trois sources, et il y intercala la généalogie des Mononobe, rattachée à l'ensemble par de grossières soudures ([1]). Pour la partie historique, il s'en tint à la narration du *Nihongi*, qu'il arrêta à la mort de Shôtoku, en éliminant tout ce qui ne concernait pas la biographie et la généalogie des Empereurs. Au tout, il ajouta la liste des Kuni no miyatsuko, dont il fit un livre spécial. Enfin il mit en tête de l'ouvrage une préface signée de Soga no Umako et datée de 622.

5° Cette préface elle-même est instructive : elle trahit les efforts de l'auteur pour masquer les invraisemblances de son œuvre et pour la mettre d'accord avec les indications données par le *Nihongi* sur celle de Shôtoku. Il n'avait pas de peine à rendre compte du *Tennô-ki*, puisque les livres VII à IX répondaient assez bien à ce titre. Mais, contrairement au texte du *Nihongi*, il avait dû écrire une mythologie afin d'y insérer l'histoire de Hoakari-Nigi-hayabi. Pour esquiver la contradiction, il substitua à *Kokki* tout court *Jôko kokki* 上古國記, « Histoire du pays dans la haute antiquité », ou *Sendai kokki* 先代國記, « Histoire du pays dans les générations antérieures », ce qui changeait du tout au tout le sens de l'expression, tout en respectant à peu près la lettre ; et en développant ce titre ainsi détourné par une addition légère de sa signification véritable, il put justifier l'existence d'un *Jindai hongi*, d'un *Jingi hongi*, etc..., en un mot de toutes les parties mythologiques du *Kujiki*. Quant aux *hongi* des différentes familles réunis par Shôtoku, il les énumère tous dans l'ordre où les cite le *Nihongi* ; et s'il déclare que quelques-uns ne furent pas rédigés à cause de la mort inopinée du prince, il prétend du moins que ceux des Muraji et des Kuni no miyatsuko, et même ceux des Omi et des Tomo no miyatsuko, ont été incorporés à l'ouvrage. Or on y trouve bien un *Kuni no miyatsuko hongi*, et les généalogies du livre V pouvaient passer à la rigueur pour un *Muraji hongi* : mais des Omi et des Tomo no miyatsuko il n'est jamais question. L'auteur du *Kujiki* estimait sans doute que les uns feraient passer les autres et qu'on n'y regarderait pas de si près. Il faut croire du reste qu'il avait une médiocre idée du sens critique de ses lecteurs, puisqu'il n'a même pas pris la peine d'éliminer de la généalogie des Mononobe et du *Kuni no miyatsuko hongi* les événements postérieurs à la mort de Shôtoku. Et la fortune qu'a obtenue pendant plusieurs

---

(1) Pour rattacher les généalogies du livre V à l'ensemble du récit, il s'est borné à reproduire au milieu du livre III, à peu près mot pour mot, le passage initial du livre V où est racontée la descente sur terre de Hoakari-Nigi-hayabi.

siècles cette grossière supercherie prouve qu'il n'avait pas trop préjugé de leur crédulité (1).

En résumé, si le *Kujiki* est bien dans son ensemble un apocryphe, il nous a conservé aussi des ouvrages de dates diverses et d'un incontestable intérêt, que l'analyse peut isoler d'un contexte insignifiant :

1° un *tsugibumi* des Mononobe no muraji, écrit en 691, probablement par Isonokami no Maro ;

2° un *tsugibumi* des Owari no muraji, qui s'étend jusqu'au début du VIe siècle, mais dont la date de rédaction et l'auteur sont inconnus et qui présente des traces de remaniements postérieurs;

3° une liste des Kuni no miyatsuko dressée en 702 et tenue à jour jusqu'en 823.

Le reste est une compilation sans valeur faite avec des extraits du *Kojiki*, du *Nihongi* et du *Kogoshûi*, et destinée à favoriser les prétentions et les intérêts de la famille Mononobe ou Isonokami, en identifiant son ancêtre traditionnel avec celui des Owari no muraji.

V

L'ÂGE DES DIEUX ET LE CULTE SHINTOÏQUE

Les mythes et les rites religieux dont l'ensemble constitue le Shintô 神道 ont exercé une influence si profonde sur la vie du peuple japonais et ont été un facteur si puissant de son évolution politique et sociale, que les sources écrites de notre connaissance du Shintô primitif méritent d'être traitées à part. Si forte qu'ait été ensuite l'action du bouddhisme, si révolutionnaire qu'ait été parfois l'attitude de quelques-uns de ses apôtres, il n'a pu s'implanter définitivement dans le pays qu'à la condition de s'allier au Shintô originel et de s'imprégner de son esprit; et plus tard le rationalisme chinois n'a pu à son tour obtenir tant de faveur dans la société féodale moderne qu'en se coulant en quelque sorte dans les moules préparés par le Shintô. C'est que pour les Japonais qui voyaient dans leur propre histoire le prolongement naturel de l'histoire de leurs Dieux et dans leurs Empereurs et les familles indigènes les descendants directs de ces Dieux, le Shintô n'était pas, comme le bouddhisme ou toute autre religion, un ensemble de croyances et de pratiques destinées à assurer le bonheur et le salut futurs de l'individu : il était inséparable de la notion même de l'État, le centre et le fondement de la vie nationale. Dans l'antiquité, l'Empereur en

---

(1) La date de la compilation du *Kujiki* ne peut pas être fixée avec précision : cependant elle est certainement postérieure à 823, puisqu'on trouve dans le livre X un événement de cette année, et antérieure à 904, puisque le *Kujiki* est déjà cité dans l'*Engi shiki* 延喜私記, un commentaire officiel du *Nihongi* de 904. (Du moins Iida Takesato l'affirme dans son *Nihon-shoki tsûshaku*, t. I, p. 5; mais je n'ai pas pu retrouver ce passage dans les fragments de l'*Engi shiki* qui nous ont été conservés dans le *Shaku Nihongi*).

personne était l'officiant principal de ce culte que la nation se rendait à elle-même; et de nos jours encore, bien qu'il soit sorti de la pénombre où il avait vécu pendant des siècles et qu'il soit, par le régime parlementaire, en contact permanent avec la nation, son immense prestige tient avant tout à ce qu'il est le représentant actuel de cette dynastie « ininterrompue pendant l'éternité », dont on révère à Ise l'ancêtre solaire, et à ce qu'il apparaît ainsi au peuple japonais comme le symbole vivant de son origine divine.

La religion nationale du Japon peut être envisagée sous deux aspects: comme une mythologie, et comme un culte. Les ouvrages qui nous font connaître l'état primitif du Shintô se classent tout naturellement sous ces deux rubriques.

1. Puisque nous avons éliminé comme apocryphe la partie mythologique du *Kujiki*, les deux sources essentielles que nous possédons pour la connaissance des légendes du Shintô sont le *Kojiki* 古事記 et les deux premiers livres du *Nihongi*, désignés d'ordinaire sous le titre de *Jindaiki* ou *Kami-yo no maki* 神代紀.

Le *Kojiki* est trop connu par l'admirable traduction de M. Chamberlain pour qu'il soit nécessaire d'en parler longuement ici. Nous savons dans quelles circonstances il fut composé. Sous le règne de l'empereur Temmu (672-686), un certain Hieda no Are avait appris par cœur les généalogies des Empereurs et les anciennes traditions. En 711, par ordre de l'impératrice Gemmyô, Futo no Yasumaro recueillit les récits de Hieda, fit un choix parmi eux, et rédigea ainsi le *Kojiki*, qui fut achevé en 712. Le *Kojiki* présente un grand intérêt philologique, car il est écrit, au moins partiellement, en japonais. Yasumaro expose dans sa préface [1] les raisons qui le déterminèrent à choisir le style particulier de *Kojiki*. Reproduire exactement les récits de Hieda d'après la méthode adoptée pour la transcription des poèmes, c'est-à-dire en représentant chaque syllabe japonaise par un caractère chinois pris avec sa valeur phonétique, c'était se condamner à écrire un ouvrage d'une longueur démesurée. Yasumaro craignait d'autre part, en adoptant la pure méthode idéographique et le pur style chinois, de dénaturer le vrai caractère des récits de Hieda. Il se résigna à un mélange des deux systèmes, premier exemple de ce style mixte qui, quelques siècles plus tard, devait devenir la règle. Mais avant l'invention des kana simplifiés, l'emploi de ce style offrait des difficultés singulières et prêtait à des confusions constantes. Aujourd'hui encore, si l'interprétation du *Kojiki*, grâce aux efforts des commentateurs, ne présente plus de difficulté sérieuse, il est à peu près impossible d'en restituer avec certitude la lecture. Aussi ce système tomba-t-il rapidement en discrédit. Pendant plusieurs siècles le chinois restera la langue officielle, la seule dont les lettrés oseront se servir dans des écrits destinés au public.

---

[1] Trad. Chamberlain, pp. 11-12. V. aussi l'Introduction du traducteur, p. XI.

La défaveur où tomba si vite le style du *Kojiki* est sans doute la principale raison pour laquelle il n'a jamais été compris dans la série des « histoires officielles », bien qu'il ait été composé par ordre impérial, et pour laquelle sa réputation a été pendant si longtemps éclipsée par celle du *Nihongi* : mais il faut y joindre aussi l'indifférence grandissante des Japonais, alors sous le charme des idées philosophiques et religieuses importées de Chine, à l'égard des traditions purement nationales, et l'intérêt de plus en plus vif qu'ils prenaient à l'histoire proprement dite. Il fallut attendre la grande renaissance des études shintoïques et japonaises au XVIII[e] siècle pour que le *Kojiki* fût remis à une place d'honneur et même exalté indûment aux dépens de la chronique en chinois contemporaine. Imprimé une première fois à Kyôto en 1644 (1), il a été publié de nouveau en 1687, avec des notes marginales, par Deguchi Nobuyoshi (2). Un siècle plus tard, Motoori Norinaga commença la publication de son magnifique commentaire, le *Kojiki-den* 古事記傳, dont les 44 volumes parurent de 1789 à 1822, et qui est considéré encore aujourd'hui comme le chef-d'œuvre de l'érudition japonaise (3). Motoori ne s'est pas borné à élucider, à force de science et d'ingéniosité, les nombreuses difficultés d'interprétation que présente le *Kojiki* : il s'est proposé aussi de restituer une lecture entière du texte, dans laquelle n'intervient pas un seul mot chinois. La tentative était paradoxale, et c'est là la partie caduque de son œuvre ; ce qu'il a fait, c'est moins à vrai dire une restauration du texte de Yasumaro qu'une reconstitution conjecturale des paroles prononcées par Hieda no Are. Parmi les éditions modernes du *Kojiki* (4), on ne peut guère citer que le *Kojiki kôgi* 古事記講義 de Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (1892, 3 vol.), le *Kojiki tsûkai* 古事記通解 de Tôyama Ryôdô 富山亮道 (1900, 3 vol.), et surtout le *Kojiki hyôchû* 古事記標註 de Shikida Toshiharu 敷田年治 (1878, 7 vol.). Le *Kojiki* a été traduit en anglais par M. Chamberlain (5), qui a joint à sa traduction une étude et un commentaire également remarquables : il ne manque à son travail, pour être parfait, qu'un index.

Le *Jindaiki* est à peu près contemporain du *Kojiki*. Bien que la rédaction définitive du *Nihongi* soit de l'année 720, nous avons vu que certaines parties

---

(1) En même temps que le *Kujiki*. Cette édition princeps rarissime, en 3 volumes, porte simplement le titre de *Kojiki*. Il en existe un fac-simile de 1798.

(2) *Gôtô Kojiki* 鼇頭古事記, 3 vol.

(3) Réimprimé dans le *Motoori zenshû* 本居全集, dont il forme les 3 premiers volumes. Le fils de Norinaga, Haruniwa 春庭, a composé en 1802 une table et un index par ordre des go-jû-on du *Kojiki-den* (*Kojiki-den mokuroku* 古事記傳目錄, 3 vol. ; réimpr. dans le volume de prolégomènes du *Motoori zenshû*).

(4) Pour une liste plus complète, v. *Nihon bungakusha nempyô*, t. I, pp. 16-17.

(5) « *Kojiki* » *or* « *Records of Ancient Matters* ». Trans. As. Soc. of Japan, vol. X, supplém., LXXV-369 pp.

devaient avoir été écrites à une date antérieure, et le *Jindaiki* était vraisemblablement du nombre, puisqu'il ignore le récit du *Kojiki* et ne mentionne pas certaines légendes rapportées dans cet ouvrage ([1]). Il contient en revanche quelques légendes que le *Kojiki* ne connaît pas ([2]). Mais, dans son ensemble, il est beaucoup plus sommaire, et si sa longueur est à peu près la même, cela tient au nombre des variantes qu'il donne la plupart du temps d'une même légende : on en compte parfois jusqu'à huit ou dix. Au lieu en effet d'être puisé à une source unique, le *Jindaiki* est le résultat d'une compilation de documents variés ; et c'est là qu'apparait bien la différence essentielle des deux ouvrages. Le *Kojiki* a été écrit pour établir une doctrine : donner des variantes serait donc peu conforme à son objet. Les auteurs du *Nihongi* au contraire ont voulu faire œuvre d'historiens. Ce n'est pas à dire sans doute qu'ils aient témoigné du moindre sens critique dans le choix et dans la discussion des documents : mais ils ont cherché du moins à recueillir toutes les versions diverses des légendes et, quand elles ne s'accordaient pas, ils les ont juxtaposées. Il va de soi qu'ils n'auraient pas accepté des prétentions aussi révolutionnaires que celles qu'affiche la généalogie des Mononobe ; écrivains officiels, ils ne pouvaient que faire prévaloir la version officielle ; mais entre des variantes dont les désaccords n'étaient pas trop éclatants et dont les conséquences n'étaient pas trop dangereuses, ils ne se croyaient pas tenus de choisir. Ils ont donc mis libéralement à contribution les *tsugibumi* des diverses familles, auxquels leur situation leur donnait accès : la formule qu'on trouve fréquemment en tête de ces variantes, 一書云, « un livre dit », montre en effet qu'elles ont été empruntées à des sources écrites. C'est en cela que consiste l'intérêt du *Jindaiki*. Malgré la prudence avec laquelle il a admis ces variantes, il nous permet de nous faire quelque idée du processus d'intégration par lequel le légendaire shintoïque s'est constitué peu à peu et de pressentir au moins le caractère artificiel de ce légendaire trop visiblement arrangé pour justifier l'état de choses établi. Son étude sera précieuse pour qui voudra refaire le travail inverse et résoudre le Shintô unifié et cohérent de la fin du VIIe siècle en ses éléments composants. En ce sens, et malgré qu'il soit écrit en pur chinois et qu'il porte même des traces manifestes, du reste aisément discernables, des théories cosmogoniques et philosophiques de la Chine, il nous donne peut-être une idée plus nette du Shintô primitif que le *Kojiki*, s'il nous en donne d'autre part une impression littérairement moins exacte.

([1]) Le lièvre blanc d'Inaba (tr. Chamberlain, pp. 68-69), l'hospitalité offerte à Ô-kuni-nushi par une souris qui parle (ib., p. 73), le crapaud qui donne des conseils aux Dieux (pp. 85-87).

([2]) L'explication du fait que le soleil et la lune ne brillent pas simultanément (Florenz, *Jap. Myth.*, p. 71), l'hospitalité refusée par les Dieux à Susa-no-o qui l'implorait (ib., pp. 115-116).

Le *Jindaiki* a été publié pour la première fois la 4e année Keichô 慶長 (1599). Sans parler des éditions générales du *Nihongi*, il a été imprimé et commenté séparément plus souvent peut-être qu'aucun autre ouvrage japonais. Deux au moins de ces commentaires sont à mentionner : le *Nihonshoki jindai gôkai* 日本書紀神代合解 (1664, 12 vol.), dont l'auteur, du reste inconnu, a réuni les anciens commentaires d'Imibe Masamichi 忌部正通, d'Urabe Kanetomo 卜部兼倶 et du daigeki Kwansui 環翠 ; et le *Kamiyo no maki Uzu no yama kage* 神代紀髻華山蔭 (1) de Motoori Norinaga. Le *Jindaiki* a été traduit partiellement en français par M. L. de Rosny, dont l'œuvre est restée inachevée (2) : il en existe aussi une excellente traduction allemande par M. Florenz (3).

Au premier rang des sources secondaires pour la connaissance de la mythologie japonaise, il faut placer le *Kogoshûi* 古語拾遺 (1 livre) d'Imibe no Hironari 齋部廣成, composé la 2e ou la 3e année (4) Daidô 大同 (807 ou 808), sous le règne de l'empereur Heijô 平城. Ce court ouvrage n'est pas un exposé d'ensemble des mythes du Shintô, mais simplement le recueil des traditions omises dans les livres antérieurs et conservées dans la famille Imibe. A en croire la préface de Hironari, il l'aurait écrit pour sauver de l'oubli ces traditions précieuses et pour maintenir dans sa pureté le culte des kami. Telle est du moins son intention avouée : à la lecture on s'aperçoit vite qu'il en avait une autre, et qu'il avait voulu avant tout écrire un plaidoyer *pro domo sua*. Les Imibe n'avaient pas été favorisés par la fortune. Associés héréditairement à la célébration du culte shintoïque (5), ils semblent avoir occupé dans l'antiquité un rang très élevé, mais dans la suite ils furent réduits à une situation de plus en plus humiliante, à mesure que grandissaient la faveur et la puissance d'une autre famille rivale de prêtres, les Nakatomi 中臣. Le Dieu dont descendaient les Imibe, Futodama no Mikoto 太玉命, et celui dont se réclamaient les Nakatomi, Ama no Koyane no Mikoto 天兒屋命, sont constamment associés l'un à l'autre dans le *Kojiki* (6) et le

---

(1) 1800, 1 vol. Réimprimé in *Motoori zenshû*, t. IV, pp. 601-624.

(2) *Le livre canonique de l'Antiquité japonaise*, t. I et II. Paris, 1884-1887, 2 vol. gr. in-8o.

(3) *Japanische Mythologie*. Suppl. der Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, 1901, VII-341 pp. V. *Bull. Ec. franç. d'Extr.-Orient*, t. II, pp. 410-413. Je parlerai plus loin de la traduction complète du *Nihongi* par M. Aston.

(4) Elle diffère suivant les manuscrits.

(5) V. Satow, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan, t. VII, part. 2, p. 126. Ils préparaient en particulier les principales offrandes destinées aux Dieux et coupaient le bois pour la construction des temples. Leurs fonctions les obligeaient à s'abstenir strictement de toute impureté. M. Aston (*Nihongi*, t. I, p. 42, n. 7) croit reconnaître un *Imibe* dans le « porteur de deuil » 持衰, dont parle le *Heou Han chou* 後漢書 (CXV, 東夷列傳 LXXV).

(6) Trad. Chamberlain, p. 56.

Jindaiki (1), et y sont représentés comme d'égale dignité. Cependant les Nakatomi avaient accaparé peu à peu les plus hautes fonctions du culte, en même temps qu'ils étaient devenus l'une des familles les plus considérables de l'Empire (2). Les Imibe au contraire ne jouaient plus qu'un rôle inférieur, et leur condition leur était rendue plus sensible encore par l'élévation rapide de leurs rivaux. Hironari lui-même, au moment où il rédigea son mémoire, n'était qu'un noble du 6e rang; et si dans le suite il fut promu au 5e (3), il ne semble pas que ses plaintes lui aient valu autre chose que cette maigre consolation. A la fin du *Kogoshûi*, il a résumé en onze articles toutes ses revendications. Quelques-unes sont d'ordre général et ont une apparence de désintéressement : c'est ainsi qu'il se plaint qu'on ne montre plus assez d'égards au temple d'Atsuta 熱田, où était conservée la divine épée Kusanagi 草薙神劍 (no 1), qu'on n'attribue pas toujours au temple d'Amaterasu à Ise le premier rang qui lui convient (no 2), qu'on ne fasse pas aux anciennes familles une place suffisante soit dans certaines cérémonies, comme le Tamashizume 鎮魂 (no 9), soit dans le « Bureau du Culte », Jingikwan 神祇官 : mais les sept autres articles énumèrent les empiétements des Nakatomi et dénoncent leur accaparement de fonctions et de dignités qu'ils devaient partager avec les Imibe. Toutefois, si le *Kogoshûi* est avant tout le plaidoyer d'un homme aigri, il ne ment pas à son titre, et contient un grand nombre de détails curieux qu'on ne trouve ni dans le *Kojiki* ni dans le *Nihongi*. Rédigé dans les intérêts particuliers d'une famille, il n'envisage pas les questions du même point de vue que ces deux ouvrages, écrits par ordre impérial et dans un intérêt dynastique. Sa lecture est indispensable, si l'on veut étudier l'institution familiale et l'organisation du culte dans la haute antiquité japonaise.

L'édition princeps du *Kogoshûi*, dont la date exacte et l'auteur sont également inconnus, et la seconde, celle du prêtre shintoïque Ôtomo Shigekata 大伴重賢 (1696, 1 vol.), présentent un texte assez défectueux, auquel il faut préférer celui du *Gunsho ruiju*, établi par Kusakabe Shôkô 日下部勝皐 d'après le manuscrit de la famille Urabe (4). Il en existe un grand nombre de commentaires (5). Parmi les anciens, on peut citer celui de Ryû Hirochika 龍煕近, le *Kogoshûi geñyoshô* 古語拾遺言餘抄 (1762, 3 vol.), qui est en chinois; parmi les modernes, le *Hyôchû Kogoshûi* 標註古語拾遺 de Murakami Chûjun 村上忠順, et les *Kogoshûi kôgi* 古語拾遺講

---

(1) Florenz, *Jap. Myth.*, pp. 95-96, 199.

(2) C'est un Nakatomi, Kamatari 鎌足, qui fonda en 669 la famille Fujiwara, qui est restée jusqu'à nos jours la plus considérable du Japon après la famille impériale, et qui lui a fourni presque tous ses kwambaku et toutes ses impératrices.

(3) Dans le 11e mois de l'année 808, d'après le *Ruiju kokushi* 類聚國史.

(4) *Ruiju* CCCCXLVI (t. XVII, pp. 1-17) : le texte est suivi d'une liste de variantes.

(5) V. *Nihon bungakusha nempyô*, t. I, pp. 40-41 ; *Shintô sôsho*, t. II, supplément.

義 de Kubo Sueshige 久保季茲 (1884), d'Oda Kiyoo 小田清雄 (1890), de Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (1891) et d'Ôkubo Hatsuo 大久保初雄 (1893).

Comme le légendaire shintoïque des deux livres canoniques a été fondé en grande partie sur les traditions et les *tsugibumi* des diverses familles, tant bien que mal accordés et amalgamés, il est très regrettable que ces *tsugibumi* ne nous soient pas parvenus dans leur forme originale : ils nous aideraient à mieux pénétrer le mode de formation du Shintô officiel, à mieux dissocier les éléments variés et parfois assez disparates dont il est composé. La table des Kuni no miyatsuko dans le *Kujiki* et la grande liste des familles japonaises du *Seishiroku* 姓氏錄 (814), fort précieuses à certains égards, ne nous donnent malheureusement que les noms et de brèves indications sur l'origine, l'ancêtre et les changements de désignation des diverses familles, et ne peuvent pas ainsi nous être d'un secours bien efficace dans ce travail d'analyse nécessaire à l'intelligence du Shintô. Toutefois, des dix-huit *tsugibumi* qui furent remis en 691 à l'impératrice Jitô, il se pourrait, comme nous l'avons vu, que l'un au moins, celui des Mononobe, nous fût parvenu intégralement, encadré dans le texte du *Kujiki*. Il y a encore un autre de ces *tsugibumi* que nous possédons, au moins par fragments : c'est celui des Kashiwade 膳.

Dans quelques anciens ouvrages, le *Shaku Nihongi*, le *Honchô gwatsuryô* 本朝月令, le *Seiji yôryaku* 政事要略 et le *Nenchûgyôji hishô* 年中行事秘抄, on trouve en effet des citations d'un écrit intitulé *Takahashi ujibumi* 高橋氏文, dont le style est très archaïque et dont la rédaction définitive paraît remonter à la onzième année Enryaku 延暦 (792). Il y a de bonnes raisons d'identifier la première partie de ce mémoire avec le *tsugibumi* des Kashiwade, qui fut remis en 691 à Jitô Tennô. D'abord il n'est pas douteux que Takahashi est un nom nouveau pris par les Kashiwade à la fin du VIIe siècle, exactement en 684, d'après le *Seishiroku* (1). D'autre part les premiers fragments de l'ouvrage sont d'une langue beaucoup plus archaïque que le reste. Ils nous racontent la fondation de la famille par un certain Iwaka Mutsukari no Mikoto 磐鹿六雁命, qui en 123 (2) servit fort opportunément un repas à l'empereur Keikô 景行, et reçut en récompense la dignité héréditaire de chef des pourvoyeurs de la bouche impériale ; ils prétendent même nous donner le texte exact de l'adresse de condoléances prononcée au nom de l'empereur à l'occasion de la mort de ce personnage. S'il était possible d'attribuer la moindre authenticité à cette adresse, nous aurions là de beaucoup la plus ancienne de ces déclarations impériales en pur japonais, ou *semmyô*, dont le *Shoku Nihongi*

(1) L. II. In. *Ruiju* CCCCXLVIII ; t. XVII, p. 134.
(2) Cf. *Nihongi*, tr. Aston, t. I, p. 213.

nous a conservé un grand nombre. Tous ces fragments sont en japonais, et écrits par les procédés graphiques particuliers aux *semmyô* et aux *norito*, que nous décrirons plus loin. Au contraire, les derniers fragments sont d'un caractère moins archaïque et paraissent une addition postérieure. De même en effet que les Imibe avaient pour antagonistes les Nakatomi, les Takahashi avaient des rivaux redoutables et exécrés dans les Azumi 安曇, qui eux aussi, en qualité de chefs des corporations de pêcheurs (1), étaient chargés du service de la bouche impériale. Au cours du VIIIe siècle, les deux familles eurent sans cesse des querelles de préséances, qui dégénérèrent parfois même en voies de fait; à chaque occasion, on portait le différend devant l'Empereur, on produisait les *ujibumi* des deux familles, non sans s'accuser mutuellement de les avoir falsifiés. Finalement, après une série de succès partiels et disputés, les Takahashi remportèrent en 792 un triomphe complet et firent exiler le chef des Azumi; c'est sans doute pour commémorer cet heureux événement qu'ils ajoutèrent à leur *ujibumi* le récit de ces querelles et de leur dénouement: mais il semble bien que le texte des parties déjà écrites ne fut pas modifié. Ban Nobutomo 伴信友 a réuni et commenté les fragments de ce mémoire dans son ouvrage intitulé *Takahashi ujibumi kôchû* 高橋氏文考注, écrit en 1842 et resté manuscrit. L'intérêt philologique de ces fragments est assez considérable pour qu'on puisse s'étonner qu'ils n'aient pas encore été publiés. Au point de vue historique, si mutilé qu'il soit aujourd'hui, cet *ujibumi* est, avec le *Kogoshûi* et les généalogies du *Kujiki*, l'un des documents qui peuvent le mieux nous faire comprendre le mode de transmission des traditions japonaises et l'organisation de ces familles vouées héréditairement à des fonctions déterminées, qui sont le trait le plus caractéristique du Japon primitif.

En dehors des traditions familiales, de nombreuses légendes locales ont été incorporées au Shintô; et, comme M. Chamberlain l'a montré (2), l'étude des récits du *Kojiki* révèle l'existence de plusieurs cycles légendaires, rattachés à des centres géographiques différents, et originellement indépendants. Pour nous aider dans la reconstitution des *folk-lore* locaux, nous possédons heureusement des documents d'une grande importance: ce sont les fragments des *Fudoki* 風土記, « Descriptions des provinces », composés dans le courant du VIIIe siècle, conformément à un ordre donné par l'impératrice Gemmyô en 713. L'intérêt de ces *Fudoki* est surtout d'ordre historique et géographique: mais ils contiennent aussi un grand nombre de légendes locales dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de la mythologie japonaise. A ce point de vue, l'*Izumo fudoki* 出雲風土記 (733), le seul du reste qui nous soit parvenu

(1) Ibid., t. I, p. 256.

(2) Tr. du *Kojiki*, introduction, pp. XLV sqq. Nous retrouverons plus loin les *Fudoki*.

intégralement, est le plus riche de tous. C'est dans le *Tango fudoki* 丹後風土記 que se trouve la célèbre histoire du pêcheur Urashima 浦島, le Rip van Winckle japonais. Les principales légendes des *Fudoki* ont été traduites par M. Florenz en appendice à sa *Japanische Mythologie* (1).

Les ouvrages que nous venons d'énumérer constituent à peu près toutes les sources originales que nous ayons sur le Shintô primitif. Cependant on peut signaler encore deux ouvrages de seconde main, qui ont joui longtemps d'une grande célébrité.

Le *Tensho* 天書 est une histoire chronologique du Japon depuis les Dieux jusqu'à l'année 645 du règne de Kwôgyoku 皇極, faite surtout au point de vue des événements intéressant la religion nationale. Son auteur est Fujiwara no Hamanari 藤原濱成 (723-790), arrière-petit-fils de Kamatari. Le *Tensho*, qui comprend dix livres, a été imprimé dans le *Shintô sôsho* (t. IV et VII) : son intérêt est médiocre, car il ne semble guère fait que d'extraits du *Nihongi*. Il se pourrait même que le texte que nous possédons fût entièrement apocryphe, et je ne le mentionne que pour mémoire.

Le *Shintô taii* 神道大意, « Sens profond du Shintoïsme », ou *Banjin kigen* 萬神起元, « Origine de tous les Dieux », quoique plus récent, est beaucoup plus précieux. Pendant tout le moyen âge, et même jusqu'à l'apparition de l'école des wagakusha, les études shintoïques restèrent le monopole à peu près exclusif de la famille Urabe 卜部. C'est à elle qu'on doit d'avoir conservé la plupart des anciens textes ; et nous sommes redevables aussi à plusieurs de ses membres d'utiles et copieux commentaires, dont le *Shaku Nihongi* est le plus fameux. C'est enfin dans cette famille que s'élabora peu à peu une sorte de philosophie secrète du Shintô ou, si l'on veut, que prit naissance une secte particulière, encore mal étudiée, le *Yuiitsu Shintô* 唯一神道, qui prétend élucider les mythes nationaux à la lumière des idées philosophiques chinoises et même des doctrines bouddhiques. Il nous en est parvenu un bref exposé, dû à Urabe Kanenao 卜部兼直, qui l'avait composé pour l'empereur Go-Daigo 後醍醐 (1319-1339) : c'est le *Shintô taii*. Il est écrit en japonais mêlé de chinois, mais les désinences et postpositions y sont figurées par des *mañyôgana*. Yoshikawa Koretari 吉川惟足, un savant qui avait été initié aux doctrines du Yuiitsu, a rédigé en 1669 un commentaire de cet ouvrage, intitulé *Shintô taii kôdan* 神道大意講談, qui a été imprimé dans le *Shintô sôsho* (t. I). L'importance du *Shintô taii* tient à ce qu'il nous permet, non pas assurément de mieux connaître les caractères primitifs du Shintô, mais tout au contraire de mesurer les transformations profondes qu'avait subies peu à peu l'interprétation de la religion nationale sous l'influence d'idées d'origine étrangère, dans la famille même qui en avait la garde.

(1) Pp. 282-308.

Hirata Atsutane n'a pas composé, à l'exemple de son maître Motoori, d'édition à proprement parler des anciens textes mythologiques; mais il est l'auteur d'une série d'ouvrages célèbres, qui en sont à la fois le résumé et le commentaire, et dont l'érudition, sinon la langue, ne le cède point à celle du *Kojiki den*. Le *Koshi seibun* 古史成文, écrit en 1812 (3 vol.), est une histoire des générations divines, rédigée dans le style archaïque du *Kojiki*, et fondée sur les récits du *Kojiki*, du *Jindaiki*, du *Kogoshûi*, des *Fudoki*, etc., mais sans discussion critique d'aucune sorte. L'intention de Hirata était de poursuivre ce travail jusqu'à la mort de Suiko: mais la partie mythologique est la seule qu'il ait écrite ou du moins publiée. Le *Seibun* est divisé en 165 articles ou chapitres. Il est du reste moins important par lui-même que par les volumineux ouvrages de prolégomènes et de commentaires dont il est accompagné. Le *Koshi chô* 古史徵, qui se compose de 11 volumes, est, comme son titre l'indique, une étude sur les sources du *Koshi seibun*, lequel était appelé d'abord simplement *Koshi*. Dans les cinq premiers livres, écrits en 1819, ou *Kaidaiki* 開題記, Hirata examine successivement, au point de vue de leur autorité et de leur importance, les différents ouvrages sur lesquels le *Seibun* est fondé; dans les six derniers, écrits dès 1812, il expose en détail les raisons pour lesquelles il a fixé comme il l'a fait le texte du *Seibun*, dans les cas où ses sources n'étaient pas d'accord. Enfin le *Koshi den* 古史傳 est un commentaire article par article du *Seibun*; la publication n'en est pas encore achevée, mais les 31 livres, divisés en 33 volumes, déjà parus couvrent les 150 premiers articles du *Seibun*.

II. — Le Shintô n'est pas seulement une mythologie et un légendaire: il est aussi un culte, avec ses temples, son clergé, ses cérémonies, ses emblèmes, sa liturgie.

Une liste complète des temples shintoïques reconnus par l'État au commencement du xe siècle se trouve, comme nous le verrons, dans les livres IX et X de l'*Engi shiki*: mais c'est un simple catalogue qui ne nous renseigne guère sur les circonstances de leur fondation. L'histoire des temples ne peut être écrite avec quelque précision que grâce aux mentions qu'en font les histoires officielles, le *Kojiki* et les *Fudoki*.

Nous avons conservé cependant un certain nombre de récits relatifs à la fondation et à l'histoire de quelques temples shintoïques: ils ont été recueillis dans la partie *Jingi* 神祇 du *Gunsho ruiju* et du *Zoku gunsho ruiju*. Aucun du reste ne remonte à une très haute antiquité, et leur intérêt est trop médiocre pour qu'il soit utile de les énumérer ici. Mais il est impossible en revanche de passer sous silence cinq ouvrages, connus sous le nom de *Shintô gobusho* 神道五部書, « les Cinq Livres du Shintô », qui ont joui pendant longtemps d'une grande réputation, et qui en ont assez aujourd'hui encore, pour que les éditeurs du *Kokushi taikei* aient cru devoir les imprimer dans leur collection. Ces cinq livres sont:

Ise futadokoro kwôdaijingû go-chinza shidaiki 伊勢二所皇太神宮御鎭座次第記, « Mémorial des augustes consécrations [c'est-à-dire des déplacements successifs] des deux grands temples impériaux d'Ise » ; par Abarawa no Mikoto 阿波羅波命, grand-prêtre d'Ise à l'époque des empereurs Ankô 安康 et Yûryaku 雄略 (454-479).

Ise futadokoro kwôdaijingû go-chinza denki,..... 傳記; aurait été écrit par le même auteur en 478, et revu par son petit-fils, le kannushi 神主 Asuka 飛鳥 en 567.

Toyouke kwôdaijingû go-chinza hongi 豐受皇太神宮御鎭座本記, « Relation des augustes consécrations du grand temple impérial de Toyouke », c'est-à-dire du Gekû 外宮, l'un des deux sanctuaires d'Ise, consacré à Toyouke-hime 豐受姫; écrit par le kannushi Asuka en 529.

Zô Ise futadokoro daijingû hôki hongi 造伊勢二所太神宮寶基本記, « Relation des édifications précieuses des deux grands temples d'Ise »; rédigé en 725, sans nom d'auteur. Attribué quelquefois au fameux prêtre bouddhique Gyôgi 行基, que ses contemporains considéraient comme un Bodhisattva.

Yamato-hime no Mikoto seiki 倭姫命世記, « Biographie de Yamato-hime », une princesse légendaire, fille de l'empereur Suinin 垂仁 (29 B. C. — 70 A. D.), qui devint grande-prêtresse d'Ise et vécut, dit-on, plusieurs centaines d'années. Le *Seiki*, écrit par le kannushi Mike 御氣, descendant d'Asuka, sous le règne de Temmu (673-686), fut revu en 768 par Satsukimaro 五月麻呂.

La date invraisemblable qui est assignée aux premiers de ces ouvrages suffit à prouver qu'ils sont apocryphes ; pour le *Hôki hongi* et le *Seiki*, le doute n'est pas davantage permis : ils contiennent en effet des citations d'ouvrages ou des mentions de faits postérieurs de plusieurs siècles à l'époque alléguée de leur composition. Les uns et les autres contiennent d'ailleurs un mélange singulier d'idées bouddhiques et même taoïques avec les idées shintoïques; il y a de bonnes raisons de croire qu'ils n'ont pas dû être rédigés avant le XIIe ou le XIIIe siècle. Le but de cette falsification n'est pas difficile à démêler. Toyouke-hime, la Déesse de la Nourriture, révérée au « Temple extérieur » ou Gekû, était très inférieure en dignité à la divinité du Naikû 內宮, Amaterasu, Déesse du Soleil ; et les prêtres chargés du Gekû souffraient apparemment de cette condition d'infériorité, à laquelle ils participaient eux-mêmes vis-à-vis de leurs confrères plus fortunés. Or l'objet manifeste des *Gobusho* est de faire cesser cette inégalité, en identifiant, contrairement à toutes les traditions, Toyouke-hime avec une divinité au moins aussi vénérable qu'Amaterasu elle-même, Ama no Mi-naka-nushi Kuni-toko-tachi no Mikoto 天御中主國常

立尊 (1). Il faut donc voir dans les *Gobusho* une *pia fraus*, due sans doute à des prêtres du Gekû.

Les *Gobusho* paraissent avoir été réunis pour la première fois au milieu du XVIIIe siècle par ce prêtre d'Ise, nommé Deguchi Nobuyoshi, qui fut l'initiateur d'une secte nouvelle et dont j'ai déjà eu à citer le nom à plusieurs reprises; son édition toutefois n'a été publiée qu'en 1873 (3 vol.). Les *Gobusho* ont été réimprimés dans le *Kokushi taikei* (2). Un kannushi de Nagoya, nommé Yoshimi Yukikazu 吉見幸和, a composé en 1736 un commentaire critique détaillé des *Gobusho*, le *Gobusho setsuben* 五部書說辨, qui a été imprimé récemment dans le *Shintô sôsho* (vol. I à VIII).

Plus nombreux et surtout plus précis sont les textes qui nous renseignent sur l'organisation du clergé et du culte shintoïques. Le Shintô avait des relations si intimes avec la constitution même de l'État japonais qu'il resta le culte d'État privilégié à l'époque même où les Empereurs faisaient profession du bouddhisme le plus dévot. L'organisation du culte antérieurement aux grandes réformes de Taikwa ne nous est connue que par les indications éparses dans le *Kojiki*, le *Nihongi*, le *Kogoshûi*, etc. Lorsqu'au cours du VIIe siècle, on institua des ministères sur le modèle chinois, on créa aussi un bureau spécial du Shintô, organisé comme un ministère, mais indépendant de tous les autres et supérieur en dignité. Tandis qu'en effet les huit ministères (shô 省) relevaient tous du Dajôkwan 太政官, l'administration du culte fut confiée à un kwan 官, le Jingikwan 神祇官, qui était entièrement autonome, et que les codes et recueils d'édits mentionnent toujours le premier. Il va de soi que sous de nouveaux titres, ce furent les mêmes familles qui restèrent chargées des diverses fonctions du culte, dont les plus importantes étaient accaparées alors par les Nakatomi.

L'organisation du Jingikwan est décrite dans le *Shikiin-ryô* 職員令 du code célèbre connu sous le nom de *Taihô-ryô* 大寶令 (3). Une autre partie de ce même code, le *Jingi-ryô* 神祇令 (4), donne la liste des principales cérémonies officielles et règle brièvement leur ordonnance. Ce texte essentiel doit être complété par les édits relatifs au service divin qui nous ont été conservés

---

(1) Les *Gobusho* identifient ainsi Ama no Mi-naka-nushi et Kuni-toko-tachi, deux divinités qu'on ne sait trop s'il faut distinguer ou confondre en une seule, d'après les textes obscurs et contradictoires du commencement du *Nihongi*. — Quant à l'identité de ce Dieu avec Toyouke, les *Gobusho* l'établissent en rapprochant Mi-naka-nushi de Miketsu 御饌津, un nom alternatif de Toyouke!

(2) T. VII, pp. 429-507.

(3) Le *Taihô ryô*, que nous aurons à étudier plus loin, est de la 1re année Taihô 701 : nous ne possédons cependant que le texte revisé en 718. In *Taikei*, t. XII, pp. 27-29.

(4) In *Taikei*, t. XII, pp. 69-73.

dans les trois recueils *Ruiju san-dai kyaku* 類聚三代格 (1), *Ruiju fusen shô* 類聚符宣抄 (2) et *Zoku sajô shô* 續左丞抄 (3). Mais les codes (*ryô*) et les édits (*kyaku*) ne nous font connaître en quelque sorte que l'organisation administrative du Shintô: c'est par les cérémoniaux, ou *shiki* 式, que nous pouvons nous faire une idée précise du culte, des fêtes, du rituel et de la liturgie.

Le plus important de tous les cérémoniaux est l'*Engi shiki* 延喜式, achevé en 927, dont les dix premiers livres sont entièrement consacrés au culte national (4). En voici la liste :

L. I et II, *Shiji-sai* 四時祭, cérémonies annuelles régulières.

L. III, *Rinji-sai* 臨時祭, cérémonies occasionnelles.

L. IV, *Ise daijingû* 伊勢太神宮, fonctions du clergé et ordonnance des cérémonies aux grands sanctuaires d'Ise.

L. V, *Saigû-ryô* 齋宮寮, et l. VI, *Saiin-shi* 齋院司, cérémonies de la consécration de deux princesses de la famille impériale, l'une aux temples d'Ise (l. V), l'autre au temple de Kamo 加茂 (l. VI), et règles concernant leurs fonctions et les cérémonies auxquelles elles prennent part.

L. VII, *Senso daijô-sai* 踐祚大嘗祭, fête des prémices du riz nouveau, célébrée à l'occasion de l'avénement d'un nouvel Empereur.

L. VIII, *Norito* 祝詞, texte des oraisons liturgiques récitées dans diverses cérémonies.

L. IX et X, *Shimmei-chô* ou *Jimmyô-chô* 神名帳, catalogue des temples shintoïques, divisés en grands temples (492) et petits temples (2.640), avec l'indication de la nature et de la quantité des offrandes qui y sont faites, et quelquefois du Dieu qu'on y révère.

Les *Norito* dont le texte nous a été conservé dans l'*Engi shiki* ont une particulière importance, philologique et littéraire non moins qu'historique. On appelle ainsi des oraisons prononcées à l'occasion d'une fête, et dans lesquelles l'officiant explique l'objet de la cérémonie, énumère les offrandes faites, réclame les faveurs attendues : elles ont ainsi presque toujours un double caractère dédicatoire et propitiatoire. Il arrivait souvent que des *Norito* étaient composés pour une occasion spéciale, et encore aujourd'hui la *Gazette officielle* en publie de temps en temps (5) ; d'autre part, pour certaines fêtes périodiques, il était de règle de rédiger chaque fois un *Norito* entièrement nouveau. Mais, pour un

(1) L. I. In *Taikei*, t. XII, pp. 329-377.

(2) L. I. In *Taikei*, t. XII, pp. 1055-1104.

(3) In *Taikei*, t. XII, pp. 1341-1553, *passim*.

(4) In *Taikei*, t. XII, pp. 92-420.

(5) V. Satow, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan, t. VII, part. 2, pp. 97 sqq.

certain nombre de cérémonies, l'usage s'établit de bonne heure de fixer le texte de l'oraison prononcée. Ce sont des *Norito* de ce genre qui nous ont été conservés par l'*Engi shiki*. Bien que ces *Norito* paraissent avoir été transcrits pour la première fois au moment de la compilation de ce cérémonial, il n'est pas douteux que leur texte était arrêté déjà depuis de longues années et, pour certains au moins, depuis plusieurs siècles. Ce qui le prouve, c'est qu'à l'époque de l'*Engi shiki*, la signification de certains mots anciens n'était déjà plus comprise, et qu'on fut réduit à les figurer phonétiquement au lieu de les exprimer par des idéogrammes (1). Plusieurs, et ce sont les plus beaux (nos 1, 4, 7, 8, 10, 12, 13, 25, 27 et 28), doivent être sensiblement antérieurs, dans la forme où ils nous ont été transmis, à la rédaction même du *Kojiki*. Cependant les tentatives faites par les érudits japonais, et notamment par Kamo nó Mabuchi (2), pour leur assigner une date précise, n'ont donné jusqu'ici aucun résultat définitif.

Voici la liste des 28 *Norito*. Les 27 premiers se trouvent dans l'*Engi shiki*; le dernier nous est parvenu dans un autre ouvrage :

1° *Toshigoi no matsuri* 祈年祭 ; fête propitiatoire de la moisson, célébrée au Jingikwan.

2° *Kasuga no matsuri* 春日祭 ; fête des Dieux du temple de Kasuga à Nara. Ce rituel est comparativement moderne, et ne paraît pas antérieur à l'année 859.

3° *Hirose no ô-imi no matsuri* 廣瀨大忌祭 ; fête de la déesse Wakaukano-me (probablement identique avec la Déesse de la Nourriture Toyouke-hime), célébrée à Hirose.

4° *Tatsuta no kazakamu* (ou *kaze no kami*) *no matsuri* 龍田風神祭 ; fête des deux Dieux, mâle et femelle, du Vent, révérés à Tatsuta.

5° *Hirano no matsuri* 平野祭 ; fête du sanctuaire d'Imaki 今木, dans le temple de Hirano, consacré à Yamato-dake no Mikoto.

6° *Kudo Furuaki* 久度古開 ; fête des sanctuaires de Kudo et de Furuaki, dans le temple de Hirano, respectivement consacrés à Chûai Tennô et à Nintoku Tennô. Au lieu de Furuaki, il faut probablement lire Kobe 古閉 (3). Le texte de ce *Norito* est presque identique à celui du précédent.

7° *Minatsuki no tsukinami no matsuri* 六月月次祭 ; fête du 6e mois (originellement mensuelle), célébrée dans un grand nombre de temples, et dont la liturgie est presque identique à celle du n° 1. La même fête était aussi célébrée au 12e mois.

---

(1) Dans d'autres cas, on joignit aux idéogrammes des *manyôgana* (caractères chinois pris uniquement avec leur valeur phonétique).

(2) V. Florenz, *Anc. Jap. Rituals*, Trans. As. Soc. Japan, t. XXVII, part. 1, p. 13.

(3) V. Satow, *loc. cit.*, t. IX, p. 185.

8° *Ô-tono no hogai* 大殿祭 ; fête destinée à attirer la protection des Esprits du bois et du riz sur le Palais impérial, et à commémorer l'achèvement du premier Palais du premier Empereur.

9° *Mi-kado no matsuri* 御門祭 ; service célébré devant les portes du Palais après le précédent.

10° *Minatsuki no tsugomori no ô-harae* 六月晦大祓 ; fête de la Grande Purification du dernier jour du 6e [et du 12e] mois. Le *Norito* de cette fête, le plus célèbre de tous, est connu sous les noms de *Ô-harae no kotoba* 大祓詞 ou de *Nakatomi no harae no kokoba* 中臣祓詞.

11° *Yamato no Fumi no Imikibe* (ou *Imiki no Tomo*) *no tachi wo tatematsuru toki no ju* 東文忌寸部獻横刀時呪 ; invocation prononcée par les Fumi no Imiki du Yamato en présentant une épée à l'Empereur avant la lecture du précédent *Norito*.

12° *Hishizume no matsuri* 鎮火祭 ; fête de l'apaisement du Feu.

13° *Michiae no matsuri* 道饗祭 ; fête propitiatoire des Démons de la maladie, destinée à les écarter des chemins qui mènent à la capitale.

14° *Ô-nie* (ou *Ô-name*) *no matsuri* 大嘗祭 ; fête de la présentation à l'Empereur des prémices du riz nouveau.

15° *Mi-tama shizumuru Iwaido no matsuri* 鎮御魂齋戸祭 ; fête de l'apaisement des Esprits (Dieux et Mânes des ancêtres), célébrée dans le sanctuaire du Jingikwan.

16° *Norito* spécial prononcé par l'envoyé impérial au temple d'Amaterasu à Ise pour la fête du *toshigoi* (n° 1) et pour les fêtes de *tsukinami* du 6e et du 12e mois (n° 7).

17° *Norito* spécial prononcé par le même personnage et dans les mêmes occasions au temple de Toyouke-hime.

18° *Utsuki kammiso no matsuri* 四月神衣祭 ; *Norito* pour la fête de la présentation d'étoffes sacrées au temple d'Amaterasu, dans le 4e mois.

19° *Norito* spécial prononcé par le grand-prêtre d'Ise aux fêtes de *tsukinami* du 6e [et du 12e] mois (nos 7 et 16).

20° *Nagatsuki kanname no matsuri* 九月神嘗祭 ; *norito* prononcé par l'envoyé impérial au temple d'Amaterasu pour la fête de la présentation à la Déesse des premiers fruits de la récolte, au 9e mois.

21° *Norito* prononcé par le même personnage et pour la même fête au temple de Toyouke.

22° *Norito* prononcé par le grand-prêtre d'Ise pour la même fête.

23° *Itsuki no hime-miko wo ire-tatematsuru toki* [*no kotoba*] 齋内親王入奉時[詞] ; *Norito* prononcé au moment de la consécration d'une princesse de la famille impériale aux temples d'Ise.

24° *Ô-mi-kami no miya wo utsushi-tatematsuru norito* 遷奉太神祝詞 ; *Norito* prononcé à l'occasion de la reconstruction périodique des temples d'Ise.

25° *Tataru kami wo utsushi-yaraeru* [*kotoba*] 遷却祟神[詞]; *Norito* prononcé pour chasser les Démons malfaisants.

26° *Morokoshi ni tsukai wo tsukawasu toki ni mitegura tatematsuru* [*kotoba*] 遣唐使時奉幣[詞]; *Norito* prononcé dans la cérémonie offertoire célébrée à l'occasion du départ des ambassadeurs envoyés en Chine.

27° *Izumo no Kuni no miyatsuko no kamu yogoto* 出雲國造神賀詞; adresse congratulatoire prononcée devant l'Empereur par le Kuni no miyatsuko d'Izumo à l'occasion de son investiture. Ce morceau n'est pas un *Norito* à proprement parler, mais un discours de félicitations de forme fixe (*Yogoto*).

28° *Nakatomi no yogoto* 中臣壽詞 ou *Ama-tsu-kami no yogoto* 天神壽詞; adresse congratulatoire prononcée par le chef des Nakatomi dans la cérémonie de l'avénement au trône (1). Le texte de ce beau *Yogoto* nous a été conservé dans le *Taiki bekki* 台記別記, un ouvrage du XIIe siècle (2).

Les *Norito* sont naturellement écrits en pure langue japonaise, et par là ils présentent un intérêt philologique de premier ordre. Malheureusement il n'est pas aisé de reconstituer avec exactitude le texte japonais (3) : car à part les désinences verbales, les postpositions et les mots dont le sens s'était déjà perdu, qui sont transcrits en mañyôgana, tout le reste est écrit en idéogrammes, dont la lecture est bien souvent hypothétique. Ce genre d'écriture avait déjà été adopté pour la transcription des proclamations impériales ou *semmyô* 命宣 par les auteurs du *Shoku Nihongi* et les annalistes qui continuèrent leur œuvre (4). Il faut ajouter enfin que la langue des *Norito* les plus anciens est d'une rare beauté : certains d'entre eux, notamment l'Oraison de la Grande Purification et l'Adresse congratulatoire des Nakatomi, sont peut-être ce qu'il y a de plus éclatant et de plus magnifique dans la prose japonaise.

Un bon texte des *Norito* a été établi par Hirata Atsutane et publié en 1858 sous le titre de *Norito shôkun* 祝詞正訓 (1 vol.). Les travaux de Kamo no Mabuchi, le *Norito kai* 祝詞解 et le *Norito kô* 祝詞考 (5), ont frayé la voie et servi de base aux commentaires modernes, qui sont fort nombreux (6) et parmi lesquels il suffira de citer le *Norito ryakkai* 祝詞略解 de Kubo

---

(1) Il est déjà mentionné dans le *Nihongi*, sous l'année 690. V. Florenz, *Jap. Annal.*, p. 353.

(2) Sous l'année 1142. In *Shiryô taikwan*, P. I, t. I, pp. 14-15.

(3) V. Satow, *loc. cit.*, t. VII, pp. 101-103.

(4) Ce système avait déjà été employé dans le *Nihongi* lui-même pour transcrire le chant de l'empereur Kensô. V. tr. Aston, t. I, pp. 380-381.

(5) Le *Norito-kô* n'a été publié qu'en 1800 (3 vol.). Le *Norito-kai* (5 livres), qui est plus ancien, est resté manuscrit jusqu'à cette année. Les deux ouvrages viennent en effet d'être réunis dans le tome II des Œuvres complètes de Kamo no Mabuchi, *Kamo no Mabuchi zenshû* 賀茂眞淵全集 (pp. 1613-1708 et 1709-1811).

(6) V. *Nihon bungakusha nempyô*, t. I, pp. 86-87.

Sueshige (1883, 6 vol.) et le *Norito shiki kôgi* 祝詞式講義 d'Ôkubo Hatsuo (1894, 2 vol.): mais le plus important de tous, le *Norito kôgi* 祝詞講義 de Suzuki Shigetane 鈴木重胤, en 17 livres et 30 volumes, est encore manuscrit. Certains *Norito* ont été l'objet de commentaires spéciaux : je me bornerai à mentionner l'*Ô-harae no kotoba goshaku* 大祓詞後釋 (1796, 2 vol.) et l'*Izumo no Kuni no miyatsuko no kamu yogoto goshaku* 出雲國造神賀後釋 (1796, 2 vol.), tous les deux par Motoori Norinaga [1]. Les neuf premiers *Norito* ont été traduits en anglais par sir Ernest Satow [2], et le dixième, l'Oraison de la Grande Purification, par M. Florenz [3].

On trouve encore d'abondants détails sur le culte shintoïque dans un cérémonial antérieur à l'*Engi shiki*, le *Jôgwan gishiki*, dont j'ai déjà parlé, et dans des compilations postérieures, comme le *Saigûki* 西宮記, le *Hokuzan-shô* 北山抄, le *Kôke shidai* 江家次第, que nous retrouverons plus loin. Il existe aussi quelques ouvrages consacrés spécialement aux fêtes de certains temples : la plupart ont été réunis dans la partie *Jingi-bu* du *Gunsho ruiju* et du *Zoku gunsho ruiju*. Les plus importants sont les deux cérémoniaux des deux temples d'Ise rédigés en 804, par ordre impérial, sous la direction du grand-prêtre Ô-Nakatomi no Matsugu 大中臣眞繼. On y trouve la description des cérémonies célébrées à ces temples, des rites de leur reconstruction périodique, des fonctions des prêtres qui leur sont attachés, des domaines et des rizières dont ils tirent leurs revenus. Celui qui traite du Naiku (*Kwôdaijingû gishiki-chô* 皇太神宮儀式帳) a eu pour auteurs principaux Arakida Kiminari 荒木田公成 et Isobe Konawa 礒部小紲; celui qui traite du Gekû (*Toyoge-gû gishiki-chô* 止由氣宮儀式帳) est l'œuvre de ce Satsukimaro, à qui l'on attribue la recension du *Yamato-hime seiki* [4].

Tous les textes relatifs aux temples et au culte shintoïques ont été réunis et classés dans les quatre énormes volumes du *Jingi-bu* 神祇部 du *Koji ruien* : c'est assurément la meilleure partie de cette gigantesque compilation. Le premier volume est consacré aux généralités, aux différentes espèces de Dieux et de temples, à leurs dénominations et à la fête du Daijô sai (Ônie no matsuri); le second aux autres fêtes shintoïques, aux objets du culte, à la divination, aux sectes, au clergé, etc... ; les deux derniers enfin aux principaux sanctuaires du Japon, en commençant par les temples d'Ise et de Kamo.

---

(1) Ils ont été réimprimés dans le *Motoori zenshû*, t. v, pp. 407-494 et 495-539.

(2) *Anc. Japan. Rituals*, Trans. As. Soc. of Japan, t. vii, part. 2, pp. 95-126; ib., part. 4, pp. 409-455; t. ix, part. 2, pp. 183-211.

(3) *Ibidem*, Ibid., t. xxvii, part. 1, pp. 1-112. M. Florenz a également traduit le 12e *Norito* et des fragments de quelques autres dans sa *Geschichte der japanischen Litteratur*, pp. 43 sqq. Signalons encore que l'Oraison de la Grande Purification a été étudiée, au point de vue des idées juridiques, par M. H. Weipert: *Das Shintô-Gebet der grossen Reinigung*, Mitth. der deustch. Gesellsch. Ostasiens, t. vi, part. 58, pp. 365-375.

(4) Ces deux cérémoniaux forment les deux premiers livres du *Gunsho ruiju*.

PREMIÈRE ÉTUDE SUR LES SOURCES ANNAMITES
DE L'HISTOIRE D'ANNAM

Par MM. L. CADIÈRE, *Missionnaire apostolique*,

et Paul PELLIOT, *Professeur à l'École française d'Extrême-Orient*.

Introduction

Les livres historiques sont rares en pays annamite : le climat et les guerres ont concouru à les détruire. Non pas qu'il n'y ait dans les villes des échoppes de libraires, mais on n'y trouve guère que des éditions chinoises ou annamites des classiques et des poètes chinois, ou bien des œuvres de littérature légère en caractères chinois ou en *chữ-nôm*. Les uns sont nécessaires pour la préparation des examens, les autres satisfont depuis des siècles les besoins intellectuels du peuple ; leur demande constante en assure et en renouvelle sans cesse la production. La littérature historique est au contraire restée l'apanage exclusif d'une classe cultivée peu nombreuse. L'imprimerie n'a jamais pris au Tonkin et en Annam le magnifique essor qui vaut non seulement à la Chine et au Japon, mais même à la Corée, une si abondante bibliographie (1). Quelques œuvres annamites ont eu une édition, tirée à peu d'exemplaires ; la plupart sont restées manuscrites, et l'humidité, les insectes, l'incendie, les troubles en ont eu vite raison. Nulle part on n'a vu le patrimoine intellectuel d'un peuple fondre avec une telle rapidité. C'est en Chine qu'on a retrouvé les deux plus anciens ouvrages historiques annamites qui nous soient parvenus (2). Des écrits des siècles passés il ne survit que peu de chose ; certaines œuvres nées d'hier n'existent plus que par fragments.

Les souverains de la dynastie actuelle n'étaient cependant pas indifférents aux lettres. Des princes comme Minh-mạng, Thiệu-trị, Tự-đức comptent parmi les plus cultivés de leur race. A laisser de côté les volumineuses éditions

---

(1) Un des souverains Lê fit au XVIIIe siècle une tentative pour faire prospérer l'imprimerie annamite en prohibant les éditions chinoises ; mais il ne semble pas avoir le moins du monde réussi ; cf. Trương-vĩnh-Ký, *Cours d'histoire annamite*, t. II, p. 170.

(2) Ce sont le 安南志畧 *An nam chí lược* et le 越史畧 *Việt sử lược* ; cf. *infra*, pp. 624-626.

de leurs poésies (1), ou les grands dictionnaires par rimes qu'on ne perd guère à ce qui soient restés manuscrits (2), il faut savoir gré à Gia-long d'avoir fait établir une géographie détaillée de l'Empire (3), et à ses successeurs d'avoir donné leurs soins à des œuvres historiques comme le *Cang mục* (4) ou à un répertoire administratif comme le *Đại nam hội điển* (5). Surtout nous leur devons de pouvoir encore consulter nombre d'ouvrages dont sans eux nous ne

(1) Il n'y a pas de poésies de Gia-long. Par contre, le Bureau des Annales ou 史館 Sử-quán, à Huế, conserve des exemplaires imprimés des volumineux recueils de prose et de poésie laissés par Minh-mạng, Thiệu-trị et Tự-đức ; les recueils de Tự-đức offrent cette particularité d'avoir été imprimés, assez mal d'ailleurs, avec des caractères mobiles métalliques achetés en Chine.

(2) La dynastie actuelle a fait exécuter deux de ces compilations, imitées du *P'ei wen yun fou* chinois. La première est intitulée 紹治文規 *Thiệu trị văn qui* ; il y en a un exemplaire manuscrit au Sử-quán en 380 volumes et un autre au Nội-các qui compte actuellement 416 volumes ; ce dernier exemplaire est peut-être incomplet ; un calcul très approximatif basé sur vingt volumes donnerait pour l'ensemble plus de 16 millions de caractères. L'ouvrage fut compilé à la suite d'un ordre impérial de 1845, où Thiệu-trị regrettait les lacunes du *P'ei wen yun fou* ; en 1848, Tự-đức, sur la présentation d'un volume à titre de spécimen, ordonna de presser activement la compilation ; en 1857, un exemplaire en 424 volumes fut transmis aux appartements royaux ; il en sortit en 1866 pour entrer au Nội-các, et l'empereur ordonna de commencer l'impression aussitôt que la gravure du *Đại nam hội điển* serait terminée. Le coût de l'impression effraya sans doute, et l'ordre impérial ne fut jamais exécuté. Le principe de classement est le même que dans le *P'ei wen yun fou*. Les additions proviennent surtout de ce qu'on a inséré dans le *Thiệu trị văn qui* un grand nombre de caractères qui étaient entièrement omis dans l'ouvrage chinois. C'est ainsi que sous la rime 東 *tong*, le *P'ei wen yun fou* ne donne que 174 caractères ; le *Thiệu trị văn qui* en a au contraire 724 : mais la plupart des caractères nouvellement insérés sont pratiquement inusités ; ils sont énumérés avec leur rime et leur sens sans aucune expression double dans laquelle ils entrent, et, alors que, sur les sept volumes de la rime 東 *đông*, six sont occupés par 183 caractères, le septième à lui seul n'en renferme pas moins de 541. Le *Thiệu trị văn qui* n'offre guère d'utilité pratique. Il en est à peu près de même du 欽定韻海 *Khâm định vận hải* ; compilé vers le même temps que le *Thiệu trị văn qui*, il fut achevé et remis au trône en 1854 ; cet exemplaire remis au trône, en 386 volumes, entra au Nội-các en 1866. Les anciens catalogues du Nội-các parlent également d'un exemplaire en 689 volumes, sans date d'entrée, qui a disparu du dernier inventaire. Le principe semble avoir été de ne donner qu'un exemple pour chaque expression. Les emprunts au *P'ei wen yun fou* sont indiqués par 韻府 *vận-phủ*, ceux au *Thiệu trị văn qui*, alors en cours de compilation, par 文規 *văn-qui* ; enfin les mots 增補 *tăng-bổ* précèdent les additions des compilateurs. En dehors des 對語 *đối-ngữ* et des 摘句 *đích-cú* qui se trouvent également dans les premiers volumes du *P'ei wen yun fou*, l'addition la plus pratique est celle du 備考 *bị-khảo*, où sont énumérées les expressions dont le caractère en question forme, non plus le second, mais le premier élément, et que le dictionnaire donne ailleurs, sous la rime de leur second caractère. L'existence de dictionnaires spéciaux comme le 駢字類編 *P'ien tseu lei pien* diminue sans la supprimer l'utilité d'un pareil index.

(3) Cf. *infra*, n° 115.

(4) Cf. *infra*, p. 639 et n° 94. Minh-mạng avait également fait compiler et imprimer, sur le modèle des publications similaires chinoises, un énorme ouvrage sur ses luttes au Bình-thuận, en Cochinchine et au Cambodge ; cf. *infra*, n° 91.

(5) Cf. *infra*, n° 92.

connaîtrions plus que les titres. Depuis le règne de Minh-mạng en effet, on a constitué au Grand Secrétariat (內閣 Nội-các) une importante bibliothèque appelée 聚奎書院 Tụ-khuê-thơ-viện. Des agents ont acquis en Chine même un riche fonds chinois ; en Annam, les achats, les dons ont réuni peu à peu au Palais tout ce qui subsistait des œuvres anciennes.

De ces œuvres anciennes, il est bien difficile de dresser la liste ; je n'ai connaissance de l'existence actuelle d'aucune bibliographie indigène. Les œuvres historiques annamites qui nous sont parvenues sont de simples annales ; elles n'ont pas, comme les histoires canoniques chinoises, ces monographies sur les sciences, les arts, les lettres, le commerce, qui donnent le tableau de la vie économique et intellectuelle du peuple chinois sous chacune de ses dynasties. Si l'œuvre a été achevée, il faut sans doute faire exception pour le 大越通史 *Đại việt thông sử* (1) de Lê-qui-Đôn (1749) qui, conçu sur le plan de l'*Histoire des Song*, devait comprendre un 藝文志 *Nghệ-văn-chí*, « Tableau de la littérature ». Malheureusement le *Đại việt thông sử* n'existe plus à Huế que par fragments, et dans ces fragments ne se trouve aucune des monographies. Vraisemblablement dans la première moitié du XIXe siècle, un certain 潘輝注 Phan-huy-Chú compila un 歷朝憲章類志 *Lịch triều hiến chương loại chí* (2), uniquement composé d'importantes monographies parmi lesquelles se trouvait un « Tableau de la littérature » (文籍志 *văn-tịch-chí*) ; mais dans le précieux exemplaire de cet ouvrage qui se trouve au Nội-các, ce chapitre manque précisément, et nous sommes réduits à une citation qui en est faite dans le *Cang mục* et où sont énumérés un certain nombre d'ouvrages antérieurs à la dynastie des Lê (c'est-à-dire à 1418) (3) ; comme le *Cang mục*

---

(1) Cf. *infra*, p. 13 et n° 45.

(2) Cf. *infra*, n° 98.

(3) En 1418 en 1419, l'empereur chinois Yong-lo, sous la dépendance de qui l'Annam était alors placé, ordonna de rechercher tous les livres d'origine annamite et de les envoyer à Nankin ; en 1419 il fit répandre en Annam les classiques, les « quatre livres » et la somme philosophique 性理大全 *Sing li ta ts'iuan* qui venait d'être achevée ; il ordonna en outre de faire abondamment circuler les œuvres bouddhiques. C'est à ce propos que les compilateurs du *Cang mục* (XIII, 4) citent le passage de Phan-huy-Chú sur les ouvrages annamites antérieurs à 1418, et je ne crois pas inutile de reproduire cette liste ici. 1° 刑書 *Hình thơ*, « Livre des châtiments », de 李太宗 Lí Thái-tôn (qui régna de 1028 à 1054), 3 ch. ; 2° 國朝通禮 *Quốc triều thông lễ*, « Rituel de la dynastie actuelle », par 陳太宗 Trần Thái-tôn (qui régna de 1225 à 1258), 10 ch. ; 3° 刑律 *Hình luật*, « Lois pénales », par le même ; 1 ch. ; 4° 建中常禮 *Kiến trung thường lễ*, « Rituel de la période *kiến-trung* (1225-1231) », par le même, 10 ch. ; 5° 課虛集 *Khóa hư tập*, par le même, 1 ch. ; 6° 御詩 *Ngự thi*, « Poésies impériales », par le même, 1 ch. ; 7° 貽後錄 *Di hậu lục*, par (陳) 聖宗 (Trần) Thánh-tôn (qui régna de 1258 à 1278) (sur cet ouvrage, cf. *Cang mục*, ch. VII, p. 16, année 1274), 2 ch. ; 8° 箕裘錄 *Cơ cầu lục*, par le même, 1 ch. ; 9° 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 1 ch. ; 10° 陳朝大典 *Trần triều đại điển*, « Statuts (?)

a été compilé dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, on voit que la disparition de ce chapitre bibliographique est toute récente.

La guerre d'Annam, la prise de Huê sont pour quelque chose dans ces pertes des dernières années ; mais il faut également en rendre responsables les autorités annamites elles-mêmes. Les livres sont mal classés, les noms estropiés ; les œuvres chinoises sont mêlées aux œuvres annamites ; et cette confusion n'est pas tant déplorable en elle-même que comme un indice du peu d'intérêt que la Cour porte aujourd'hui à ces questions. Le goût de l'ancienne

---

de la dynastie Trần », par (陳) 裕宗 (Trần) Dũ-tôn (qui régna de 1341 à 1369), 2 ch. ; 11° 興實錄 *Hưng thật lục*, par (陳) 仁宗 (Trần) Nhơn-tôn (qui régna de 1278 à 1293), 2 ch. ; 12° 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 2 ch. ; 13° 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par (陳) 明宗 (Trần) Minh-tôn (qui régna de 1314 à 1329), 1 ch. ; 14° 水雲隨筆 *Thủy vân tùy bút*, par (陳) 英宗 (Trần) Anh-tôn (qui régna de 1293 à 1314), 2 ch. ; 15° 葆和殿餘筆 *Bảo hòa điện dư bút*, par (陳) 藝宗 (Trần) Nghệ-tôn (qui régna de 1370 à 1372), 8 ch. (cet ouvrage fut composé en 1383, alors que Nghệ-tôn avait abdiqué le trône, mais gardait presque tout le pouvoir : cf. *Đại việt sử kí toàn thơ*, éd. jap., VIII, 4 r°) ; 16° 詩集 *Thi tập*, « Poésies », par le même, 1 ch. ; 17° 兵家要畧 *Binh gia yếu lược*, par le 興道王 Hưng-đạo-vương 陳國峻 Trần-quốc-Tuấn (seconde moitié du XIII[e] siècle), 1 部 *bộ* ; son ouvrage est cité dans le *Đại việt sử kí toàn thơ*, VI, 7 r°, sous le titre de 兵家妙理要畧書 *Binh gia diệu lí yếu lược thơ* ; 18° 萬劫秘傳 *Vạn kiếp bí truyền*, par le même, 1 *bộ* ; (Vạn-kiếp était le nom d'un village de la province de Bắc-ninh ; sur les luttes des Annamites et des Chinois à Vạn-kiếp en 1284-1285, cf. *Cang mục*, VII, 31 sqq.) ; 19° 四書說約 *Tứ thơ thuyết ước*, par 朱文貞 Chu-văn-Trinh, 1 *bộ* ; 20° 樵隱詩 *Tiều ẩn thi*, par le même, 1 集 *tập* ; 21° 岑樓集 *Sầm lâu tập*, par le 威文王 Oai-văn-vương 陳國遂 Trần-quốc-Toại, 1 ch. ; 22° 樂道集 *Lạc đạo tập*, par le 昭明王 Chiêu-minh-vương 陳光啓 Trần-quang-khải, 1 ch. (cf. *Cang mục*, années 1271 et sqq.), ch. VII, pp. 13 sqq., et surtout *Toàn thơ*, VI, 2 v°) ; 23° 冰壺玉壑集 *Băng hồ ngọc hác tập*, par le 司徒 Tư-đồ 陳元旦 Trần-nguyên-Đán, 1 ch. ; 24° 介軒詩集 *Giới hiên thi tập*, par 阮忠彥 Nguyễn-trung-Nhiện, 1 ch. ; 25° 峽石集 *Hạp thạch tập*, par 范師孟 Phạm-sư-Mạnh, 1 ch. ; 26° 菊堂遺草 *Cúc đường di thảo* par 陳元璹 Trần-nguyên-Thọ, 2 ch. ; 27° 討閑效顰 *Thảo nhàn hiệu tần*, par 胡宗鷟 Hồ-tôn-Tộc (le texte a 尊 *tôn* au lieu de 宗 *tôn*, mais c'est parce que 宗 *tôn* est taboué ; le nom de l'auteur est connu par ailleurs ; cf. *infra*, p. 9 et n° 142 ; cf. également le *Toàn thơ*, éd. jap., VIII, 5 v°), 1 ch. ; 28° 越南世志 *Việt nam thế chí*, par le même, 1 *bộ* ; 29° 越史綱目 *Việt sử cang mục*, par le même, 1 *bộ* ; 30° 大越史記 *Đại việt sử kí*, par 黎文休 Lê-văn-Hưu, 30 ch. ; 31° 蕊溪詩集 *Nhụy khê thi tập*, par 阮飛卿 Nguyễn-phi-Khanh, 1 ch. ; 32° 披砂集 *Phi sa tập*, par 韓詮 Hàn Thuyên, 1 ch. ; 33° 越甸幽靈集 *Việt điện u linh tập*, par 李濟川 Lí-tế-Xuyên. De tous ces ouvrages, le seul qui figure actuellement au catalogue du Nội-các est le *Giới hiên thi tập* (n° 24) en 1 volume ; c'est un recueil de poésies. Mais tous les livres ayant un intérêt historique semblent avoir disparu ; l'un d'eux au moins, le 33[e] et dernier (cf. *infra*, n° 144), existait encore à la bibliothèque de Huê il y a vingt ans ; c'était, semble-t-il, un recueil de contes et légendes historiques qui n'est porté manquant que sur le plus récent catalogue.

On remarquera que tous ces titres sont ceux d'œuvres en pur chinois ; il en sera de même de la plupart des ouvrages étudiés plus loin. Ce n'est pas cependant que dès l'époque des Trần l'Annam n'ait dû posséder une littérature en langue vulgaire. Dans le *Cang mục* (ch. VII, p. 26), il est dit qu'en 1282 un crocodile ayant apparu dans le Fleuve Rouge, on le chassa en jetant dans le fleuve un charme composé par 阮詮 Nguyễn Thuyên ; ayant ainsi imité le

science s'en va, sans que nous ayons jusqu'à présent rien su mettre à sa place.

Il est donc grand temps de procéder à l'inventaire de ce qui peut encore rester de l'ancienne littérature historique de l'Annam. L'idée et l'exécution du premier travail que nous publions aujourd'hui appartiennent au P. Cadière. Mais le P. Cadière, vivant en province, n'a connu la plupart des ouvrages qu'il cite que par les passages que leur emprunte le *Cang mục*. Au cours d'un séjour que j'ai fait à Huê dans le courant de 1903, j'ai pu manier beaucoup de

---

célèbre Chinois 韓愈 Han Yu, Nguyễn Thuyên lui prit son nom de famille et s'appela dès lors Hàn Thuyên; il est l'auteur du recueil cité plus haut sous le nº 32. Or, son nom ayant été ainsi amené dans le récit, le commentaire ajoute que Hàn Thuyên « excellait à composer des poésies en langue annamite (國語詩賦), et que beaucoup de gens en firent à son imitation. C'est pourquoi dans la suite on appela 韓律 *hàn-luật* les poésies composées en langue annamite (國音詩). » Le 海東志畧 *Hải đông chí lược* (cf. *infra*, nº 109), section 儒學, dit de même que « Hàn Thuyên excellait dans les poésies en langue annamite », et que « l'emploi abondant de la langue annamite dans la littérature du pays commença avec Hàn Thuyên ». A l'exception du renseignement sur les *hàn-luật*, les mêmes informations se trouvaient déjà dans le *Đại việt sử kí toàn thư* (éd. japon., v, 24-25; cf. *infra*, p. 633). En 1306, le roi d'Annam donne une princesse annamite en mariage au roi du Champa; sur quoi beaucoup de beaux esprits, à la cour et dans les campagnes, prenant pour thème le mariage d'une princesse des Han au souverain des Hiong-nou, firent des poésies en langue annamite où ils raillaient ce mariage (朝野文人多借漢皇以昭君嫁匈奴事作國語詩詞諷刺之) (*Đại việt sử kí toàn thư*, vi, 13). Sous la même année, il est question du savant 阮士固 Nguyễn-sĩ-Cố, qui est chargé d'expliquer les cinq classiques; et le texte ajoute que Nguyễn-sĩ-Cố réussissait dans les poèmes en langue annamite; l'emploi abondant de la langue annamite dans les poèmes écrits par des Annamites commença alors (*Ibid.*, vi, 13; cf. *Cang mục*, viii, 44). Ainsi il semble bien que ce fut à la fin du xiiie et au commencement du xive siècle que se développa en Annam la littérature en langue vulgaire. Il est très probable que dès ce moment on avait inventé pour l'écrire ces caractères phonétiques dérivés des caractères chinois qu'on appelle des *chữ-nôm*. Comment se fait-il que si peu de cette littérature nous soit parvenu? Il semble qu'il faille en chercher la raison, non dans la domination éphémère des Ming au début du xve siècle, mais dans l'empreinte profonde que l'Annam avait gardée de ses longs siècles de sujétion chinoise jusqu'en 968. La langue des civilisateurs resta celle des genres littéraires un peu relevés; la langue vulgaire fut employée parfois dans la poésie, mais surtout dans le roman ou au théâtre. De plus les rois d'Annam avaient assez peur de l'action que les œuvres en langue vulgaire pouvaient exercer sur le peuple. Un ordre de 1718 (歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. ii, *s. a.* 1718; cf. *infra*, nº 99) s'exprime ainsi: « Pour ce qui est des livres qui importent à l'éducation du siècle, on peut les répandre par l'impression. Mais récemment des fauteurs de troubles ont pris les phrases vulgaires des récits en langue du pays (國音諸雜傳俚語), et, sans distinguer ce qui pouvait de ce qui ne devait pas se faire, les ont gravés sur planches, les ont imprimés et les vendent. C'est là une chose que l'on doit défendre. Désormais, tous ceux qui dans leur famille ont des planches ou des exemplaires imprimés de livres de cette sorte doivent les remettre aux mandarins pour qu'ils les examinent et les détruisent complètement. » Il est d'ailleurs remarquable que les Annamites ne paraissent pas avoir jamais songé à fixer leur propre langue par un dictionnaire. Les seules œuvres approchantes que je connaisse, toutes deux élémentaires, sont un vocabulaire chinois annamite intitulé 日用常談 *Nhựt dụng thường đàm* imprimé en 1857, et un lexique rythmé chinois-annamite composé par l'empereur Tự-đức, dont le titre est 嗣德聖製字學解義歌 *Tự đức thánh chế tự học giải nghĩa ca*, et dont les planches sont conservées au Sử-quán de Huê.

livres conservés au Nội-các et au Bureau des Annales, et en faire même copier un certain nombre pour la bibliothèque de l'École française [1]. Bien que le temps m'ait manqué pour établir un catalogue définitif, dont l'achèvement est aujourd'hui remis à une date indéterminée, il a paru au P. Cadière et à moi-même qu'il valait mieux dès à présent faire profiter ses notes des renseignements supplémentaires que j'ai déjà pu recueillir. Ces additions sont mises entre crochets. J'ai pris pour règle de ne pas mentionner les ouvrages portés au catalogue très infidèle du Nội-các, quand je n'ai pas eu le loisir de les examiner personnellement.

L'étude du P. Cadière est divisée en trois parties. Dans la première il traite de l'histoire des sources historiques annamites ; la seconde contient par ordre de clefs la liste de ces sources ; dans la troisième sont énumérés, également par ordre de clefs, les auteurs mentionnés dans les parties précédentes.

P. Pelliot

I. — Histoire des sources historiques

L'histoire des documents historiques originaux concernant le royaume d'Annam n'est guère connue que par ce qu'en apprennent ces documents eux-mêmes. Les livres historiques où j'ai principalement puisé les renseignements qui suivent sont :

Le 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục*, « Texte et explications formant le miroir complet de l'histoire d'Annam, établis par ordre impérial ». Sur cet ouvrage, cf. *infra*, p. 639 et n° 94 ; il sera désigné sous le nom de *Cang mục*.

Le 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, « Livre complet des Annales du Đại Việt ». Cf. *infra*, p. 631 et n° 38. Il sera désigné sous le nom de *Toàn thơ*.

Le 大越史記 *Đại việt sử kí*, « Annales du Đại Việt ». Cf. *infra*, n° 37.

Le 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Section préliminaire des biographies du Đại Nam ». Cf. *infra*, p. 638 et n° 33.

Le 大南正編列傳初集 *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Biographies du Đại Nam, première série ». Cf. *infra*, pp. 638-639 et n° 34.

Le premier de ces ouvrages donne quelques renseignements dans le corps du texte. Les autres sont plus explicites : les préfaces qui les précèdent, signées par les historiographes des siècles passés ou de l'époque actuelle, traitent pour ainsi dire *ex-professo* de l'histoire des sources historiques annamites.

---

[1] Je tiens à remercier ici M. Auvergne, résident supérieur de France en Annam, et MM. les membres du Cơ-mật pour la bienveillance avec laquelle ils ont facilité mes recherches.

Le premier des historiens en date dont fassent mention les Annales est 黎文休 Lê-văn-Hưu (1). L'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn (1225-1258) donna l'ordre à cet historiographe de publier le récit des événements accomplis depuis 趙武帝 Triệu Võ-đế (207 av. J.-C.) (2) jusqu'à 李昭皇 Lí Chiêu-hoàng (1224) (3). Cet ouvrage ne fut achevé que sous 陳聖宗 Trần Thánh-tôn (1258-1278). C'est en l'année 壬申 *nhâm-thân* (1272), quinzième de la période 紹隆 *thiệu-long*, à la première lune, que l'ouvrage fut présenté à l'empereur. Il comprenait trente livres et portait le nom de 大越史記 *Đại việt sử kí*, « Annales du Đại Việt » (4). Cet ouvrage n'existe plus tel qu'il sortit des mains de Lê-văn-Hưu, mais il constitue le noyau de tous les ouvrages historiques postérieurs. C'est lui que les annalistes des âges suivants vont annoter, corriger, compléter.

[Lê-văn-Hưu est nommé également dans le 安南志畧 *An nam chí lược* (ch. xv, p. 6 v°, de l'éd. jap. de 1884) : « 黎休 Lê Hưu (5). Plein de talents et de vertus, il fut le précepteur du 昭明王 Chiêu-minh-vương (6) ; on le promut à un office de justice. Il rédigea le 越志 *Việt chí*. » Le titre ici donné est d'autant plus embarrassant que quelques lignes plus haut on lit : « 陳晉 Trần Tấn. Le 大王 Đại-vương en fit son premier trésorier. Il fut ensuite promu chancelier du Hàn-lâm. Il a composé le 越志 *Việt chí*. » Đại-vương désigne l'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn qui, monté sur le

---

(1) Lê-văn-Hưu était originaire de 甫里 Phủ-lí, village de la sous-préfecture de 東山 Đông-sơn, province de 清華 Thanh-hoa (c'est le 清化 Thanh-hóa actuel). Il fut reçu second au doctorat l'an *đinh-vị* (1247) de la période 天應政平 *Thiên-ưng-chính-bình* de l'empereur 陳太宗 Trần Thái-tôn. Il arriva successivement aux grades de Président du Ministère de la guerre (兵部尙書), marquis de 仁淵 Nhơn-uyên, chancelier du Hàn-lâm (翰林學士), Rédacteur des Annales du royaume (監修國史). Cf. *Đại việt sử kí, mục lục*, p. 10 v°.

(2) Cette date est indiquée par le *Toàn thơ, bổn kỉ*, ch. x, p. 56 r°, qui donne l'année 甲午 *giáp-ngọ* (207).

(3) *Toàn thơ*, préface, section 乙, p. 1 v°,

(4) *Ibid., bổn kỉ*, ch. v, p. 33 r° ; *Cang mục, chính biên*, ch. vii, p. 14 r°.

(5) Lê Hưu est le même que Lê-văn-Hưu. En effet, dans les noms annamites où le postnom est formé de deux caractères, le premier de ces deux caractères est en général regardé comme un caractère de liaison qu'on peut omettre sans inconvénient. C'est ainsi que 陳國峻 Trần-quốc-Tuấn, 陳光啓 Trần-quang-Khải du *Cang mục* annamite deviennent simplement Trần Tuấn, Trần Khải dans le *An nam chí lược* ; de même on rencontre par exemple pour le nom de Gia-long les deux formes 阮福映 Nguyễn-phước-Anh et 阮映 Nguyễn Anh. C'est pourquoi dans les noms annamites, où le second caractère du postnom garde une indépendance relative qu'il n'a pas dans les noms chinois, l'usage est d'écrire ce caractère avec une majuscule, tandis que le premier se transcrit avec une minuscule.

(6) [Le Chiêu-minh-vương est ce Trần-quang-Khải dont un ouvrage a été signalé sous le n° 22 dans la note de la page 620.]

trône en 1225, abdiqua en 1258, mais ne mourut qu'en 1277. Ce Trần Tân, historiographe annamite, était donc contemporain de Lê-văn-Hưu, mais nous ne savons rien sur son compte. Son nom même est incertain. L'édition de 1884 et la traduction de M. Sainson (p. 519) lisent en effet Trần Tân, mais le *Catalogue impérial* (1) chinois, qui mentionne deux fois le nom dans sa notice sur le 越史畧 *Việt sử lược* (2), l'écrit à deux reprises 陳普 Trần Phổ ; il est donc presque certain que l'exemplaire du *An nam chí lược* qui servit aux bibliographes impériaux portait Trần Phổ et non Trần Tân ; mais les deux formes sont jusqu'à présent également inconnues.]

[L'œuvre de Lê-văn-Hưu n'existant plus complète et indépendante, le plus ancien ouvrage historique annamite qui nous soit parvenu est le 安南志畧 *An nam chí lược* de 黎崱 Lê Tắc (3). Lê Tắc (4) était un Annamite du Thanh-hoa, descendant de 阮敷 Nguyễn Phu (Yuan Fou), gouverneur du Tonkin sous les Tsin orientaux (317-419). En 1285, pendant la lutte entre les Mongols et l'Annam, il remplissait des fonctions de secrétaire auprès d'un neveu du souverain annamite. Ce neveu, 陳鍵 Trần Kiện, marquis de 彰憲 Chương-hiến, fit sa soumission au général chinois 唆都 So-tou (le Sagatu de Marco Polo), qui le dirigea sur Pékin. Mais du côté de Lạng-sơn le convoi fut attaqué par des bandes annamites et Trần Kiện périt dans la lutte. Lê Tắc emporta son cadavre et l'enterra à 丘溫 Khưu-ôn (5) ; après quoi il se rendit auprès de l'empereur de Chine et vécut jusqu'à sa mort dans sa nouvelle patrie. C'est pendant son séjour en Chine qu'il composa sur l'Annam son précieux ouvrage historique, en vingt chapitres (6). L'*An nam chí lược*, composé au point de vue chinois par un Annamite qui en somme avait trahi

---

(1) [*Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 66, p. 30 de l'éd. de Canton en petits caractères.]

(2) [Sur cet ouvrage, cf. *infra*, pp. 625 sqq.]

(3) [*Tắc* est la prononciation que donne pour le second caractère l'*Index des caractères chinois* de Phan-đức-Hóa, mais elle est peut-être basée sur la seule analogie de 則 *tắc*, et je l'adopte sans conviction. Le caractère paraît manquer dans les dictionnaires Génibrel et Bonet. Certains Annamites prononcent *trắc*. M. Sainson a adopté successivement en chinois les prononciations *tso* et *tsi* ; le P. Couvreur écrit *tsi*, M. Giles donne *tsê*, soit *tsŏ* de notre transcription. Bien que cette dernière prononciation ne soit pas d'accord avec l'étymologie (la rime est 職 *tche*, ce qui devrait donner une prononciation chinoise actuelle *tsi*), c'est à elle qu'il faut, je crois, se rallier : tous les caractères où entre la phonétique 則 *tsŏ*, bien qu'ayant étymologiquement une voyelle *i*, sont en effet passés à *ŏ* (cf. les nos 11652-11658 et 11696-11698 de Giles).]

(4) [Lê Tắc avait pour 字 *tự* 景高 Cảnh-cao et pour 號 *hiệu* 東山 Đông-sơn.]

(5) [Cf. *Toàn thơ*, ch. v, pp. 27-28 ; *Cang mục*, ch. VII, p. 36 ; *An nam chí lược*, ch. XIX, p. 3 ; Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, pp. 550-551.]

(6) [La date de la composition de l'ouvrage n'est pas déterminée avec certitude ; la date de la préface porte une année cyclique qui ne tombe pas dans la période indiquée. Cf. Sainson, *oc. laud.*, p. 31.]

son pays, doit peut-être à cette circonstance d'avoir été conservé par les Chinois, alors qu'il est resté ignoré des historiographes annamites officiels. Au XVIIIe siècle, les bibliographes de K'ien-long ont jugé l'œuvre de Lê Tắc digne d'une notice au *Catalogue impérial* (1), mais le vingtième chapitre, ainsi d'ailleurs que la carte annoncée par la table, manquait à leur exemplaire (2). A la fin du XVIIIe siècle, l'illustre érudit 錢大昕 Ts'ien Ta-hin acquit un exemplaire auquel manquaient la carte, la fin du chapitre XIX et tout le chapitre XX ; il y joignit quelques notes qui datent de 1790. Cet exemplaire est depuis lors passé en la possession d'un Japonais nommé 岸田吟香 Ki-shida Ginkô, qui l'a édité avec des caractères mobiles en 1884 au 樂善堂 Lo-chan-t'ang de Chang-hai. Enfin en 1896, M. Sainson a publié d'après cette édition une traduction de l'*An nam chí lược* sous le titre de *Mémoires sur l'Annam* (3). Mais l'exemplaire qui a servi de base à l'édition de 1884 n'était pas seulement incomplet, mais aussi très défectueux ; il offre un certain nombre de lacunes et de caractères manifestement fautifs. Peut-être sera-t-il possible de remédier dans une certaine mesure à ces imperfections. En effet le British Museum possède un exemplaire manuscrit dont le *Catalogue* de Douglas (4) fixe hypothétiquement l'exécution à 1750 et qui serait en 20 chapitres. Que ce chiffre de 20 chapitres résulte d'un examen réel, ou qu'il ait été seulement indiqué d'après la table des matières, il n'en est pas moins urgent de collationner ce manuscrit qui a bien des chances d'être en certains endroits plus correct que le texte de 1884.]

Les 陳 Trần (1225-1413) ne firent rien publier, semble-t-il, de l'histoire de leur dynastie (5). [Toutefois, à défaut d'histoires officielles, les Chinois nous ont conservé un abrégé d'histoire annamite qui porte le nom de 越史畧 *Việt sử lược* et qui fut certainement composé par un Annamite sous cette dynastie. Cet ouvrage en trois chapitres, sans nom d'auteur, est l'objet d'une notice dans le *Catalogue impérial* chinois (6), et il a été incorporé au 守山

---

(1) [*Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 66, pp. 27-28.]

(2) [Cet exemplaire appartenait à un certain 馬裕 Ma Yu.]

(3) [Camille Sainson, *Ngann-nann-tche-luo* 安南志畧, *Mémoires sur l'Annam*, Pékin, imprimerie du Pé-t'ang, 1896, in-8o, VII-581 pp.]

(4) [R. K. Douglas, *Catalogue of chinese printed books, manuscripts and drawings in the library of the British Museum*, Londres, 1877, in-4o, p. 335.]

(5) [Il est néanmoins certain que les historiographes officiels tenaient régulièrement à jour les Annales. Sous l'année 1299, le *Toàn thư* (éd. jap., VI, 4 vo) nous apprend que 段汝諧 Đoạn-nhữ-Hài ayant reçu un poste à la cour vit que les 實錄 *Thật lục*, « Récits véridiques », préparés par les historiographes contenaient beaucoup d'erreurs ; il les corrigea et brûla l'ancien manuscrit (覩史臣所載實錄頗有謬誤乃爲改正仍焚舊藁).]

(6) [*Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 66, pp. 29-32.]

閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou* (1). Le premier chapitre va des origines à la chute des premiers 黎 Lê en 1109 ; les deux derniers sont consacrés à l'histoire de la dynastie suivante, qui est la dynastie de 李 Li, mais à laquelle le *Việt sử lược* donne constamment le nom de Nguyễn. La raison de cette apparente anomalie nous est fournie par un passage de l'*An nam chí lược* (trad. Sainson, p. 458) : lorsque la dynastie Trần eut pris le pouvoir (c'est-à-dire après 1225), « tous les membres de la famille Li et ceux du peuple qui portaient le même nom reçurent l'ordre de prendre à la place le nom de Nguyễn, afin de détruire les espérances du peuple ». C'est en conformité avec cet ordre que l'auteur anonyme du *Việt sử lược,* sujet des Trần, appelle Nguyễn la dynastie Li. A la fin du IIIe chapitre est ajouté un simple tableau chronologique des Trần, qui se termine en mentionnant la première année 昌符 *xương-phù* (1377) de l'empereur actuel (今王) ; il en résulte que l'ouvrage a été composé sous le règne de 陳廢帝 Trần Phế-đế (1377-1388). Le *Việt sử lược* est particulièrement précieux pour l'histoire des Li (1109-1225) ; beaucoup des renseignements qu'il donne manquent dans les histoires officielles. Comme l'*An nam chí lược*, le *Việt sử lược* paraît être resté inconnu des historiographes annamites modernes.]

C'est 黎仁宗 Lê Nhơn-tôn (1442-1459) qui entreprit de rompre le silence de l'historiographie officielle. En 1455, il donna l'ordre à 潘孚先 Phan-phu-Tiên (2) de rédiger les Annales depuis 陳太宗 Trần Thái-tôn (1225-1258) jusqu'à l'époque où les troupes des 明 Ming regagnèrent leur

---

(1) [Le *Cheou chan ko ts'ong chou* a été publié par 錢熙祚 Ts'ien Hi-tsou sous le règne de Tao-kouang (1821-1850), en partie avec les anciennes planches du 墨海金壺 *Mo hai kin hou* ; il en a été fait à Changhai en 1889 une réédition lithographique en petit format ; c'est d'elle que je me suis servi.]

(2) Phan-phu-Tiên, d'après le *Đại việt sử kí, mục lục*, p. 11 ro, était originaire du village de 東鄂 Đông-ngạc, sous-préfecture de 慈廉 Từ-liêm, province de 山西 Sơn-tây. Sous 陳順宗 Trần Thuận-tôn, en 1396, il obtint le grade de 太學生 *Thái-học-sanh*. En 1429, sous le règne de 黎太祖 Lê Thái-tổ, il se présenta de nouveau aux examens 明經, à cause sans doute du changement de dynastie. Il obtint la charge de Directeur du Bureau des Annales du royaume 知國史院. Le *Toàn thơ*, préfaces, section 乙, p. 1 vo, lui donne le titre de Mandarin chargé de la rédaction des Annales 修史官, et le *Cang mục*, ch. XVIII, p. 28 vo, le titre de Docteur du Collège impérial 國子博士 (cf. Mayers, *The Chinese Government*, no 252). [Phan-phu-Tiên avait pour 字 *tự* 信臣 Tín-thần et pour 號 *hiệu* 默軒 Mặc-hiên. En dehors de ses travaux historiques, il avait compilé un 越音集 *Việt âm tập* (ainsi nommé par Lê-qui-Đôn) ou plus exactement 越音詩集 *Việt âm thi tập* (comme le dit le mémorial de présentation conservé dans le 皇越文選 *Hoàng việt văn tuyển*, ch. VI, p. 2), où il avait rassemblé toutes les poésies des empereurs et des fonctionnaires de la dynastie 陳 Trần et les principales du début des Lê. Je ne sais s'il s'agissait de poésies en chinois ou en chữ-nôm ; un recueil postérieur de même titre, en chữ-nôm, sera signalé plus loin sous le no 155. Sur Phan-phu-Tiên, cf. le ch. x du 全越詩錄 *Toàn việt thi lục* de 黎貴惇 Lê-qui-Đôn.]

pays, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la domination chinoise (1427) [1]. Le *Đại việt sử ki toàn thơ* dit expressément [2] que ce fut un supplément au *Đại việt sử ki* de Lê-văn-Hưu. Le même ouvrage dit ailleurs [3] que les deux œuvres, celle de Lê-văn-Hưu comme le supplément de Phan-phu-Tiên, portaient un seul et même titre, 大越史記 *Đại việt sử ki*. La partie supplémentaire ajoutée par Phan-phu-Tiên et allant de 1225 à 1427 comprenait dix chapitres [4], qu'il faut ajouter aux trente chapitres de l'œuvre primitive de Lê-văn-Hưu, et l'on obtient ainsi le nombre de chapitres dont se composait le second *Đại việt sử ki*, allant de 趙武帝 Triệu Võ-đế (207 av. J. C.) à la fin de la domination chinoise (1427) [5].

黎聖宗 Lê Thánh-tôn (1460-1497), un des plus grands monarques annamites, ne pouvait se désintéresser des études historiques. En 1479, à la première lune [6], il donna l'ordre à 吳士連 Ngô-sĩ-Liên [7] de réviser les *Annales du Đại Việt*. Nous avons dans le *Cang mục* et surtout dans la préface que Ngô-sĩ-Liên écrivit pour l'ouvrage qu'il composa [8], de précieux renseignements soit sur la préparation, soit sur le contenu et l'étendue de cet ouvrage. Pendant la période 光順 *quang-thuận*, Lê Thánh-tôn avait donné l'ordre de rechercher les annales particulières qui pouvaient exister parmi le peuple, et avait chargé quelques lettrés de les examiner et de les mettre en ordre. « Moi aussi, dit Ngô-sĩ-Liên, lorsque je fus attaché pour la première fois au Bureau des Annales, j'ai travaillé au dépouillement de ces documents ; mais étant revenu à ce Bureau une seconde fois, je n'ai pu en prendre connaissance, car ils avaient été présentés à l'empereur et déposés dans le Pavillon de

---

(1) Année *đinh-vị*, 1427, selon le *Toàn thơ*, *bổn kỉ*, ch. x, p. 56 r°.

(2) Préfaces, section 乙, p. 1 v°.

(3) Préfaces, section 丙, p. 1 v°.

(4) Cf. *Cang mục*, ch. XVIII, p. 28 v°.

(5) J'ai en ma possession un ouvrage intitulé *Đại việt sử ki*, allant de la dynastie des 鴻厖氏 Hồng-bàng jusqu'à l'an 1427, en 7 volumes. Voir la description plus bas, n° 37. Ce n'est pas l'œuvre de Lê-văn-Hưu et Phan-phu-Tiên, puisqu'il renferme la préface de 黎嵩 Lê Tung écrite en 1514 et des remarques de 吳時仕 Ngô-thì-Sĩ qui vivait vers le milieu du XVIIIe siècle.

(6) Cf. *Cang-mục*, ch. XXIII, p. 28 r°.

(7) Ngô-sĩ-Liên était originaire de 祝里 Chúc-li, sous-préfecture de 彰德 Chương-đức, province de 山南 Sơn-nam. En 1442, sous l'empereur 黎太宗 Lê Thái-tôn, il passa son doctorat. Il parvint au grade de Vice-président de gauche du Ministère des rites 禮部左侍郎 (*Đại việt sử ki, mục lục*, p. 11 r°). Dans le *Thoàn thơ*, préfaces, section 丙, p. 3 r°, on donne in-extenso la préface de l'ouvrage qui fut écrite par Ngô-sĩ-Liên, et il signe assesseur non pas de gauche, mais de droite. Le même ouvrage, préfaces, section 乙, p. 1 r°, lui donne aussi le titre de Maître au Collège impérial (國子監司業; cf. Mayers, *The Chinese Government*, n° 249).

(8) Reproduite dans le *Toàn thơ*, préfaces, section 丙, p. 3 r°.

l'Est. » C'est quelque temps avant l'an 1479 que Ngô-sĩ-Liên revint au Bureau des Annales, au moment même sans doute où Lê Thánh-tôn lui enjoignit de réviser les Annales du royaume. Ne pouvant consulter les documents dont il regrettait d'être privé, « il parcourut attentivement l'œuvre de ses deux devanciers, Lê-văn-Hưu et Phan-phu-Tiên, la corrigea, la refondit, la paracheva », avoue-t-il modestement.

La préface qui ouvrait le livre est datée de l'année 1479, ce qui fait supposer que la rédaction de l'ouvrage avait été commencée quelque temps auparavant. Le nouveau travail portait le titre de 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, « Livre complet des Annales du Grand Việt ». L'auteur, outre la période embrassée par ses devanciers, avait traité de la période moitié historique, moitié légendaire, qui avait précédé 趙武帝 Triệu Võ-đế, et avait fait commencer son histoire à la dynastie des 鴻厖氏 Hồng-bàng. Désormais tous les recueils historiques commenceront l'histoire du Việt par les récits de cette période fabuleuse et 嗣德 Tự-đức sera le premier à en négliger une partie dans le grand ouvrage entrepris par ses ordres et sous sa direction.

Le *Đại việt sử kí toàn thơ* se composait de deux parties. La première, appelée 外紀 *ngoại-kỉ*, « Écrits extérieurs », comprenait les événements qui s'étaient passés depuis l'époque des Hồng-bàng jusqu'aux douze 使君 *sứ-quân* de la dynastie des 吳 Ngô (967) (1) ; elle était divisée en cinq chapitres. La seconde partie, 本紀 *bổn-kỉ*, « Écrits principaux », allait de 丁先皇 Đinh Tiên-hoàng (968-979) à 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428 exclusivement), et comprenait dix chapitres (2). Ainsi donc, à moins d'admettre que les chapitres de Ngô-sĩ-Liên étaient plus considérables que ceux de Lê-văn-Hưu et de Phan-phu-Tiên, on doit considérer le *Đại việt sử kí toàn thơ* comme un abrégé du *Đại việt sử kí*. Ainsi deux caractéristiques sont à retenir dans cette révision de Ngô-sĩ-Liên : il a reporté le début de l'histoire du Việt à la période légendaire des Hồng-bàng, et il a adopté la division en *ngoại-kỉ* et *bổn-kỉ*, à laquelle se conformeront presque tous les historiens suivants ; la répartition même des *ngoại-kỉ* en cinq chapitres sera presque constamment retenue.

La préface de Ngô-sĩ-Liên nous fait connaître un autre ouvrage composé avant le *Toàn thơ*, mais qui est aujourd'hui perdu. A cause de certaines imperfections, dit Ngô-sĩ-Liên, « ceux qui lisaient l'ouvrage de Lê-văn-Hưu et

---

(1) Cette date de 967, année 丁卯 *đinh-mẹo*, est la dernière portée dans le le *ngoại-kỉ* de mon édition du *Toàn thơ*, qui, bien que récente et complétée, remaniée par d'autres historiens, doit se conformer sur ce point à l'ouvrage de Ngô-sĩ-Liên.

(2) [La préface de Ngô-sĩ-Liên, telle qu'elle est reproduite dans l'édition japonaise du *Toàn thơ* contient une note qui manque à l'édition du P. Cadière, et selon laquelle l'ouvrage était divisé comme suit : 外紀全書 *Ngoại kỉ toàn thơ*, 5 ch. ; 本紀全書 *Bổn kỉ toàn thơ*, 9 ch. ; 黎太祖紀 *Lê Thái-tổ kỉ*, 1 ch. Le règne de Lê Thái-tổ (1418-1433) aurait donc été compris dans l'œuvre de Ngô-sĩ-Liên.]

de Phan-phu-Tiên ne pouvaient s'empêcher d'être choqués. Seul, le 越史綱目 *Việt sử cang mục*, « Texte et explications de l'histoire du Việt », de 胡宗鷟 Hồ-tôn-Tộc [1], à cause de la fidélité et de la méthode avec lesquelles les événements étaient racontés, à cause aussi du soin avec lequel l'auteur avait discuté les faits, ne gardant que ce qui méritait de l'être, seul cet ouvrage avait presque atteint la perfection désirable. Malheureusement, à la suite des guerres, l'ouvrage ne nous a pas été transmis. » Nous ne pouvons que nous associer aux regrets de l'historiographe [2].

Tous les princes de la dynastie des 黎 Lê s'occupèrent activement de la rédaction des Annales. En 1511, à la quatrième lune [3], on présenta à l'empereur 黎襄翼帝 Lê Tương-dực-đế le 大越通鑑 *Đại việt thông giám*, « Miroir général du Grand Việt ». L'ouvrage avait été commencé sur l'ordre du roi, on ne dit pas à quelle année précise, par 武瓊 Võ Quinh [4]. Il comprenait en tout vingt-six chapitres et était divisé exactement comme le *Toàn thơ* : la première partie, appelée 外紀 *ngoại-kỉ*, allait depuis la dynastie des Hồng-bàng jusqu'aux douze *sứ-quân* ; la seconde, 本紀 *bổn-kỉ*, s'étendait de Đinh Tiên-hoàng jusqu'au moment où 黎太祖 Lê Thái-tổ pacifia le royaume en chassant les troupes des Ming (1427).

L'empereur Lê Tương-dực-đế, ayant examiné l'ouvrage, donna aussitôt l'ordre à 黎嵩 Lê Tung [5] d'écrire une sorte de résumé préliminaire, que l'on peut, à cause de son importance, considérer comme un ouvrage distinct,

---

(1) D'après le *Toàn thơ*, ch. VIII, p. 9 r° et v°, Hồ-tôn-Tộc était originaire du village de 土城 Thổ-thành, préfecture de 演州 Diễn-châu, province du Nghệ-an.

(2) [L'ouvrage de Hồ-tôn-Tộc avait été compilé sous les Trần ; Hồ-tôn-Tộc vivait au XIVe siècle ; c'est sans doute tout à la fin de ce même siècle qu'il mourut âgé de plus de 80 ans ; sur ses autres ouvrages, cf. les n°s 27 et 28 de la liste donnée à la note de la page 620.]

(3) Cf. *Cang mục*, ch. XXVI, p. 11 r°.

(4) Võ Quinh était originaire du village de 慕澤 Mộ-trạch, sous-préfecture de 唐安 Đàng-an, province de 海陽 Hải-dương. Le *Cang mục*, ch. XXVI, p. 11 r°, dit qu'il fut reçu docteur l'an 戊辰 *mậu-thìn* de la période 洪德 *hồng-đức* de l'empereur 黎聖宗 Lê Thánh-tôn ; mais c'est une indication erronée, car l'année *mậu-thìn* tomberait en 1448 ou en 1508 et ne peut entrer dans la période *hồng-đức* qui va de 1470 à 1497. [Võ Quinh fut en réalité reçu le quatrième au doctorat en 1478 ; cf. à ce sujet sa notice biographique dans le 慕澤世譜 *Mộ trạch thế phổ*]. Ses titres étaient : Président du Ministère de la guerre (兵部尚書), Maître au Collège impérial (國子監司業), Rédacteur en chef des Annales (史官都總裁). [Võ Quinh est peut-être l'auteur du 參補嶺南傳聞神異摭怪列傳錄 *Tham bổ lĩnh nam truyền văn thần dị chích quái liệt truyện lục*. Cf. *infra*, n° 28.]

(5) Lê Tung s'appelait de son vrai nom 楊邦本 Dương-bang-Bổn, mais à cause sans doute de services exceptionnels, il fut agrégé à la famille royale des Lê et changea de nom. Il était originaire du village de 安棠 An-cir, sous-préfecture de 青廉 Thanh-liêm, province du 山南 Sơn-nam. Il fut reçu docteur parmi les trois premiers en 1484. Ses

mais qui est imprimé en tête des éditions du *Đại việt sử kí toàn thơ* et du *Đại việt sử kí* qui sont en ma possession. Il a pour titre, d'après le *Cang mục* (1) et les préfaces du *Toàn thơ* (2), 大越通鑑總論 *Đại việt thông giám tổng luận*, « Considérations générales sur le *Đại việt thông giám* ». Mais dans ce même *Toàn thơ* on reproduit le texte du *Tổng luận* en lui donnant pour titre 越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận* (3). Le *Cang mục* cite fréquemment l'œuvre de Lê Tung, mais ne précise pas la date à laquelle elle fut composée. Le *Toàn thơ* dit (4) que l'ordre fut donné à Lê Tung en 1514 ; le *Tổng luận* aurait donc suivi de trois ans la rédaction du 大越通鑑 *Đại việt thông giám* de 武瓊 Võ Quinh auquel il devait être associé.

Les documents ne donnent pas beaucoup de renseignements sur le 詠史詩集 *Vịnh sử thi tập*, « Collection des Annales mises en vers ». Le *Đại việt sử kí toàn thơ*, auquel j'emprunte ce titre (5), en fournit aussi un autre (6), 越鑑詠史詩集 *Việt giám vịnh sử thi tập*, que je traduis par « Collection des Annales mises en vers d'après le *Đại việt thông giám* ». Ce titre montre qu'on avait pris le *Đại việt thông giám* pour base de cette compilation poétique. Elle fut entreprise en 1520 sur les ordres de 黎昭宗 Lê Chiêu-tôn. Il semble donc que le *Đại việt thông giám*, achevé en 1511, ait joui d'une certaine vogue, puisqu'on lui a adjoint une importante préface en 1514 et que quelques années plus tard on l'a mis en vers. L'auteur de ces poésies était 鄧鳴謙 Đặng-minh-Khiêm (7).

---

titres étaient : Président du Ministère des rites (禮部尙書), Grand Tuteur (太保, ou, selon un autre document, 少保, Vice-tuteur), Grand Secrétaire du Pavillon de l'Est (東閣大學士), Directeur de la salle d'études de l'empereur (知經筵事), comte de 敦書 Đôn-thơ (et non de 敦和 Đôn-hòa, comme le dit faussement le *Đại việt sử kí*), Rédacteur des Annales du royaume (編修國史), Mandarin chargé des libations au Collège impérial (國子監祭酒). Ces renseignements sont tirés du *Đại việt sử kí*, préface, p. 11 v°, et du *Toàn thơ*, préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(1) Ch. XXVI, p. 11 r°.

(2) Préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(3) [La bibliothèque du Nội-các possède deux exemplaires manuscrits du travail de Lê Tung ; ils sont indiqués au *Catalogue*, l'un sous le titre de 越鑑通考 *Việt giám thông khảo*, l'autre sous celui de 越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận*, mais tous deux portent en réalité ce dernier titre.]

(4) Préfaces, section 乙, p. 2 r°.

(5) *Ibid.*, ibid.

(6) *Bổn-kỉ*, ch. XV, p. 50 r°.

(7) Đặng-minh-Khiêm était originaire de 山圍 Sơn-vi, sous-préfecture de la province de 山西 Sơn-tây. Il était Président du Ministère des rites, Rédacteur général en second des Annales (史官副都總裁), Directeur de l'École des Lettrés (知昭文館) et du Qui-

Il faut nous transporter à près d'un siècle et demi plus tard pour trouver une nouvelle recension des Annales. Mais en revanche nous verrons dans la seconde moitié du XVIIe siècle une pléiade d'historiens qui, encouragés par les empereurs Lê devenus des sortes de rois fainéants, mettront à jour l'histoire contemporaine, tout en retouchant les ouvrages parus avant eux.

L'année 乙未 *ât-vị* (1665) de la période 景治 *cảnh-trị* (1663-1671), 范公著 Phạm-công-Trứ (1) signait la préface d'un nouvel ouvrage qu'il présentait à l'empereur 黎玄宗 Lê Huyền-tôn: c'était le 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, « Livre complet des Annales du Grand Việt », entrepris, d'après le *Cang mục* (2), au commencement de la période *cảnh-trị*, c'est-à-dire en 1663. Un grand nombre de lettrés avaient collaboré à cette œuvre; nous ne retiendrons que le nom de 胡士楊 Hồ-sĩ-Dương qui reviendra plus loin.

L'ouvrage se composait de quatre parties: 1o Le 大越史記外紀全書 *Đại việt sử kí ngoại kỉ toàn thơ*, « Livre complet des Écrits extérieurs du *Đại việt sử kí* », qui allait des 鴻龐氏 Hồng-bàng aux douze 使君 *sứ-quân* des 吳 Ngô (967) ; 2o Le 大越史記本紀全書 *Đại việt sử kí bổn kỉ toàn thơ*, « Livre complet des Écrits principaux du *Đại việt sử kí* », qui allait de 丁先皇 Đinh Tiên-hoàng (968) à 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428); 3o Le 大越史記本紀實錄 *Đại việt sử kí bổn kỉ thật lục*, « Récits véridiques des Écrits principaux du *Đại việt sử kí* » (3), qui allait de 黎太祖 Lê Thái-tổ (1428) à 黎恭皇 Lê Cung-hoàng, autrement dit 黎皇弟椿 Lê Hoàng-đệ-thung, soit jusqu'à l'avénement des 莫 Mạc (1527; en réalité, 1532); 4o Le 大越史紀本紀續編 *Đại việt sử kí bổn kỉ tục biên*, « Supplément aux Écrits principaux du *Đại việt sử kí* », allant de 黎莊宗

---

lâm-cuộc 季林局. Cf. *Toàn thơ*, préfaces, section 乙, p. 2 ro, et *bổn-kỉ*, ch. XV, p. 50 ro. Dans ce dernier passage on semblerait signaler un autre ouvrage du même auteur, puisque le texte dit qu'on lui « ordonna de composer les *Annales des diverses dynasties du Đại Việt* » (命... 撰大越歷代史記) ; mais l'identité des dates et l'absence de tous renseignements sur ces nouvelles *Annales* donnent à penser que l'ordre en question porte bien sur la compilation du *Việt giám vịnh sử thi tập*. [Il sera question plus loin d'autres ouvrages similaires compilés au XIXe siècle.]

(1) Phạm-công-Trứ passa son doctorat en 1628. Il fut 參從 *tham-tùng* (?), Président du Ministère de l'intérieur (吏部尙書), Grand Secrétaire du Pavillon de l'Est (東閣大學士), Vice-tuteur (少保), duc de Yên (燕郡公). La préface de Phạm-công-Trứ se trouve dans le *Toàn thơ*, préfaces, section 乙, p. 2 ro sqq. [Phạm-công-Trứ était originaire de 遼川 Liêu-xuyên du district de 唐豪 Đàng-hào; il naquit sans doute en 1602 et mourut en 1677. Cf. le 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. I, *s. a.* 1673, 1697, et le 海東志畧 *Hải đông chí lược*.]

(2) *Cang mục*, ch. XXXIV, p. 40 vo.

(3) C'est du moins le titre qu'on lit dans l'édition que je possède de cet ouvrage.

Lê Trang-tôn (1533-1540), c'est-à-dire depuis la restauration des Lê, jusqu'à 黎神宗 Lê Thần-tôn (1662).

Plusieurs remarques sont à faire au sujet de cet ouvrage. D'abord les deux premières parties portent le même titre et embrassent les mêmes périodes que l'œuvre de Ngô-sĩ-Liên. Phạm-công-Trứ avoue même que rien n'avait été changé dans la rédaction de l'œuvre de son devancier (1). C'est sans doute pour ce motif qu'il adopta comme titre général de son œuvre et aussi pour les deux premières parties les titres de Ngô-sĩ-Liên. On ne doit voir une œuvre originale de Phạm-công-Trứ que dans les deux dernières parties. Ces deux parties traitent de l'histoire des Lê, c'est-à-dire des princes de la dynastie régnante. Il faut peut-être voir dans cette dérogation aux usages qui veulent que les Annales d'une dynastie ne soient pas publiées tant que cette dynastie détient le pouvoir, l'influence des 鄭 Trịnh, qui à cette époque avaient accaparé toute l'autorité, et confinaient les rois légitimes dans leur sérail, les considérant presque comme déchus.

La période qui va de 1527 à 1532, c'est-à-dire les quelques années où aucun roi Lê ne régna, était classée dans la seconde partie, si l'on peut s'en rapporter sur ce point de détail à l'édition récente du *Đại việt sử kí bổn kỉ thật lục* que je possède. De même la quatrième partie allait jusqu'à l'année 1662 : d'après l'ordre de 黎玄宗 Lê Huyền-tôn en effet, on devait s'arrêter à la période 萬慶 *vạn-khánh* de 黎神宗 Lê Thần-tôn ; or ce prince régna deux fois, une première fois de 1619 à 1643, une seconde fois de 1649 à 1662, et la période *vạn-khánh* est la dernière du second règne et ne dura que les neuf premiers mois de l'année 1662.

C'est donc en 1665 que Phạm-công-Trứ signa la préface de son ouvrage et le présenta à l'empereur. C'est dire que la préface était terminée à cette date. Lê Huyền-tôn donna aussitôt l'ordre de graver les planches et de publier le livre. Mais cette œuvre marcha lentement. Peut-être le souverain n'était-il pas satisfait du travail. En tout cas le *Cang mục* (2) nous apprend qu'en 1676, première année de la période 永治 *vĩnh-trị* (1676-1680), on n'avait pas fini de graver les planches. Sur dix parties, on en avait à peine gravé cinq ou six, nous apprend un autre document (3), et on conservait le tout dans le « Pavillon secret » (4). En conséquence, la première année 永治 *vĩnh-trị*

---

(1) *Toàn thơ*, préfaces, section 乙, p. 4 rº : 並依如前史臣吳士連武瓊等之所著述者. Il ne faut peut-être pas prendre ce passage trop à la lettre. Sans s'astreindre à copier exactement l'œuvre de ses devanciers, Phạm-công-Trứ a pu seulement raconter les faits comme ils l'avaient fait.

(2) Ch. XXXIV, p. 40 vº.

(3) *Toàn thơ*, préfaces, section 甲, p. 2 rº.

(4) 秘閣 Bí-các, c'est-à-dire le Hàn-lâm-viện.

(1676), 黎熙宗 Lê Hi-tôn ordonna à 胡士楊 Hồ-sĩ-Dương, que nous avons vu collaborer à l'œuvre de Phạm-công-Trứ, de réviser et de compléter les Annales du royaume. Mais cet historien mourut sur ces entrefaites (1).

Lê Hi-tôn donna alors l'ordre à 黎僖 Lê Hi et à 阮貴德 Nguyễn-quí-Đức de rédiger les Annales pour la période comprise entre le commencement du règne de 黎玄宗 Lê Huyền-tôn (1662-1671) et la fin du règne de 黎嘉宗 Lê Gia-tôn (1672-1675), en tout treize années. Cette nouvelle partie fut appellée 續編 *Tục-biên*, « Partie supplémentaire », tout comme la quatrième partie de l'ouvrage de Phạm-công-Trứ dont au fond elle n'était qu'un nouveau chapitre. C'est donc à cela que dut se borner l'œuvre propre de Lê Hi et de Nguyễn-quí-Đức ; rien n'autorise à croire qu'ils aient remanié les parties préexistantes. La composition de cette partie nouvelle dut être laborieuse, soit à cause de l'abondance des documents, puisqu'on racontait des faits qui venaient à peine d'avoir lieu, soit à cause des difficultés amenées par le besoin de ménager de nombreuses susceptibilités. Toujours est-il que ce ne fut que la 18e année 正和 *chinh-hòa*, en 1697, que Lê Hi, Nguyễn-quí-Đức et leurs nombreux collaborateurs signèrent la préface de l'ouvrage définitif. Le roi donna aussitôt l'ordre d'en graver les planches et de le répandre parmi ses sujets (2).

---

(1) Le *Cang mục*, ch. XXVIII, p. 33 vo, cite un autre ouvrage de Hồ-sĩ-Dương, intitulé 黎朝中興錄 *Lê triều trung hưng lục*. [Sur ce dernier ouvrage, cf. *infra*, nos 168 et 169. Hồ-sĩ-Dương était originaire de 完厚 Hoàn-hậu dans la sous-préfecture de 瓊瑠 Quỳnh-lưu au Nghệ-an ; il naquit sans doute en 1621. Reçu premier à l'examen de licence en 1645, il s'y représenta sous le nom d'un autre candidat en 1648 ; mais l'irrégularité fut découverte ; il fut cassé de son rang de licencié et envoyé à l'armée. En 1651, il se présenta à nouveau pour son propre compte à la licence et fut reçu ; il passa avec succès l'examen de doctorat en 1652. En 1673, il fut envoyé en ambassade en Chine. Il mourut Président du Ministère de la guerre au 5e mois de la 2e année 正和 *chinh-hòa* (1681), et reçut le titre posthume de Président du Ministère des finances. Sur Hồ-sĩ-Dương, cf. 乂靜雜記 *Nghệ tĩnh tạp kí* ; 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí*, ch. I, *s. a.* 1673, 1681. Un Hồ-sĩ-Dương est donné comme le principal compilateur du 藍山實錄 *Lam sơn thật lục* (cf. *infra*, no 126) ; mais, comme le *Lam sơn thật lục* a une préface impériale de 1431, il faut admettre qu'il y a là quelque erreur, ou qu'il s'agit d'un autre Hồ-sĩ-Dương.]

(2) *Toàn thơ*, préfaces, section 甲, p. 3 ro. [Cf. *Lịch triều tạp kí*, ch. I, *s. a.* 1697. Lê Hi était originaire de 石溪 Thạch-khê dans la sous-préfecture de 東山 Đông-sơn. Né probablement en 1646, il fut reçu au doctorat dès 1664. Après avoir passé plusieurs années à s'occuper de belles-lettres sur les bords du 西湖 Tây-hồ, il fut promu premier Vice-président du Ministère de la guerre en 1684, puis arriva aux fonctions de Président de ce ministère et fut fait comte de 萊山 Lai-sơn. Il mourut en 1702, au 7e mois de la 23e année *chinh-hoà*, et reçut les titres posthumes de Président du Ministère de l'intérieur et de duc de Lai 萊郡公. Ces dates sont probables ; il est en effet dit à deux reprises (sous les années 1684 et 1702) que Lê Hi fut reçu docteur en 1664 à l'âge de 19 ans à la chinoise (c'est-à-dire 18 pour nous), et la date de sa réception est encore donnée une autre fois sous 1696 ; mais alors on ne voit pas comment le même ouvrage peut dire sous l'année 1702 que Lê Hi mourut cette année-là à l'âge de plus de quatre-vingts ans. Ces renseignements sont tirés du *Lịch triều tạp kí*, *s. a.* 1684, 1696, 1702.]

L'ouvrage avait reçu sa forme définitive. Dans les éditions successives qu'on en fera, on pourra introduire les remarques d'historiens postérieurs, retrancher ou modifier certaines parties, mais, même dans l'édition publiée de nos jours à Huê, le *Đại việt sử kí toàn thơ*, outre les préfaces des divers historiographes qui ont coopéré successivement à la rédaction et les considérations générales de Lê Tung, comprend toujours quatre parties; 1° Le 外紀全書 *Ngoại kỉ toàn thơ*, allant des origines à 967 de notre ère (cinq chapitres en un volume); 2° Le 本紀全書 *Bổn kỉ toàn thơ*, allant de 968 à 1427 (chapitres I à IX, en 4 volumes et demi); 3° Le 本紀實錄 *Bổn kỉ thật lục*, allant de 1428 à 1532 (chapitres X à XV inclusivement, comprenant 5 volumes): 4° Le 本紀續編 *Bổn kỉ tục biên*, allant de 1533 à 1675 (chapitres XVI à XIX, en 2 volumes) (1).

Le *Đại việt sử kí* nous donne (2) les noms de plusieurs historiographes sur les ouvrages desquels je n'ai pu trouver aucun renseignement. C'est ainsi que 阮儼 Nguyễn Nghiệm, qui vivait dans la première moitié de XVIIIe siècle, est indiqué comme l'auteur d'un 越史備覽 *Việt sử bí lãm*, « Aperçu complet des Annales du Việt » (3). Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le même document nomme 吳時仕 Ngô-thì-Sĩ, qui est l'auteur du 越史標按 *Việt sử tiêu án*, « Annotations et recherches sur les Annales du Việt » (4).

---

(1) Les indications relatives au nombre de chapitres et de volumes se rapportent à l'édition qui est en ma possession et qui a été tirée au Collège impérial (國子監) de Huê. Au moins pour la division des chapitres elle doit se conformer à l'édition primitive. J'ai pu me procurer plus récemment un exemplaire du même ouvrage, sortant de la même imprimerie, mais imprimé sans doute antérieurement, si l'on en juge par le bon état des planches qui ont servi à l'impression. Les chapitres sont reliés entre eux selon une tomaison différente. L'exemplaire est malheureusement incomplet.

(2) *Mục-lục*, p. 10 v°.

(3) Nguyễn Nghiệm était originaire du village de 僊田 Tiên-điền dans la sous-préfecture de 宜春 Nghi-xuân, province de Nghệ-an. L'année *tân-hợi* (1731) de la période 永慶 *vĩnh-khánh* (1729-1732) de 黎帝維祊 Lê Đế-duy-phương, il fut reçu parmi les trois premiers à l'examen de doctorat; il devint Président du Ministère des finances, duc de Xuân 春郡公, Rédacteur en chef des Annales du royaume (國史總裁).

(4) [Le catalogue du Nội-các porte encore un exemplaire incomplet en trois volumes du *Việt sử tiêu án* par 吳午峯 Ngô-ngọ-Phong, c'est-à-dire Ngô-thì-Sĩ dont Ngọ Phong est une appellation; cf. à ce sujet son 跋 *bạt* daté de 1778 à la fin du 撫邊雜錄 *Phủ biên tạp lục* de Lê-qui-Đôn.] Ngô-thì-Sĩ était originaire du village de 左青威 Tả-thanh-oai, préfecture de Thanh-oai, province de 山南 Sơn-nam. L'année *bính-tuất* (1766) de la période 景興 *cảnh-hưng* (1740-1787), il fut reçu au doctorat dans les trois premiers. Il parvint aux emplois de Président de la cour des censeurs, d'Inspecteur de la province de Lạng-sơn (出督諒山鎮) et de Correcteur des Annales du royaume (國使校正). Le *Cang mục, tiền-biên*, ch. II, p. 7 r° et ailleurs, cite des « Annales de Ngô Sĩ », 吳仕史, mais sans que je sache quel ouvrage est ainsi désigné. Ngô-thì-Sĩ avait en effet été chargé en 1775 de la der-

La liste des historiens des anciennes dynasties se clôt par le nom de l'illustre 黎貴惇 Lê-qui-Đôn. Nombreux sont ses ouvrages cités dans le *Cang mục*, mais malheureusement je ne les connais guère que par leurs titres. Lê-qui-Đôn était natif de 延河 Diên-hà, province de 河内 Hà-nội (1). En 1752, il fut reçu second au doctorat et il joua un grand rôle dans les événements qui signalèrent la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les historiographes du *Cang mục*, bien que citant souvent ses ouvrages, semblent le tenir en médiocre estime comme homme politique.

[Dès 1749, Lê-qui-Đôn publiait son 大越通史 *Đại việt thông sử*. Frappé de l'insuffisance des ouvrages historiques annamites comparés aux ouvrages chinois, Lê-qui-Đôn avait voulu donner à son pays, au lieu des simples Annales qu'on avait exécutées jusqu'alors, un nouvel ouvrage sur le plan des histoires canoniques chinoises et en particulier de la plus volumineuse d'entre elles, l'*Histoire des Song*. Dans cette œuvre, l'ordre chronologique n'était suivi que pour les Annales principales (本紀 *bổn-kỉ*) des empereurs, et ensuite venait à la mode chinoise toute une longue suite de monographies et de biographies. Les Annales principales allaient de la prise d'armes du fondateur des Lê, 黎利 Lê Lợi, en 1418, jusqu'à l'usurpation des 莫 Mạc en 1527. Les monographies étaient placées à la suite, puis les biographies commençant par celles de la famille impériale. Après la famille impériale étaient rangés les grands serviteurs, puis les lettrés, les femmes vertueuses, les magiciens, les flatteurs, les rebelles; l'œuvre se terminait par des notices sur les pays étrangers. Voilà

---

nière refonte des Annales entreprise par les Lê : « On ordonna à 阮俒 Nguyễn Hồn de réviser les Annales du royaume. Comme depuis 黎熙宗 Lê Hi-tôn (1675-1705), période 永治 *vĩnh-trị* (1676-1680), les Annales du royaume n'avaient pas été complètement rédigées, en cette même année 1775 on ordonna à 吳仕 Ngô (-thì-) Sĩ, 范阮攸 Phạm-nguyễn-Du, 寧遜 Ninh Tôn et 阮侘 Nguyễn Trạch de rédiger de concert ces Annales. Nguyễn Hồn, 黎貴惇 Lê-qui-Đôn et 武棉 Võ Miên devaient surveiller l'œuvre. » Mais on ne sait ce qu'il advint de cette entreprise.

(1) [Lê-qui-Đôn avait pour 字 *tự* 久厚 Cửu-hậu et pour 號 *hiệu* 桂堂 Quê-đàng. Premier à l'examen de licence, il fut classé premier à l'examen de doctorat proprement dit en 1752 et second à l'examen du Palais. Il fut longtemps attaché au Hàn-lâm-viện, puis fut chargé d'une ambassade en Chine ; il en revint en 1762 pour être encore employé à la Cour. Il se démit de ses fonctions en 1765, mais rentra en charge en 1767 ; second Vice-président du Ministère des finances en 1770, premier Vice-président du Ministère des travaux publics en 1771, chargé d'une mission d'inspection à Lạng-sơn en 1772, nommé marquis de 穎城 Dĩnh-thành en 1773, Directeur général du Bureau des Annales (總裁編修國史) en 1774, il fut chargé en 1776 d'une mission de confiance à Huê ; il en revint en 1777, s'occupa de la répartition des impôts, et rentra dans la vie privée en 1781 à l'occasion de la mort de son père, survenue à l'âge de 93 ans (à la chinoise). Ces renseignements sont ceux de la biographie de Lê-qui-Đôn intitulée 延河譜記 *Diên hà phổ kí*, écrite en 1787 par un fils ou plus probablement un neveu de Lê-qui-Đôn ; ils sont probables, quoiqu'on soit un peu surpris de lire par deux fois que le père de Lê-qui-Đôn avait 80 ans (à la chinoise) en 1773 et 93 en 1781.

du moins ce qui résulte de la préface et de l'avertissement par lesquels débute l'œuvre de Lê-quí-Đôn, mais il se pourrait à la rigueur qu'en publiant en 1749 sa préface, quand il était encore sans doute fort jeune, Lê-quí-Đôn n'y ait joint que la première partie de l'ouvrage annoncé, qui peut-être ne fut jamais achevé. Il subsiste en effet à la bibliothèque de Huế une copie fragmentaire du *Đại việt thông sử*, en trois volumes : le premier contient la préface, l'avertissement, et les deux premiers chapitres consacrés au règne de Lê Lợi ; mais il n'y a pas de table des matières, et les deux autres volumes, consacrés aux biographies des Mạc, sont divisés en trois chapitres sans que ces chapitres soient numérotés.]

En dehors du *Đại việt thông sử*, la pricipale œuvre historique de Lê-quí-Đôn paraît être le 撫 邊 雜 錄 *Phủ biên tạp lục*, qui a été connu du P. Legrand de la Liraye (1). [Mais le P. de la Liraye caractérise mal l'ouvrage en disant qu'il « nous donne l'histoire et la distinction des provinces nord, depuis le Quảng-nam, ou Tourane, jusqu'à la fontière chinoise ». En réalité, le *Phủ biên tạp lục*, en 6 chapitres, porte exclusivement sur ce qui était alors proprement le patrimoine des Nguyễn, c'est-à-dire le Quảng-nam et la province de Huế. La préface est datée de Huế, 1776, ce qui nous montre que Lê-quí-Đôn composa ce livre pendant la mission dont il fut chargé au Quảng-nam et à Huế en 1776-1777 ; à la fin de l'ouvrage, se trouve une postface (跋 *bạt*) de Ngô-thì-Sĩ.]

Le *Cang mục* cite encore d'autres ouvrages de Lê-quí-Đôn, par exemple son 見 聞 錄 *Kiến văn lục*, « Ce que j'ai vu et entendu », qui est sans doute le même qu'on cite en d'autres passages sous le titre de 見 聞 小 錄 *Kiến văn tiểu lục*.

Lê-quí-Đôn est enfin l'auteur d'un 芸 臺 類 語 *Vân đài loại ngữ* ou « Propos divers de la Terrasse parfumée », ce qui est un nom poétique pour désigner un cabinet de travail. [Le *Vân đài loại ngữ* se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Huế ; le catalogue le porte comme incomplet, en deux volumes, mais c'est une indication erronée provenant de ce que les chapitres sont brochés en désordre ; l'ouvrage est complet. Il est daté de 1773 et est divisé en neuf sections formant autant de chapitres. Ce sont des remarques de l'auteur ou des extraits d'autres ouvrages, le tout rangé par catégories. Cette œuvre témoigne de l'abondante lecture de Lê-quí-Đôn ; malheureusement ce recueil que l'auteur faisait pour lui-même s'appuie surtout sur des textes chinois, et l'étude historique de l'Annam n'y trouve que rarement à glaner (2)].

---

(1) *Notes historiques sur la nation annamite*, p. 5.

(2) [Auteur abondant, Lê-quí-Đôn s'est exercé dans des genres divers ; on conserve encore à Huế un exemplaire imprimé de son 群 書 考 辨 *Quần thơ khảo biện*, composé de réflexions sur les historiens, les classiques, les philosophes. Lê-quí-Đôn avait dû composer cet ouvrage pendant son assez long séjour en Chine, car il le date à la chinoise de la 22e année de 乾 隆 K'ien-long (1757) ; des Chinois, des Coréens ont ajouté d'élogieuses préfaces.

L'œuvre historique des 阮 Nguyễn est assez importante. 嘉隆 Gia-long paraît avoir peu fait sous ce rapport ; il fit du moins établir la meilleure géographie que nous ayons de son pays (cf. *infra*, nº 115). Mais 明命 Minh-mạng, la seconde année de son règne (1821), institua le Bureau des Annales 史舘 et donna l'ordre de compiler le 列聖寔錄 *Liệt thánh thật lục*, « Histoire véridique des Saints Empereurs ». Cette histoire par règnes devait porter sur les princes des Nguyễn qui régnèrent en Cochinchine antérieurement à l'avénement de Gia-long (1). Mais la composition de l'ouvrage demanda plusieurs années. Ce n'est que la première année de 紹治 Thiệu-trị (1841) qu'il fut terminé et on lui donna le nom de 列聖寔錄前編 *Liệt thánh thật lục tiền biên*, c'est-à-dire « Histoire véridique des Saints Empereurs, section préliminaire » (1).

[Ces *Thật lục*, qui constituent l'histoire de chaque règne de la dynastie actuelle, ont été continués depuis lors régulièrement et imprimés. L'histoire du règne de Gia-long, intitulée 寔錄正編第壹紀 *Thật lục chính biên đệ nhứt kỉ*, « Première série de la section principale des *Thật lục* », compte 60 chapitres en 60 volumes, plus un volume préliminaire. Le 寔錄正編第二紀 *Thật lục chính biên đệ nhị kỉ*, ou « Deuxième série de la section principale des *Thật lục* », consacrée à Minh-mạng, est en 220 chapitres formant 220 volumes, plus un volume préliminaire. Le catalogue du Sử-quán dit que la « Troisième série de la section principale des *Thật lục* », portant sur le règne de Thiệu-trị, est en 74 chapitres, et que la « Quatrième série de la section principale des *Thật lục* », donnant le règne de Tự-đức, comprend 71 chapitres. Le

---

Lê-qui-Đôn avait commenté les classiques ; le catalogue de Huế lui attribue un 書經演義 *Thơ kinh diễn nghĩa* en deux volumes. Il avait enfin compilé une collection des poésies chinoises écrites par des Annamites ; cette collection ne nous est pas parvenue au complet. La bibliothèque du Nội-các renferme un volume manuscrit de poésies compilées par Lê-qui-Đôn, et dont les têtes de chapitres portent le titre de 全越詩錄 *Toàn việt thi lục* ; mais au début de l'introduction, qui était normalement intitulée 全越詩錄例言 *Toàn việt thi lục lệ ngôn*, une main postérieure a corrigé 錄 *lục* en 律 *luật*, et c'est sous le titre ainsi altéré de l'introduction que l'ouvrage est porté au catalogue. La table des matières annonce six chapitres, donnant jusqu'à l'avénement des Lê toutes les poésies connues écrites par des Annamites et, à partir de l'avénement des Lê, les poésies impériales seules ; le volume subsistant ne contient que les chapitres I, II et III. L'introduction annonce que les poésies de la dynastie des Lê non écrites par les empereurs seront comprises dans une nouvelle série de chapitres commençant au chapitre VII ; c'est donc comme un fragment de cette suite qu'il faut considérer un autre volume isolé de la bibliothèque du Nội-các, bien classé cette fois sous son titre de *Toàn việt thi lục*, et attribué à Lê-qui-Đôn, qui contient les chapitres IX et X d'un recueil de poésies des Lê. Les notices biographiques mises en tête des poésies de chaque auteur donnent à cette compilation une certaine importance historique.]

(1) *Minh mạng chính yếu*, ch. I, p. 34 rº ; *Đại nam chính biên liệt truyện*, préface à l'empereur, p. 2 rº. Ces *Thật lục* sont en principe tenus rigoureusement secrets pour tout autres que les historiographes impériaux.

Bureau des Annales prépare actuellement les *Thật lục* de l'empereur Đồng-khánh ([1])].

En dehors de ces annales des règnes, Thiệu-trị ordonna de réunir les matériaux nécessaires pour publier une collection de biographies des grands mandarins ou autres personnages importants de la dynastie des Nguyễn. La cinquième année de 嗣德 Tự-đức (1852), au 19e jour de la 3e lune, une première collection fut achevée et présentée à l'empereur, qui ordonna de la publier. Elle avait pour titre 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Collection de biographies du Đại Nam, section préliminaire », et se composait de six chapitres rangés sous sept rubriques : biographies des impératrices, des princes du sang, des princesses impériales, des grands mandarins, des hommes sans fonctions, des bonzes, des rebelles. Cette même année 1852, l'ouvrage fut imprimé. Il est d'une grande importance à cause des renseignements qu'il donne sur les prédécesseurs de Gia-long, alors que les Nguyễn ne régnaient que sur ce qu'on appelait jadis la Cochinchine (c'est-à-dire l'Annam actuel moins les trois provinces du Nord). L'établissement de la dynastie, ses luttes avec les 鄭 Trịnh, les révoltes de quelques membres de la famille même des Nguyễn, les guerres du nouveau royaume avec ses voisins du Sud, les Chams et les Cambodgiens, y sont relatés en détail. Au point de vue chronologique, ce recueil porte sur la même époque que le *Liệt thánh thật lục tiền biên* dont il a été question précédemment.

Sitôt ce premier recueil fini, on se mit, sur l'ordre de l'empereur, à en préparer un second qui devait donner les biographies se rapportant au règne de Gia-long. L'ouvrage est en 33 chapitres répartis entre huit rubriques : biographies des impératrices, des princes du sang et des princesses impériales, des grands mandarins, des hommes vertueux, des femmes célèbres, des usurpateurs, enfin monographies sur les pays étrangers. Mais l'ouvrage resta manuscrit pendant de longues années. Ce n'est que la première année de 成泰 Thành-thái, le 13e jour de la 10e lune (5 novembre 1889), qu'à la demande des historiographes du royaume l'empereur donna l'ordre de la publier. Le titre de l'ouvrage est 大南正編列傳初集 *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Section principale des biographies du Đại Nam, première série ». On retrouve, dispersée dans cet ouvrage, toute l'histoire des

---

([1]) [Dans le courant de 1903, M. Auvergne, résident supérieur en Annam, voulut bien, à la demande du P. Cadière, s'entremettre pour obtenir quelques exemplaires de la « section préliminaire ». Un peu plus tard, il décida la cour de Huế à laisser tirer un exemplaire des *Thật lục* de Gia-long et de Minh-mạng pour la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient. C'est sur cet exemplaire qu'ont été prises les indications ci-dessus pour les deux premiers règnes. Le catalogue du Sử-quán indique respectivement pour les *Thật lục* de Gia-long et Minh-mạng 62 et 222 chapitres ; ce ne peut être qu'en coupant en deux le chapitre préliminaire. Pour les règnes de Thiệu-trị et Tự-đức, je suis réduit aux indications que fournit ce catalogue.]

luttes de Gia-long contre les Tây-sơn ; les monographies sur les pays étrangers nous initient aux rapports du royaume de Cochinchine avec ses voisins. [Le Bureau des Annales prépare actuellement une nouvelle série de ces recueils biographiques. Les principales difficultés sont venues de l'insuffisance des renseignements fournis par les familles de Basse-Cochinchine. Pour le Tonkin, soustrait également en fait à l'administration annamite directe, l'ancien troisième régent 阮仲合 Nguyễn-trọng-Hiệp s'était chargé des enquêtes à faire sur place; quand il est mort en 1902, son travail était presque entièrement achevé.]

La principale œuvre historique entreprise par ordre de Tự-đức a été la compilation du 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục*, « Texte et explications formant le miroir complet de l'histoire d'Annam, établis par ordre impérial ». L'empereur ordonna d'entreprendre cet ouvrage par un édit du 15e jour de la 12e lune de la 8e année de son règne (23 janvier 1856); 潘清簡 Phan-thanh-Giãn était président de la commission de rédaction (正總裁), ayant sous ses ordres un vice-président (副總裁), huit compilateurs (纂修), six réviseurs (考校) et huit calligraphes (謄寫). La rédaction prit trois ans, de 1856 à 1859 ; mais de plus l'ouvrage fut revu pendant tout le règne de Tự-đức, en 1871, en 1872, en 1876, en 1878. C'est seulement la première année du règne de 建福 Kiến-phước (1884) qu'il fut livré à l'impression. Le *Cang mục* comprend un chapitre de préfaces et de table, puis cinq chapitres préliminaires (前編 *tiền-biên*) allant de la période des 雄王 Hùng-vương jusqu'à l'an 967 de notre ère, enfin quarante-sept chapitres de « section principale » (正編 *chính-biên*), allant de 968 à 1789. Tel qu'il est, le *Cang mục* est actuellement, grâce à son appareil critique, à ses annotations, à ses identifications de lieux, l'ouvrage le plus important qui existe sur l'ensemble de l'histoire d'Annam. Ce n'est pas cependant qu'il n'y ait quelques réserves à faire. Beaucoup de faits sont présentés en plus grand détail dans le *Toàn thơ*, et des textes d'édits ou de proclamations y sont donnés, qui ont disparu de la nouvelle compilation. Surtout, à partir du XVIIe siècle, les rapports des Nguyễn avec les Lê et les Trịnh sont uniquement présentés sous le point de vue des vainqueurs, les Nguyễn. Cette remarque s'applique également aux « sections préliminaires » des *Thật lục* et aux *Liệt truyện* mentionnés plus haut. Mais les documents sur cette période sont si rares par ailleurs que l'on doit grandement se féliciter de ce que tant de matériaux nouveaux aient été depuis un demi-siècle livrés aux mains des historiens.

II. Liste des sources historiques

La plupart des ouvrages cités ci-après (1) sont tirés de ce qu'on pourrait appeler la bibliographie du *Cang mục*. Le *Cang mục* cite en effet un grand

(1) En ne tenant pas compte de la riche moisson d'ouvrages nouveaux et précieux que M. Pelliot a faite dans les bibliothèques du Nội-các et du Sử-quán. Les paragraphes imprimés

nombre d'ouvrages, soit composés et édités en Chine et traitant de l'histoire de Chine et incidemment de l'histoire d'Annam, soit écrits par des Annamites et uniquement consacrés à l'histoire d'Annam. Je n'indiquerai ici que les ouvrages d'origine annamite. Les ouvrages sont rangés par ordre de clefs, en tenant compte du premier caractère du titre.

Clef 1 —

1. [三台山靈蹟 *Tam thai sơn linh tích*. Deux volumes mss. du Nội-các, cousus en un seul. Le premier volume porte le titre de 靈蹟參考 *Linh tích sâm khảo*, sans nom d'auteur; le second a pour titre le titre indiqué ici pour l'ouvrage complet, avec une suscription attribuant l'ouvrage au 丹峯寓士 Đơn-phong-ngụ-sĩ 阮逸爽 Nguyễn-dật-Sảng. Recueil de légendes historiques sur le mont Tam-thai. Copié pour l'École française.]

2. [三平實錄 *Tam bình thật lục*. Un volume imprimé du Nội-các. Contient trois récits de pacification de rebelles, d'où le titre. Ces trois parties sont: 1° 平西實錄 *Bình tây thật lục*, 2 ch., raconte la campagne menée en 1750 contre les rebelles de Sơn-tây commandés par 芳 Phương; 2° 平興實錄 *Bình hưng thật lục*, 1 ch., sur la pacification de la région de Hưng-hoa en 1767-1769; 3° 平寧實錄 *Bình ninh thật lục*, 1 ch., sur les opérations militaires de l'Annam au Tran-ninh en 1769-1770. Copié pour l'École française.]

Clef 2 丨

3. 中興節義錄 *Trung hưng tiết nghĩa lục*, « Histoire des mandarins loyaux de l'époque de la fondation de la dynastie ». L'ouvrage est cité dans le *Cang mục*, ch. XXVII, p. 8 r°, à propos d'événements arrivés pendant la période 光紹 *quang-thiệu* du règne de Lê Chiêu-tôn, c'est-à-dire lorsque le premier Nguyễn rétablit sur le trône la dynastie des Lê chassée par les Mạc. Il est probable qu'il s'agit dans l'ouvrage de cette restauration des Lê. [Il n'est pas aisé de déterminer si cet ouvrage est foncièrement différent des nos 14 et 168, 169.]

4. [乂安人物志 *Nghệ an nhơn vật chí*, « Mémoire sur les hommes célèbres du Nghệ-an ». Cet ouvrage est cité dans le *Cang mục*, à propos de la 3e année 嘉泰 *gia-thái* (1575).]

5. 乂安古蹟志 *Nghệ an cổ tích chí*, « Mémoire sur les anciens souvenirs du Nghệ-an ». Cet ouvrage pourrait n'être qu'un chapitre du suivant.

---

entre crochets contiennent, comme on l'a dit plus haut, la description des ouvrages découverts et étudiés par M. Pelliot.

6. 乂安志 *Nghệ an chí*, « Mémoire sur le Nghệ-an ». Il y a eu beaucoup de ces monographies de provinces annamites.

7. 乂安風土記 *Nghệ an phong thổ kí*, « Mémoire sur la géographie du Nghệ-an ». Cité par le *Cang mục*, ch. II, p. 12 v°.

8. [乂靜雜記 *Nghệ tịnh tạp kí*, « Notes diverses sur le Nghệ-an et le Hà-tịnh », 1 vol. mss. du Nội-các. D'après la suscription, l'auteur serait 潘和甫 Phan-hoà-Phủ et l'ouvrage aurait été revu par 潘輝湊 Phan-huy-Sảng. Copié pour l'École française.]

Clef 8 亠

9. 交趾遺編 *Giao chỉ di biên*, « Traditions sur le Giao-chỉ ». [Cet ouvrage est encore porté au dernier catalogue du Nội-các, mais je n'ai pu en obtenir communication.]

Clef 9 人

10. [使交紀事 *Sử giao kỉ sự*, « Souvenirs d'une ambassade en Annam », 1. vol. mss. du Nội-các. Cet ouvrage semble l'œuvre d'un Chinois vivant sous les Ming; cependant le nom indiqué comme celui de l'auteur par le colophon final, 阮啓 Yuan K'i ou Nguyễn Khải, appartiendrait plutôt à un Annamite. Dans le 越史黎紀纂要新編 *Việt sử lê kỉ soán yếu tân biên*, au 2e volume, je relève le nom d'un Nguyễn Khải, à propos d'un fait se rapportant à l'an 1600. Le mss. du Nội-các semble incomplet au début. Il commence par une citation de la préface mise par 嚴從簡 Yen Ts'ong-kien en tête du 安南來威輯畧 *Ngan nan lai wei tsi lio* en 3 chapitres (1). Dans le corps du texte, on trouve une citation sur l'Annam du 孤樹褎談 *Kou chou pao t'an* ou *Cô thọ bảo đàm*, qui m'est inconnu. Le mss. n'offre pas grand intérêt; il donne cependant

(1) [Yen Ts'ong-kien, qui vivait sous les Ming, est l'auteur d'un ouvrage en 24 chapitres sur les pays étrangers, intitulé 殊域周咨錄 *Chou yu tcheou tseu lou*; il y en a eu une édition, imprimée sous les Ming, mais je n'ai jamais pu me la procurer. L'ouvrage existe dans la Bibliothèque du Cabinet impérial japonais. Sir Robert K. Douglas (*Catalogue of Chinese printed books, manuscripts and drawings in the library of the British Museum*, p. 325) mentionne, parmi les ouvrages récemment acquis par le British Museum et dont le titre seul est donné sans que leur contenu ait été examiné, un *Chou yu tcheou tseu lou* en 20 chapitres qui ne peut guère être que l'œuvre de Yen Ts'ong-kien. La bibliothèque du Nội-các à Huế possède, classée à tort parmi les œuvres annamites, une copie manuscrite des deux longs chapitres que Yen Ts'ong-kien a consacrés à l'Annam; le second de ces chapitres, qui porte sur les années 1522-1551, est fort important. Il se termine précisément par une mention du 來威輯畧 *Lai wei tsi lio*, qui est évidemment le *Ngan nan lai wei tsi lio* cité dans le *Sử giao kỉ sự*. Yen Ts'ong-kien devait vivre vers le milieu du XVIe siècle. Les bibliographes de K'ien-long semblent avoir négligé son ouvrage.]

quelques renseignements sur le système des examens et l'organisation administrative en Annam.]

11. [使程雜記 *Sứ trình tạp kí*. Un volume mss. du Nội-các, en trois chapitres. Recueil de notes sans grand intérêt sur les régions que traversent les ambassades annamites en allant d'Annam à Pékin.]

Clef 11 人

12 [全越詩錄 *Toàn việt thi lục*, de 黎貴惇 Lê-qui-Đôn. Cf. *supra*, p. 636, n. 2.]

Clef 18 刀

13. 列聖寔錄前編 *Liệt thánh thật lục tiền biên*, « Histoire véridique des Saints Empereurs, Section préliminaire ». Cf. *supra*, p. 637.

14. [前黎節義錄 *Tiền lê tiết nghĩa lục*. Se trouve en mss. au Nội-các, réuni en un volume au 甘露府志 *Cam lộ phủ chí*. Le titre donné ci-dessus est celui du catalogue du Nội-các, et il me semble juste ; mais la couverture porte 前後黎節義錄 *Tiền hậu lê tiết nghĩa lục*, et la feuille de garde 前後黎忠義錄 *Tiền hậu lê trung nghĩa lục*. Au début de l'ouvrage lui-même il n'y a aucun titre général ; les diverses sections sont intitulées : 忠義錄一 *Trung nghĩa lục nhứt*, 忠義錄二 *Trung nghĩa lục nhị*, 義婦 *Nghĩa phụ* et 奸臣錄 *Gian thần lục*. Au-dessous du titre de la première section, le compilateur est donné comme 阮逸爽 Nguyễn-dật-Sảng, originaire de la région de 丹峯 Đơn-phong au 清華 Thanh-hoa. L'ouvrage est consacré aux serviteurs fidèles qui moururent pour les Lê lors de l'usurpation des Mạc, et, dans la dernière section, aux « traitres » qui acceptèrent de servir les usurpateurs. Il y eut vraisemblablement une édition imprimée de cet ouvrage, car il y a dans la biographie de 譚愼徽 Đàm-thận-Vi une variante annoncée par ces mots 印本一云, « un exemplaire imprimé dit ». Le récit diffère parfois de celui des Annales officielles. Copié pour l'École française.]

Clef 19 力

15. 功業演志 *Công nghiệp diễn chí* Cité dans le *Cang mục*, ch. XXVII, p. 40 v°, à propos d'événements concernant les Nguễyn.

Clef 21 匕

16. [北南實錄 *Bắc nam thật lục*. Un volume mss. du Nội-các. Au-dessous du titre, cette note : 事依四平實錄. Porte sur les années 1774-1777. Copié pour l'École française.]

17. 北圻雜編 *Bắc kì tạp biên*, « Mélanges sur les provinces du Tonkin », par 汝伯仕 Nhữ-bá-Sĩ. [Pour un autre ouvrage du même auteur, cf. nº 137.]

18. 北圻雜錄 *Bắc kì tạp lục*, « Mélanges sur les provinces du Tonkin », par 吳高朗 Ngô-cao-Lãng. Cité dans le *Cang mục*, ch. XVII, p. 23 rº.

19. [北城地輿誌錄 *Bắc thành địa dư chí lục*. Trois volumes mss. du Sử-quán; incomplet. Cet important ouvrage sur le Tonkin paraît dater des débuts du XIXe siècle. Il cite le 越甸幽靈志 *Việt điện u linh chí* (cf. nº 144), le 嶺南摭怪 *Lĩnh nam chích quái* (cf. nº 21), et d'autres ouvrages qui me sont tout à fait inconnus, comme le 本國志畧 *Bản quốc chí lược* ou le 碧潙奇過記 *Bích bách kì quá kí*. L'ouvrage devait être en douze chapitres; les trois chapitres subsistants contiennent: 1º les ch. I (昇隆 Thăng-long) et II (海陽 Hải-dương); 2º les ch. III (山南上 Sơn-nam-thượng) et IV (山南下 Sơn-nam-hạ); 3º les ch. X (安廣 An-quãng), XI (諒山 Lạng-sơn) et XII (高平 Cao-bằng).]

Clef 24 十

20. [南掌紀畧 *Nam chưởng kỉ lược*, un volume mss. du Nội-các. En 1838, des envoyés du Nam-chưởng (Luang-Prabang) se présentèrent au 鎮寧 Trấn-ninh, alors dépendant du Nghệ-an. On chargea le 刑部郎中 Hình-bộ-lang-trung 范克宅 Phạm-khắc-Trạch et le 禮科掌印給事中 Lễ-khoa-chưởng-ấn-cấp-sự-trung 黎文實 Lê-văn-Thật de leur demander des renseignements sur leur pays. Ce sont ces renseignements qui sont reproduits ici. Le catalogue du Nội-các porte en outre qu'à l'ouvrage est joint un 高蠻紀畧 *Cao man kỉ lược*, « Abrégé sur le Cambodge » ; il n'en est rien. Copié pour l'École française].

Clef 28 厶

21. [參補嶺南傳聞神異摭怪列傳錄 *Sâm bổ lĩnh nam truyện văn thần dị chích quái liệt truyện lục*. Trois volumes manuscrits très minces du Nội-các. Recueil de 16 légendes historiques annamites allant de la dynastie chinoise des T'ang jusqu'à la fin des 陳 Trần. Mentionne le 越甸幽靈 *Việt điện u linh* (cf. nº 144). Une main postérieure a ajouté en tête du 1er volume la suscription 慕澤武瓊著, « composé par Võ Quỳnh, de Mộ-trạch » ; sur Võ Quỳnh, cf. *supra*, p. 629 ; je ne sais s'il y a quelque fondement à cette attribution. Copié pour l'École française].

22. [參記本傳 *Sâm kí bổn truyện*. Une note mss. mise à la fin d'un des volumes du 越史續編 *Việt sử tục biên* du Nội-các, dit que le *Sâm kí bổn truyện* est en 1 volume. L'ouvrage est cité dans le *Cang mục* sous

l'année 1787. Il y a au Nội-các, sous le nom de 越史 *Việt sử*, un lot de 25 volumes non classés; je n'en ai eu que sept entre les mains dont six correspondaient exactement à des chapitres du *Đại việt sử kí toàn thư* ordinaire; le septième volume au contraire portait sur la feuille de garde le titre de 黎紀纂要新編 *Lê kỉ soán yếu tân biên* rayé à l'encre, et, en tête de chapitre, le titre 參記本傳卷之一, « Chapitre I du *Sâm kí bổn truyện* ». Le récit commence en 1758, n'est pas très détaillé jusqu'en 1786 et donne ensuite d'importants renseignements jusqu'en 1793 (mort du dernier roi Lê à Pékin).]

Clef 30 口

23. 史 *Sử*, « Annales », par 吳仕 Ngô Sỉ. Sur Ngô Sỉ ou Ngô-thì-Sỉ, cf. *supra*, p. 634.

24. 名節錄 *Danh tiết lục*, « Histoire des serviteurs loyaux », par 陳驥騰 Trần-kí-Đằng.

25. [吳氏家譜 *Ngô thị gia phổ*, « Registre généalogique de la famille Ngô ». Cité dans le *Cang mục* sous l'année 1786].

26. 嘉定通志 *Gia định thông chí*, « Description complète du Gia-định ». Écrit sous le règne de Minh-mạng (1820-1841) par 鄭懷德 Trịnh-hoài-Đức. Traduit en français par G. Aubaret sous le titre de *Histoire et description de la Basse-Cochinchine* (Paris, Imprimerie impériale, 1863, in-8°). Le plan de la traduction diffère de celui de l'original imprimé. La réduction des dates cycliques en dates grégoriennes est presque constamment erronée.

Clef 31 口

27. 國史館前編草本 *Quốc sử quán tiền biên thảo bổn*, « Manuscrit de la section préliminaire, au Bureau des Annales ». Cité dans le *Cang mục*, ch. XXVII, p. 40, à propos des premiers Nguyễn. Ce doit être le mss. du n° 13.

28. 國史實錄 *Quốc sử thật lục*. C'est la troisième partie du grand ouvrage cité sous les n°s 37, 38, 39, et dont l'histoire a été racontée pp. 627-634. Voir aussi n° 89; cf. n° 47. Le titre de *Quốc sử thật lục* est donné dans le *Cang mục*, ch. XXXIV, p. 40 v°.

29. [國朝名臣章疏 *Quốc triều danh thần chương sơ*. Un volume mss. du Nội-các. Le *quốc-triều* s'applique aux Lê. Tous les textes reproduits (rapports, mémoriaux) portent sur la 3e année 景興 *cảnh-hưng* (1742). Une note du mss. (延河黎家藏板) prouve qu'il y a eu une édition gravée pour la famille de l'historien Lê-quí-Đôn, si ce n'est pour lui-même.]

30. 國朝會典 *Quốc triều hội điển*, « Collection des lois de la dynastie régnante ». Cité dans le *Cang mục*, ch. XLVI, p. 33 r°; c'est de la dynastie Lê

qu'il s'agit. Cet ouvrage fut entrepris au commencement de la période 龍德 *long-đức* (1732-1735), sur l'ordre de l'empereur Lê Thuần-tôn; il fut achevé l'an *bính-thân* (1776) de la période *cảnh hưng*. Les Nguyễn ont publié une œuvre analogue; cf. nº 92. [La bibliothèque du Nội-các possède actuellement sous le titre de 黎朝會典 *Lê triều hội điển* trois volumes mss., sans aucune introduction ni postface et qui portent successivement sur les divers ministères. Ce n'est peut-être qu'un compendium, incomplet d'ailleurs, de l'ouvrage du XVIIᵉ siècle. Copié pour l'École française].

31. [國朝處事萬象事宜 *Quốc triều xử sự vạn tượng sự nghi*. Cet ouvrage en cinq volumes ne se trouve plus au Nội-các, mais il est encore porté à l'un des anciens catalogues remontant au plus tôt à 1884 ; la disparition est donc assez récente, et la rareté des documents historiques sur l'histoire du Laos rend particulièrement sensible la perte de ce gros recueil d'informations sur les derniers temps du royaume de Vien-chan. Une note de l'ancien catalogue dit que l'exemplaire du Nội-các provenait d'un achat, et qu'il fut remis par le 集賢院 Tập-hiền-viện en 1868 ; une autre note donne comme époque de la composition le règne de Minh-mạng (1820-1841) et comme auteur 高朗 Cao Lạng de 古藤 Cổ-đằng. Ce Cao Lạng est le même qui a composé le 歷朝雜記 *Lịch triều tạp kí* (cf. nº 99), le 黎朝歷科進士題名碑文 *Lê triều lịch khoa tân sĩ đề danh bi văn* (cf. nº 73) et le 清化輿圖事跡記 *Thanh hoá dư đồ sự tích kí* (cf. nº 106). Il ne faut pas le confondre avec 黎高朗 Lê-cao-Lạng, auteur d'un 義波易訓 *Nghĩa ba diệc huấn* sur le *Yi king* et d'une collection poétique intitulée 圓齋詩集 *Viên trại thi tập*; et il est fort peu probable qu'il ait rien de commun avec le 吳高朗 Ngô-cao-Lạng qui est indiqué plus haut (nº 18), d'après le *Cang mục*, comme l'auteur d'un 北圻雜錄 *Bắc kì tạp lục*.]

Clef 32 土

32. [地志類 *Địa chí loại*. 3 vol. imprimés, sans feuille de titre. Le titre ici donné est celui qui se trouve en tête des chapitres. La suscription du 1ᵉʳ ch. porte que l'ouvrage a été composé par le 壽昌居士 Thọ-xương-cư-sĩ 方亭 Phương Đình. Sur les tranches, 方亭地志類. Est en 5 ch., dont le premier comprend des extraits sur l'Annam tirés des ouvrages chinois ; le second est consacré à la géographie de l'Annam au temps des Lê ; la géographie contemporaine commence au ch. III, qui est précédé d'une préface écrite par l'auteur en 1862. L'exemplaire que j'ai vu appartenait à feu Dumoutier.]

Clef 37 大

33. 大南列傳前編 *Đại nam liệt truyện tiền biên*, « Collection de biographies du Đại Nam, section préliminaire ». Cf. *supra*, p. 638.

34. 大南正編列傳初集 *Đại nam chính biên liệt truyện sơ tập*, « Recueil de biographies du Đại Nam, section principale, première série ». Cf. *supra*, pp. 638-639.

35. [大南國彊界彙編 *Đại nam quốc cương giới vị biên*. Petite géographie administrative du royaume d'Annam avec cartes ; compilée récemment, elle forme sept minces volumes à la bibliothèque du Nội-các. L'utilité de ce petit ouvrage est de donner les noms administratifs actuels, des préfectures et sous-préfectures, qui dans bien des cas ne sont plus ceux des géographies de la première moitié du dernier siècle. Copié pour l'École française].

36. 大越史記 *Đại việt sử kí*, « Annales du Grand Việt ». Voir *supra*, pp. 623, 627-634, l'histoire des deux ouvrages portant ce titre et composés le premier en 1272 par 黎文休 Lê-văn-Hưu, le second en 1455 par 潘孚先 Phan-phu-Tiên.

37. 大越史記 *Đại việt sử kí*, « Annales du Grand Việt » (1). L'ouvrage en ma possession est relié en 7 volumes, il a été composé au Bureau des Annales par ordre impérial, et sort des presses de l'école de Bắc-thành (北城學堂藏板). Il renferme les considérations préliminaires de 黎嵩 Lê Tung, mais pas au complet. Viennent ensuite 7 chapitres de 外紀 *ngoại-kỉ* depuis les Hồng-bàng (鴻厖氏) jusqu'à l'année 967, reliés en 2 vol. ; enfin 10 chapitres de 本紀 *bổn-kỉ* reliés en 5 vol. et allant de 928 à 1427. Cet ouvrage contient les considérations de 吳時仕 Ngô-thì-Sĩ qui vivait dans la seconde moitié du XVIIIe siècle (cf. *supra*, p. 634) ; ce n'est pas l'œuvre même de Phan-phu-Tiên publiée en 1455.

38. 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, « Livre complet des annales du Grand Việt ». Mon exemplaire sort des presses du 國子監 Quốc-tử-giám et a été imprimé récemment. L'ouvrage a été décrit plus haut, p. 634. [Il en a été donné une réimpression en 1884 par le Japonais 引田利章 Hikida Toshiaki ; mais il se servait d'un exemplaire très défectueux, et les lacunes abondent dans son édition. Le texte n'est pas absolument celui de l'édition annamite ici indiquée par le P. Cadière.]

39. 大越史記全書 *Đại việt sử kí toàn thơ*, « Livre complet des annales du Grand Việt ». Ouvrage composé par Phạm-công-Trứ (cf. *supra*, pp. 631-632). Le no précédent qui est en ma possession est peut-être le même que celui-ci. En tout cas, l'exemplaire qui est en ma possession ne paraît pas avoir été remanié sous la dynastie régnante : les princes de Huê ne sont pas

---

(1) Le frontispice porte en gros caractères, outre les quatre mots indiqués ci-dessus, les deux mots 前編 *tiền biên*, mais ces deux derniers mots ne sont pas répétés en tête des chapitres ni sur les marges.

désignés par leur titre impérial posthume; leurs guerres avec les Trịnh sont à peine mentionnées, et leurs soldats y sont toujours qualifiés de « brigands »(賊). Il y a un autre ouvrage portant le même titre, publié en 1479 par 吳士連 Ngô-sĩ-Liên. Voir pp. 627-628.

40. [大越史記本紀續編 *Đại việt sử kí bổn kỉ tục biên*. Voir 黎史續編 *Lê sử tục biên*, nº 164]

41. [大越史記續編 *Đại việt sử kí tục biên*. Le catalogue du Nội-các range sous ce titre une liasse de sept volumes mss., en spécifiant que l'ouvrage est incomplet. En réalité, ces sept volumes appartiennent à trois ouvrages différents: 1º Un vol. dont la couverture rouge porte, comme celle des six autres volumes, *Đại việt sử kí tục biên*, mais qui a, en tête de la première page, *Đại việt sử kí tục biên*, et à la ligne suivante 黎皇雜紀 *Lê hoàng tạp kỉ*. Ce volume contient l'histoire des deux princes Lê 太祖高皇帝 Thái-tổ Cao-hoàng-đế et 太尊 (=宗) 文皇帝 Thái-tôn (= tông) Văn-hoàng-đế. Il n'y a ni numérotation de chapitres, ni pagination. Ces deux chapitres correspondent au ch. x et à la première moitié du ch. xi du *Đại việt sử kí toàn thơ*, et les suivent de très près avec moins de détails. Le « jugement » qui termine dans le *Toàn thơ* le règne de chaque prince est reproduit, ainsi que certaines notes, dont une au moins est de Võ Quỳnh. Je dirais donc que c'est là un résumé de l'histoire dynastique officielle sans certaines différences surprenantes, par exemple à la p. 1 pour l'âge auquel mourut Thái-tổ Cao-hoàng-đế (51 ans dans les annales complètes, ici 49). Il y a des fautes de copie manifestes. — 2º Cinq vol. d'une écriture différente de celle du vol. précédent; le premier d'entre eux porte en haut de la première page cette indication: 大越史記續編卷之十六, « ch. xvi du *Đại việt sử kí tục biên* ». Ce ch. xvi correspond bien au ch. xvi, pp. 1-8, des Annales complètes, mais il en diffère considérablement dans la rédaction et dans le choix même des faits cités; il y a souvent désaccord entre les deux ouvrages. Dans ce volume et dans les suivants, on a les ch. xvi-xxi; le dernier correspond au ch. xviii des Annales complètes, pp. 19-36. — 3º Un vol. qui a été faussement mis avec les six autres, en lui ajoutant leur titre. Le titre porté en fin de chapitre, 越史新編 *Việt sử tân biên*, permet de le rattacher aux deux volumes de même titre que contient la bibliothèque du Nội-các; cf. *infra*, nº 139. Les sept volumes ici décrits ont été copiés pour l'École française.]

42. [大越地志 *Đại việt địa chí*. 2 vol. mss. du Nội-các. Géographie administrative de l'Annam avec courtes notices historiques. Sans grand intérêt.]

43. [大越歷代史總論 *Đại việt lịch đại sử tổng luận*. 1 vol. mss. du Nội-các. Tel est le titre porté sur la couverture, mais en tête de la première page, il y a 大越史記總論 *Đại việt sử kí tổng luận*. Ce bref examen de l'histoire d'Annam date de la dynastie actuelle.]

44. 大越通鑑 *Đại việt thông giám*. Voir *supra*, pp. 629-630, l'histoire et la description de l'ouvrage. On cite aussi quelquefois comme un ouvrage spécial

les considérations générales, 大越通鑑總論 *Đại việt thông giám tổng luận*, écrites par Lê Tung pour cet ouvrage (cf. *infra*, n° 121).

45. 大越通史 *Đại việt thông sử*, « Annales complètes du Grand Việt », par 黎貴惇 Lê-quí-Đôn. Sur cet ouvrage, cf. *supra*, pp. 635-636. [Il reste de cet ouvrage 3 vol. mss. au Nội-các; ils ont été copiés pour l'École française.]

46. 天南忠義錄 *Thiên nam trung nghĩa lục*, par 范丕顯 Phạm-phi-Hiển. [Les mss. relatant les difficultés historiques soulevées par la compilation du *Cang mục* (à la bibliothèque du Nội-các) mentionnent un 天南忠義寶錄 *Thiên nam trung nghĩa bửu lục*, à propos de mandarins qui furent victimes des Mạc lorsque ceux-ci forcèrent l'empereur à fuir au Thanh-hoá; ce doit être l'ouvrage dont parle le P. Cadière. Si l'auteur est bien Phạm-phi-Hiển, il faudra renoncer au rapprochement que j'étais tenté de faire entre cet ouvrage et le *Tiết tiết nghĩa lục* (cf. *supra*, n° 14), puisque le compilateur de ce dernier ouvrage est probablement Nguyễn-dật-Sảng.]

47. 天南實錄 *Thiên nam thật lục*, cité par le *Ức trai tập*, ch. v, p. 30 v°.

48. 天南餘暇集 *Thiên nam dư hạ tập*. (Cf. 洪德天南餘暇集 *Hồng đức thiên nam dư hạ tập*, n° 102).

Clef 38 女

49. [入清日記 *Nhập thanh nhựt kí*. Un vol mss. du Nội-các, réuni à tort au n° 50. C'est le récit de l'ambassade envoyée en Chine par l'empereur Tự-đức en 1868; il est signé par 黎峻 Lê Tuấn, 阮思僩 Nguyễn-tư-Giản et 黃竝 Huỳnh-Tịnh. Copié pour l'École française.]

50. [入西日記 *Nhập tây nhựt kí*. Deux vol. mss. du Nội-các, auxquels est joint à tort le n° 55. C'est le récit de l'ambassade envoyée en France par la cour d'Annam en 1889; il est signé du prince 綿家 Miên Trũng et des mandarins 武文豹 Võ-văn-Báo et 阮濺 Nguyễn Trưng. Copié pour l'École française.]

Clef 40 宀

51. [安南一統志 *An nam nhựt thống chí*. 1 vol. mss. du Nội-các. Simple énumération des provinces avec leurs préfectures, sous-préfectures et le nombre de leurs villages. Semble se rapporter à la fin des Lê. Peu important.]

52. 安南志 *An nam chí* « Mémoires sur l'Annam ». Cité dans le *Cang mục*, ch. I, p. 36, etc.

53. 安南紀要 *An nam kỉ yếu*, « Résumé de l'histoire d'Annam ». [Un ouvrage de ce nom est cité dans le *Cang mục*, sect. prélim., ch. v, p. 14, comme l'œuvre de 高熊徵 Kao Hiong-tcheng. Or Kao Hiong-tcheng est un Chinois, auteur d'un 安南志原 *Ngan nan tche yuan* que le catalogue du Nội-các

range à tort parmi les œuvres écrites par des Annamites. Il se pourrait que le *Ngan nan ki yao* (sino-ann. *An nam kỉ yếu*) fût identique au *Ngan nan tche yuan*.]

54. 安南志畧 *An nam chí lược*, « Description abrégée de l'Annam ». Cet ouvrage qui avait autrefois 20 chapitres et n'en a plus que 19, a été composé par 黎崱 Lê Tắc dans la première moitié du XIVe siècle. [Sur cet ouvrage, cf. *supra*, pp. 624-625.]

55. 宣光省志 *Tuyên quang tỉnh chí*, « Description de la province de Tuyên-quang ».

56. 寔錄正編第一紀 *Thật lục chính biên đệ nhứt kỉ*, « Première série de la section principale des *Thật lục* ». [Imprimé. Comprend 60 vol. et 1 vol. préliminaire; cf. *supra*, p. 637. L'École française en possède un exemplaire.]

57. 寔錄正編第二紀 *Thật lục chính biên đệ nhị kỉ*, « Deuxième série de la section principale des *Thật lục* ». [Règne de Minh-mạng. Imprimé. Comprend 220 ch. en 220 vol., plus 1 vol. prélimin. Cf. *supra*, p. 637. Un exemplaire se trouve à l'École française.]

58. [寔錄正編第三紀 *Thật lục chính biên đệ tam kỉ*, « Troisième série de la section principale des *Thật lục* ». Règne de Thiệu-trị. Imprimé. Serait en 74 ch. selon le catalogue du Sử-quán. Cf. *supra*, p. 637.]

59. [寔錄正編第四紀 *Thật lục chính biên đệ tứ kỉ*, « Quatrième série de la section principale des *Thật lục* ». Règne de Tự-đức. Imprimé. Serait en 71 ch. selon le catalogue du Sử-quán. Cf. *supra*, p. 637.]

60. 寧平册 *Ninh bình sách*, « Documents sur la province de Ninh-bình ». Cité par le *Cang mục*, ch. I, p. 9 r°.

Clef 46 山

61. [嶺南紀事 *Lảnh nam kỉ sự*. 1 vol mss. du Nội-các. En 1 ch. La première page porte comme titre 國史紀年畧抄 *Quốc sử kỉ niên lược sa*. C'est un simple tableau chronologique des souverains annamites, compilé sous la dynastie actuelle par 胡士㝾 Hồ-sĩ-Tuấn.]

Clef 53 广

62. 廣平誌 *Quảng bình chí*, « Description du Quảng-bình » (1). Donne des renseignements sur l'histoire, la géographie, l'orographie, les mœurs des habitants, les restes d'anciens monuments, citadelles ou remparts, les hommes et femmes illustres du pays, le tout entremêlé d'indications sur les relais de

---

(1) La copie manuscrite que je possède m'a été donnée par un grand mandarin du Quảng-bình, le fameux Hoàng-kê-Viêm, grâce à l'obligeance de M. l'administrateur Gaïetta.

poste, les marchés, les ponts, les produits du sol, etc., sans ordre aucun. Les renseignements sont à peu près les mêmes pour le Quảng-bình que ceux que fournit le *Gia định thông chí* pour la Basse Cochinchine. La particularité la plus intéressante de cet ouvrage est qu'il porte en titre principal 大南一統誌 *Đại nam nhưt thông chí*, « Description générale du Đại Nam », ce qui donne à supposer que des monographies du même genre existaient pour chaque province et formaient une fois réunies une *Description générale* de l'Empire annamite.

Clef 54 廴

63. [延河譜記 *Diên hà phổ kí*. Un vol. mss. du Nội-các. Biographie de Lê-qui-Đôn écrite en 1787 par l'un de ses fils ou plus probablement de ses neveux (cf. *supra*, p. 635, n. 1). Copié pour l'École française.]

Clef 60 彳

64. [後黎紀畧 *Hậu lê kỉ lược*, « Abrégé de l'histoire des Lê postérieurs ». Cité par le *Cang mục* pour des faits de 1760, 1774, 1786.]

65. 後黎野錄 *Hậu lê dã lục*, « Histoire non officielle des Lê postérieurs. »

66. [御製勦平南圻賊寇詩集 *Ngự chê tiệu bình nam kì tặc khấu thi tập*. Un vol. imprimé du Sử-quán. A la fin, il y a un 跋 *bạt* de 何宗權 Hà-tông-Quyền et 黃烔 Huình Đồng, fonctionnaires du Nội-các ; ce *bạt* est daté de 1835 ou des premiers jours de 1836. Il y est rappellé qu'en 1833 黎維良 Lê-duy-Lương et 農文雲 Nông-văn-Vân ont troublé le Tonkin, qu'alors 黎文僆 Lê-văn-Khôi en a profité pour troubler la Cochinchine et que le Siam, qui n'attendait que cette occasion, s'en est mêlé. L'empereur fit à ce sujet un certain nombre de poésies. Dès la pacification du 北圻 Bắc-kì (Tonkin), celles qui concernaient cette région ont été publiées à part ; maintenant que le Sud est tranquille, on publie celles sur le 南圻 Nam-kì (Cochinchine). Pour chaque poésie la référence au recueil général des poésies impériales est indiquée. Ces poésies, qui vont de 1833 à 1835, sont reproduites en outre dans le 2e chapitre de « poésies impériales » (御製詩) de la section préliminaire du 欽定勦平兩圻匪寇方略 *Khâm định tiệu bình lưỡng kì phỉ khấu phương lược*.]

67. [御製北巡詩集 *Ngự chê bắc tuần thi tập*. Un vol. imprimé du Sử-quán. Poésies composées par l'empereur Thiệu-trị à l'occasion d'un voyage qu'il fit au Tonkin.]

68. [御製武功詩集 *Ngự chê võ công thi tập*. Exemplaire imprimé du Sử-quán. Comprend 10 ch., sans doute en 10 vol., car les trois premiers,

que j'ai seuls eus entre les mains, formaient chacun un volume. Ni table ni préface. Renvoie aux recueils généraux de poésies impériales. Ces poésies à l'occasion des hauts faits de ses armées sont l'œuvre de Thiệu-trị. Les trois volumes que j'ai consultés allaient de 1841 à 1845 et portaient en sous-titre : 平定暹羅眞臘方略 *Bình định xiêm la chơn lạp phương lược.* Etant donné la difficulté qu'il y a à obtenir dès maintenant communication des *Thật lục* de Thiệu-trị, le commentaire historique qui accompagne ces poésies peut offrir un réel intérêt.]

69. 御製越史總詠集 *Ngự chế việt sử tổng vịnh tập.* « Recueil général de poésies sur l'histoire du Việt », composées par l'empereur Tự-đức. La préface impériale est de 1874 ; l'impression est de 1877. L'ouvrage est relié en 11 volumes et comprend 10 ch., formés en tout de 212 poésies impériales. Va des origines à la fin des Lê ; chaque poésie est accompagnée d'un court commentaire historique. Il est question successivement des empereurs, des impératrices, des membres de la famille royale, des mandarins célèbres, des chefs militaires, des femmes vertueuses, des usurpateurs, des rebelles, enfin de divers faits curieux.

70. [御製銘文古器圖 *Ngự chế minh văn cổ khí đồ.* Un vol. imprimé du Sử-quán, avec planches. L'empereur Minh-mạng fit exécuter 33 reproductions de vases chinois anciens allant des Chang aux Han, et sur chacun fit graver une inscription appropriée composée par lui-même. Le dessin et les inscriptions de ces vases composent le volume indiqué ici, et qui a été préparé par 阮文章 Nguyễn-văn-Chương et autres. Les vases ont été exécutés en 1839 ; le recueil a été publié en 1840. Plusieurs de ces vases sont conservés au tombeau de Minh-mạng.]

71. [御題名勝圖繪詩集 *Ngự đề danh thắng đồ hội thi tập.* Ex. imprimé du Sử-quán, 16 ch. (?) en 16 vol. Bien gravé et bien tiré. Ce sont des poésies de Thiệu-trị sur des sites célèbres, dont des vues sont reproduites ici.]

Clef 61 心

72. [慕澤世譜 *Mộ trạch thế phổ.* Un vol. mss. du Nội-các. Notices biographiques de gens de Mộ-trạch (province de Hải-dương), en particulier de 武瓊 Võ Quinh. Copié pour l'École française.]

Clef 62 戈

73. [我越皇黎朝歷科進士題名碑文 *Ngả việt hoàng lê triều lịch khoa tấn sĩ đề danh bi văn.* 4 vol. mss. du Nội-các. C'est le recueil des stèles des Lê aujourd'hui conservées au Van-miếu de Hanoi (la « Pagode des Corbeaux »

des Européens) et qui donnent le nom des docteurs promus sous cette dynastie. L'auteur du recueil est 高朗 Cao Lạng (H. 圓齋 Viên-trai), et les stèles donnent les promotions de 1442 à 1780. Le titre ici indiqué est celui qui est en tête du 1er chapitre; la feuille de garde porte 黎朝歷科進士題名碑文 *Lê triều lịch khoa tấn sĩ đề danh bi văn*, et c'est sous ce second titre que l'ouvrage est porté au catalogue du Nội-các. Copié pour l'École française. En tête du 2e volume se trouve une page double, manifestement empruntée à un ouvrage différent, et qui porte ce titre: 清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記 *Thanh hoá tỉnh cương giới phân hiệp danh hiệu duyên cách tịnh sơn xuyên cảnh thắng tập kí*, avec une suscription disant également que l'auteur est Cao Lạng, et que l'œuvre a été revue par son fils 高致 Cao Chí. Dans ce fragment, il y a une citation du 廣州記 *Kouang tcheou ki* qui est un ouvrage chinois, et une autre du 文獻輿地考 *Văn hiến dư địa khảo*, qui est, je pense, le 文獻地輿 *Văn hiến địa dư* porté au catalogue du Nội-các.]

Clef 64 手

74. 撫邊雜錄 ***Phủ biên tạp lục.*** 6 chapitres. Œuvre de Lê-quí-Đôn, composée en 1776; cf. *supra*, p. 636. [Il y en a un exemplaire au Nội-các et un au Sử-quán. Copié pour l'École française.]

75. 抑齋集 *Ức trai tập.* Collection des œuvres de Ức-trai. Ức-trai est l'appellation de 阮 (ou 黎) 廌 Nguyễn (ou Lê) Trai, un des mandarins qui contribuèrent le plus à la fondation de la dynastie des Lê. L'exemplaire que je possède est relié en 3 vol.; il a été imprimé en 1868. Il se compose de six chapitres comprenant des morceaux en prose et en vers écrits par Nguyễn Trai, et à la suite sont reproduits des jugements portés sur Nguyễn Trai par divers historiographes. L'ouvrage se termine par une géographie de l'Annam composée par Nguyễn Trai lui-même (cf. *infra*, no 150). On trouve dans ces volumes de précieux renseignements sur les luttes par lesquelles l'Annam s'affranchit de la domination chinoise des Ming et sur l'état du royaume annamite au début des Lê.

Clef 66 支

76. [故黎名臣譜 *Cổ lê danh thần phổ.* Un vol. mss. du Nội-các. Biographies des familles 阮 Nguyễn et 范 Phạm au temps des Lê. Copié pour l'École française].

77. 故黎官職志 *Cổ lê quan chức chí*, « Mémoire sur les grades et offices sous les anciens Lê ».

78. 故黎善政錄 *Cô lê thiện chính lục*, « Livre sur le bon gouvernement des anciens Lê ». On trouve aussi un titre un peu différent : 黎朝善政錄 *Lê triều thiện chính lục*.

79. 故黎野錄 *Cô lê dã lục*, « Récits non officiels sur les anciens Lê ». Il s'agit des Lê postérieurs.

80. 故黎邦交集 *Cô lê bang giao tập*, « Recueil de pièces sur les relations entre royaumes (sans doute entre l'Annam et la Chine), à l'époque des anciens Lê ».

Clef 67 文

81. [文獻輿地考 *Văn hiến dư địa khảo*. Cité par le 清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記 *Thanh hoá tỉnh cương giái phân hiệp danh hiệu duyên cách tịnh sơn xuyên cảnh thắng tập kí* (cf. *supra*, n° 73). C'est sans doute l'ouvrage porté au catalogue du Nội-các sous le titre de 文獻地輿 *Văn hiến địa dư*.]

Clef 69 斤

82. [新編傳奇漫錄增補解音集註 *Tân biên truyền kì mạn lục tăng bổ giải âm tập chú*. 4 vol. imprimés du Nội-các. Souvent cité sous le titre abrégé de 傳奇漫錄 *Truyền kì mạn lục*. C'est un recueil de légendes historiques annamites. Le texte est en chinois, avec traduction en *chữ-nôm* et commentaire explicatif en chinois. La préface, non signée, fait savoir que l'auteur est 阮嶼 Nguyễn Dư, dont le père fut reçu docteur en 1496. Cette préface cite le 剪燈新話 *Tiễn đăng tân hỏa* de 瞿宗吉 Cụ-tông-Kiêt. L'exemplaire du Nội-các est en très bon état, mais la gravure de l'édition est médiocre, avec de fâcheuses recherches d'archaïsme dans l'exécution des caractères ; cette édition a été gravée en 1763 au village de 柳幢 Liễu-chàng. Landes avait eu entre les mains au moins une partie de cet ouvrage (cf. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 658).]

Clef 70 方

83. 旅中雜說 *Lữ trung tạp thuyết*. Par 裴璧 Bui Bich. L'auteur était 參從 *tham-tùng* sous les Lê.

Clef 72 日

84. 明命政要 *Minh mạng chính yếu*. Ce sont les principaux édits du règne de Minh-mạng. L'ouvrage fut achevé en 1898 et comprend 25 chapitres en 12 volumes. Les édits sont groupés par catégories suivant le sujet auquel ils se rapportent. Cf. *B. E. F. E.-O.*, t. I, p. 282.

85. [晉公家譜 *Tấn công gia phả*. Cité dans le 玉山風物志 *Ngọc sơn phung vật chí* (cf. *infra*, n° 109).]

86. 晚黎遺史 *Vạn lê di sử*, « Récits transmis sur les derniers Lê ». Manuscrit que je possède ; c'est un spécimen des ouvrages assez peu nombreux dont les familles mandarinales conservent encore des exemplaires manuscrits. L'ouvrage va de 1786 à 1789. [Cité dans les prolégomènes du *Cang mục* sous l'année 1786.]

87. [暹羅事迹 *Xiêm la sự tích*. Un vol. mss. du Nội-các. Rédigé sans doute, comme le 高蠻事迹 *Cao man sự tích* (cf. *infra*, n° 163), par ordre de Tự-đức. Donne de façon sommaire l'histoire des relations entre l'Annam et le Siam de 1778 à la 5e année de Thiệu-trị (1845). Copié pour l'École française.]

Clef 74 月

88. [望閣功臣錄 *Vọng các công thần lục*. Un vol. mss. du Sử-quán, endommagé. C'est un état des 開國功臣 Khai-quốc-công-thần, 中興功臣 Trung-hưng-công-thần et 忠節功臣 Trung-tiết-công-thần auxquels on adresse des sacrifices dans un temple spécial. Ces sacrifices, ordonnés par Gia-long, ne furent inaugurés qu'à la première année du règne de Minh-mạng (1820). En 1825, Minh-mạng ordonna d'ajouter à la 3e catégorie un certain 阮科堅 Nguyễn-khoa-Kiên. C'est à ce propos qu'un fonctionnaire du Ministère des rites, dont le nom et le titre exact manquent par suite d'une lacune dans le mss. du Sử-quán, rédigea cet état général. Il y a quatre mandarins défunts rangés à la 1re catégorie, 265 à la 2e, 114 à la 3e (plus Nguyễn-khoa-Kiên, soit 115). C'est dans la 2e catégorie seulement que nombre de noms sont précédés de la mention 望閣 Vọng-các (Bangkok), ce qui signifie sans doute que les personnages en question avaient accompagné le futur Gia-long lors de sa fuite au Siam.]

Clef 75 本

89. 本紀實錄 *Bổn kỉ thật lục*. Cité comme l'œuvre de 吳士連 Ngô-sĩ-Liên dans le *Cang mục*, ch. XIII, p. 31, r°. Ngô-sĩ-Liên a composé un ouvrage historique (cf. *supra*, pp. 627-628), mais la seconde partie est seulement intitulée *Bổn kỉ*, sans les deux mots *thật lục*. Ce n'est que plus tard qu'on ajoutera à ce *Bổn kỉ* de Ngô-sĩ-Liên une section *Bổn kỉ thật lục*, mais ce supplément est l'œuvre de Phạm-công-Trứ (cf. *supra*, pp. 631-632). A mon avis, l'indication du *Cang mục* ne doit donc pas être exacte.

90. [本紀續編 *Bổn kỉ tục biên*. Cité dans les prolégomènes du *Cang mục* sous l'année 1758. Est peut-être identique au 黎史續編 *Lê sử tục biên* (cf. *infra*, n° 164).]

Clef 76 欠

91. [欽定勦平兩圻匪寇方畧 *Khâm định tiễu bình lưỡng kì phỉ khấu phương lược.* Collection très importante, bien imprimée, tirée sur beau papier. Les planches sont détruites ; il y a un exemplaire très fragmentaire au Sử-quán, et un autre à peu près complet au Nội-các (rangé à tort parmi les livres chinois). L'exemplaire du Nội-các compte 145 volumes. Ce récit très détaillé, qui rappelle les publications chinoises du 方畧館 Fang-lio-kouan, porte sur les troubles de 1833-1835. En 1833, 黎維良 Lê-duy-Lương soulevait Ninh-bình et Hưng-hóa, cependant que 農文雲 Nông-văn Vân promenait ses bandes dans la région de Tuyên-quang, de Cao-bang, de Thai-nguyên et de Lạng-sơn. A ce moment 黎文僾 Lê-văn-Khôi se révoltait en Cochinchine et le Siam lui donnait la main. Peu après, les populations non annamites du Bình-thuận se levaient à leur tour. Ce sont les documents d'archives se rapportant à ces diverses luttes qui sont ici publiés. L'ouvrage est particulièrement important en ce qu'il donne le détail des luttes que soutinrent les Annamites contre les Siamois au Cambodge, qui fut alors momentanément réduit en province annamite. Voici les divisions de l'ouvrage : I. Table, avec mémoriaux, liste des compilateurs, etc. ; plus 2 ch. de compositions impériales sur la soumission du Tonkin et de la Cochinchine (cf. *supra*, nº 66). — II. 勦平北圻逆匪方畧正編 *Thiêu bình bắc kì nghịch phỉ phương lược*, 80 ch. en 80 vol. Porte sur les rébellions du Tonkin. — III. 勦平南圻逆匪方畧正編 *Thiêu bình nam kì nghịch phỉ phương lược chính biên*, 47 ch. en 47 vol. Porte sur les rébellions de la Basse Cochinchine. — IV. 勦平暹寇方畧正編 *Thiêu bình xiêm khấu phương lược chính biên.* La fin de la table manque ; mais l'exemplaire du Nội-các a 15 ch. en 15 vol., et cette section doit être complète. Sur la lutte contre le Siam. — V. 勦平順省蠻匪方畧附編 *Thiêu bình thuận tỉnh man phỉ phương lược phụ biên.* Comprend 8 ch. en 8 vol. N'est pas porté à la table. Consacré à la lutte au Bình-thuận. Le mémorial de présentation au trône, signé de 阮科明 Nguyễn-khoa-Minh, 張登桂 Trương-đăng-Quế, etc., est daté de 1836 ; il dit que l'ouvrage comprend 145 ch., plus 8 de suppléments. Si on additionne les chapitres énumérés plus haut, on verra que la section sur le Siam sera effectivement complète en 15 ch., si la table et les 2 ch. de compositions impériales sont comptés pour 3 ch. dans le chiffre total de 145, ce qui est vraisemblable. Les 15 ch. sur le Siam et les 8 ch. sur la rébellion du Bình-thuận ont été copiés pour l'École française.]

92. 欽定大南會典事例 *Khâm định đại nam hội điển sự lệ*, « Répertoire administratif de l'Empire annamite, dressé par ordre impérial ». Ce répertoire, établi à la suite de décrets impériaux de 1842, 1845 et 1850, fut achevé au commencement de 1851. Les planches sont médiocres ; il y a beaucoup

de fautes de gravure. L'ouvrage comprend 97 ch. en 97 vol., portant sur les six ministères et les services spéciaux de la capitale. Sur chaque question, le répertoire donne les édits, mémoriaux, notes qu'elle a motivés. Il y a un réel intérêt historique aux chapitres du Ministère des rites qui traitent des rapports avec les pays étrangers (ch. 128-136) ; mais le chapitre portant sur les relations de l'Annam et des pays d'Occident a été supprimé. Cf. *B. E. F. E.-O.*, I, 159.

93. [欽定詠史賦 *Khâm định vịnh sử phú*. Exemplaire imprimé du Nội-các. Comprend 54 ch. en 27 vol. Ce sont des poésies sur les empereurs de Chine depuis les origines jusqu'à la fin des Ming. Elles ont été rédigées au XIXe siècle par des Annamites lauréats du Hàn-lâm-viện, sous la direction de 黎伯惇 Lê-bá-Đôn et la haute surveillance de l'empereur.]

94. 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục*. Sur cette histoire générale de l'Annam, cf. *supra*, p. 639.

95. [欽定越史綱目證叙 *Khâm định việt sử cang mục thinh tự*. « Prolégomènes du *Khâm định việt sử* (*thông giám*) *cang mục* ». 4 vol. mss. du Nội-các. La 9e année de son règne (1856), Tự-đức avait fait commencer le *Cang mục* (no 94). Le manuscrit fut prêt la 12e année (1859), mais Tự-đức n'eut pas le temps de le revoir, et dans la 24e année de son règne (1871), il se décida, faute de loisir, à transmettre le mss. aux fonctionnaires du Sử-quán pour leur demander quelles rectifications leur paraîtraient nécessaires. C'est le détail des observations du Sử-quán qui est consigné dans les 4 vol. que je qualifie de Prolégomènes. La plus grosse partie en a d'ailleurs passé dans le commentaire même du *Cang mục*.]

Clef 77 止

96. [歷代南越史記 *Lịch đại nam việt sử kí*. Un vol. mss. du Nội-các. Le titre ici donné est celui de la couverture, mais en tête de la 1re page, on lit 南越史記傳 *Nam việt sử kí truyện*. Suit un court récit en *chữ-nôm* de l'histoire annamite des origines aux IIIe et IVe siècles. Puis viennent trois listes : 1o Divers noms portés par le royaume d'Annam ; 2o Diverses capitales du royaume d'Annam ; 3o Lieux d'origine des dynasties annamites. L'auteur vivait sous les Lê, qu'il appelle la « dynastie actuelle » (今朝). Le volume se termine par des poésies en chinois sur les princes d'Annam depuis les origines jusqu'à l'usurpation des Mạc.]

97. 歷代文選 *Lịch đại văn tuyển*. 15 vol. mss. du Nội-các ; 15 ch. Compilé par ordre impérial par le prince 綿貞 Miên Trinh. Ce sont des morceaux choisis d'auteurs chinois ; à chacun d'eux le prince a joint ses observations.]

98. 歷朝憲章類誌 *Lịch triều hiến chương loại chí*. Exemplaire mss. incomplet au Nội-các, en 13 vol. L'auteur est 潘輝注 Phan-huy-Chú qui devait vivre dans la première moitié du XIXe siècle (cf. 海程誌畧 *Hải*

trinh chí lược, infra, nº 104). Cet ouvrage très important, sans cesse invoqué par le *Cang mục*, était consacré à une série de ces monographies que renferment toutes les histoires canoniques chinoises et qui font défaut aux histoires annamites qui nous sont parvenues. Voici les chapitres conservés dans l'exemplaire incomplet du Nội-các: Ch. VI-VIII, hommes illustres (人 物 誌); ch. XIII-XIX, organisation mandarinale (官 職 誌); ch. XX-XXV, rites (禮 儀 誌); ch. XXVI-XXVIII, examens (科 目 誌); ch. XXIX-XXXII, économie politique (國 用 誌); ch. XXXIII-XXXVII, justice (刑 律 誌); ch. XXXIX-XLI, armée (兵 制 誌); ch. XLVI-XLIX, relations avec la Chine (邦 交 誌). Parmi les chapitres manquants, on peut citer une section géographique (地 輿 誌) et une section d'histoire littéraire (文 籍 誌); pour une citation importante de cette dernière section, voir *supra*, p. 619, note 3. Copié pour l'École française.]

99. [歷 朝 雜 記 *Lịch triều tạp kí*. 4 vol. mss. du Nội-các; incomplet. Important pour l'histoire du XVIIe et du XVIIIe siècles. Compilé par 高 朗 Cao Lạng (sur lequel cf. *supra*, nº 31) dans la première moitié du XIXe siècle. Souvent cité dans le *Cang mục* sous le titre de 高 朗 雜 記 *Cao lạng tạp kí*. Il est question dans le 1er volume d'une date en ère çaka donnée d'après le 高 綿 國 史 *Cao miên quốc sử*, « Histoire du Cambodge » (cette date est d'ailleurs faussée par la graphie fautive 一 *nhứt* au lieu de 二 *nhị*). Copié pour l'École française.]

Clef 85 水

100. 永 祿 縣 志 *Vĩnh lộc huyện chí*, « Description de la sous-préfecture de Vĩnh-lộc », par 劉 公 道 Lưu-công-Đạo. Cette sous-préfecture se trouve dans la province de Nam-định (Tonkin).

101 [河 仙 十 詠 *Hà tiên tập vịnh*. Ce livre est encore porté aux catalogues récents du Nội-các, mais parmi les ouvrages égarés. D'après le *Phủ biên tạp lục* (cf. *supra*, nº 74; au ch. V), il devait être composé des poésies échangées de 1753 à 1765 entre le gouverneur chinois de Hà-tiên, 莫 天 賜 Mạc-thiên-Tứ, et le général annamite 阮 貞 居 Nguyễn-cư-Trinh, au temps où celui-ci guerroyait dans le Sud de l'Annam contre le Cambodge pour le compte des Nguyễn de Huế.]

102. 洪 德 天 南 餘 暇 集 *Hồng đức thiên nam dư hạ tập*. Composé pendant la période *hồng-đức* (1470-1497), et également cité sous le simple titre de *Thiên nam dư hạ tập*. Voici ce qu'on lit sur cet ouvrage dans le *Cang mục* (ch. XXIII, p. 40 rº): « L'an *qui-meo* (1483) de la période *hồng-đức* de 黎 聖 宗 Lê Thánh-tôn, au 11e mois, l'empereur ordonna à 申 仁 忠 Thân-nhơn-Trung, à 郭 廷 寶 Quách-đình-Bảu, à 杜 潤 Đậu Nhuận, à 陶 舉 Đào Cử et à 譚 文 禮 Đàm-văn-Lễ de consigner par écrit la manière dont la dynastie régnante administrait le royaume. L'ouvrage eut en tout cent livres. Lorsqu'il fut

achevé, on l'appela *Thiên nam dư hạ tập*. L'empereur composa la préface. On mit aussi par écrit le récit des guerres que l'empereur lui-même avait soutenues contre le Chiêm-thành (Champa) et le 老撾 Lão-qua (Laos), et on appela ce livre, par ordre de l'empereur, 親征記事 *Thân chinh kí sự*, « Récit des expéditions conduites personnellement (par l'empereur). » [Sur cet ouvrage, cf. aussi le *Phủ biên tập lục*, ch. VI, et le *Tiểu hậu lê tiếp nghĩa lục* (*supra*, nº 14), où il est dit (p. 1) que Đàm-văn-Lễ était docteur de 1469. Dans la biographie de 阮直 Nguyễn Trực au ch. X du 全越詩錄 *Toàn việt thi lục*, il est question d'un 御製天南餘暇集 *Ngự chế thiên nam dư hạ tập* que l'empereur aurait chargé ce lettré d'annoter. La mention *ngự-chế*, « composé par l'empereur », laisse à douter qu'il s'agisse de l'ouvrage du XVᵉ siècle, dont l'empereur avait seulement écrit la préface. Le catalogue du Nội-các porte encore un *Thiên nam dư hạ tập* dont je n'ai pas eu communication ; je ne sais donc pas si c'est une portion de l'ouvrage composé dans la période *hồng-đức*.]

103. [海東志畧 *Hải đông chí lược*, « Description abrégée du Hải-đông » (qui contient entre autres ce district de 慕澤 Mộ-trạch dont 武瓊 Võ Quỳnh est originaire). Un vol. mss. du Nội-các, copié sur une édition dont les planches étaient conservées chez un M. 吳 Ngô (吳族藏板). Ne contient en réalité que la biographie des hommes les plus connus originaires du pays, entre autres de 范公著 Phạm-công-Trứ (sur lequel cf. *supra*, p. 631) et de 武惟志 Võ-duy-Chí (sur lequel cf. le ch. I du *Lịch triều tạp kỉ*, *supra*, nº 99). Copié pour l'École française.]

104. [海程誌畧 *Hải trình chí lược*. Un vol. mss. du Nội-các. Le titre ici donné est celui qu'indique la préface et que porte la première page, mais sur la couverture et au catalogue de Nội-các il y a 海程志 *Hải trình chí* L'auteur est 潘輝注 Phan-huy-Chú, qui est probablement le même auquel on doit le très précieux *Lịch triều hiến chương loại chí*. Le *Hải trình chí lược* est le récit du voyage qu'il fit dans l'hiver de 1833-1834 par ordre de l'empereur d'Annam à 江流波 Giang-lưu-ba (Kalapa, c'est-à-dire Batavia). Ces notes n'offrent pas grand intérêt.]

105. [清化省疆界分合名號沿革並山川景勝集記 *Thanh hóa tỉnh cương giái phân hiệp danh hiệu duyên cách tịnh sơn xuyên cảnh thắng tập kí*. Par 高朗 Cao Lạng.]

106. 清化輿圖事跡記 *Thanh hóa dư đồ sự tích kí*. Un vol. mss. du Nội-các. Par Cao Lạng, originaire du Thanh-hóa. Donne les divisions administratives du Thanh-hóa avec le nombre des villages et de courtes notices historiques. Doit dater du premier quart du XIXᵉ siècle.]

Clef 86 火

107. [烏州人物記 *Ô châu nhơn vật kí*, « Mémoires biographiques sur le Ô-châu (Moyen Annam) ». Un vol. mss. du Nội-các. C'est comme

l'indique le titre un recueil de biographies. Copié pour l'Ecole française.]

108. [烏州近錄 *Ô châu cận lục*. Encore porté au catalogue du Nội-các comme formant un seul volume, mais je n'ai pu en obtenir communication. Au début du chap. v du *Phủ liên tạp lục*, il est dit qu'au temps de l'usurpation des Mạc, 2e quart du xvie siècle, 楊文中 Dương-văn-Trung fit le *Ô châu cận lục*.]

Clef 95 玉

109. [玉山風物志 *Ngọc sơn phong vật chí*. Un vol. mss. du Nội-các. Description de la région du Ngọc-sơn, avec biographies d'hommes célèbres. Cite le 督學人志 *Đoc học nhơn chí* (cf. n° 119) et le 晉公家譜 *Tấn công gia phổ* (cf. n° 35).]

Clef 99 甘

110. [甘露府志 *Cam lộ phủ chí*, « Description du *phủ* de Cam-lộ (Moyen Annam) ». Un vol. mss. du Nội-các, qui contient également le 前後黎節義錄 *Tiền hậu lê tiết nghĩa lục* (cf. *supra*, no 13). C'est par erreur, je crois, que le catalogue du Nội-các attribue le *Cam lộ phủ chí* à 阮逸爽 Nguyễn-dật-Sảng, qui ne doit être l'auteur que du second ouvrage. Copié pour l'École française.]

Clef 105 癶

111. 登科錄 *Đăng khoa lục*. Cet ouvrage sur les examens est cité dans le *Cang mục*, ch. xxvii, p. 8 v°. [L'auteur est 阮公侻 Nguyễn-công-Hồn, qui est peut-être le même que le 阮侻 Nguyễn Hồn dont il a été question plus haut (note 4 de la p. 634). Les prolégomènes du *Cang mục* invoquent l'autorité du *Đăng khoa lục* à propos d'un examen de 1431. Un ouvrage portant le même titre est porté au catalogue du Nội-các, mais je n'en ai pas eu communication.]

112. 登科備考 *Đăng khoa bị khảo*. Cet ouvrage sur les examens a pour auteur 潘輝溫 Phan-huy-Ôn.

Clef 106 白

113. 皇朝南越地輿志 *Hoàng triều nam việt địa dư chí*, « Traité de géographie annamite sous la dynastie actuelle ». Mon exemplaire mss. est copié sur une édition de 1833 dont les planches étaient conservées au 廣文堂 Quảng-văn-đường. A côté d'indications géographiques sur les trente provinces que comptait alors l'empire d'Annam, on y trouve des renseignements

historiques, parfois inexacts. [Cet ouvrage est en réalité identique à celui qui est plus connu sous le titre de 皇越地輿誌 (ou 志) *Hoàng việt địa dư chí*, et qui a été en effet publié en 2 vol. en 1833. J'ai fait copier pour l'École française l'exemplaire imprimé du Nội-các. Cette édition de 1833 présente cette particularité qu'au 1er ch. une erreur de pagination a amené à doubler les pp. 19-26.]

114. [皇朝邦交大典 *Hoàng triều bang giao đại điển*. 16 vol. mss. du Nội-các. C'est un recueil de pièces officielles concernant les relations de la Chine et de l'Annam et qui porte presque exclusivement sur les années 1789 à 1815.]

115. [皇越一統輿地志 *Hoàng việt nhứt thống dư địa chí* ou simplement *Nhứt thống dư địa chí*. 10 vol. mss. du Sử-quán, 10 ch. Géographie générale de l'Annam compilée par ordre de Gia-long sous la direction de 黎光定 Lê-quang-Định, qui la présenta à l'empereur en 1806. Il y a une préface de 1806 par 阮嘉吉 Nguyễn-gia-Kiết. Important. Copié pour l'École française.]

116. 皇越地輿志 *Hoàng việt địa dư chí*. [Identique au no 113.]

117. [皇越文選 *Hoàng việt văn tuyển*. 3 vol. imprimés du Nội-các, 8 ch. Préface de 1825 par 阮槢 Nguyễn Tập. Recueil de morceaux composés par des Annamites. Important. Copié pour l'École française.]

118. [皇越春秋 *Hoàng việt xuân thu*. 2 vol. mss. appartenant à M. Dumoutier. Porte sur l'usurpation des 胡 Hồ de 1400 à 1426; la concordance avec les empereurs Ming est fausse d'un an dans la première partie et de deux ans dans la deuxième. Cette histoire, assez répandue au Tonkin, est rédigée en style très simple, dans le style des romans, et est divisée à leur image en 60 回 *hồi*, dont chacun débute par 2 vers de 7 mots.]

Clef 109 目

119. [督學人志 *Dốc học nhơn chí*. Cité dans le *Ngọc sơn phong vật chí* (cf. *supra*, no 109).]

Clef 120 糸

120. 縉紳寔錄 *Tấn thân thật lục*. Cet ouvrage fut composé par 汝廷瓚 Nhữ-đình-Tấn en 1751 sur l'ordre de 鄭楹 Trịnh Dinh, maire du palais du Tonkin (cf. *Cang mục*, ch. XLI, p. 11 ro). [On sait que ce titre est donné en Chine à un annuaire qui paraît plusieurs fois par an. Peut-être s'agit-il ici aussi d'un état général des fonctionnaires annamites en 1751.]

121. 總論 *Tổng luận*. C'est le titre abrégé sous lequel on cite souvent les « Considérations générales » de Lê Tung. Cf. *supra*, p. 630.

122. 續編 *Tục biên*, « Section supplémentaire ». C'est le titre spécial de la 4e partie du *Đại việt sử ki toàn thơ* composée par 范公著 Phạm-công-Trứ, 黎僖 Lê Hi et 阮貴德 Nguyễn-quí-Đức (cf. *supra*, pp. 631 sqq.). Mais ce titre est également employé pour des ouvrages postérieurs ; ainsi le *Cang mục* (ch. XXXVII, p. 34 v°) invoque un *Tục biên* pour un fait datant de 1735.

Clef 124 羽

123.[翦燈新話 *Tiễn đăn tán hóa*. Œuvre de 瞿宗吉 Cụ-tông-Kiêt. Cité dans le *Truyên ki mạn lục* (*supra*, n° 82).]

Clef 134 臼

124. 興化風土紀 *Hưng hóa phong thổ kì*. Ces mémoires sur la province de Hưng-hoá sont l'œuvre de 黃仲政 Hoàng-trọng-Chinh. [M. Dumoutier possédait un vol. mss. intitulé 興化風土錄 *Hưng hóa phong thổ lục*, qui est sans doute identique à l'ouvrage mentionné par le P. Cadière. L'auteur du *Hưng hóa phong thổ lục* vivait sous les Lê. Ayant été envoyé dans la province de Hưng-hóa, il s'y livra lui-même à une enquête sur les populations non annamites de la région. Un 興化錄 *Hưng hóa lục*, qu'on trouve également mentionné comme l'œuvre de Hoàng-trọng-Chinh est très probablement le même ouvrage que les deux précédents.]

Clef 140 艸

125. 芸臺類語 *Vân đai loại ngữ*. Œuvre de 黎貴惇 Lê-quí-Đôn. [2. vol. mss. du Nội-các en 9 sections. Cf. *supra*, p. 636. Copié pour l'École française.]

126. 藍山實錄 *Lam sơn thật lục*. Cité dans le *Cang mục*, ch. XIV, p. 28 v°. Lam-sơn est dans la province de Thanh-hóa. C'est là que se retira Lê Lợi, le fondateur des Lê, au commencement de la domination chinoise. Là se trouvent également les tombeaux des premiers princes de la dynastie. [3 vol. mss. du Nội-các, copiés en 1833 d'après un exemplaire imprimé. L'ouvrage fut écrit par 胡士楊 Hồ-sĩ-Dương, sur l'ordre de l'empereur qui composa la préface en 1431. Pour la difficulté chronologique que crée cette attribution à Hồ-sĩ-Dương, cf. *supra*, note 1 de la p. 633. Important pour les débuts des Lê. Copié pour l'École française.]

Clef 146 西

127. [西南邊塞錄 *Tây nam biên tắc lục*. 2 vol. mss du Nội-các, très minces. Sur les relations des Annamites avec les Chams et les Laotiens au XVe et au XVIe siècles. Copié pour l'École française.]

128. [西洋志畧 *Tây dương chí lược.* 3 vol. mss. du Nội-các. Recueil de renseignements sur les Européens, rassemblées dans la première moitié du XIXe siècle en questionnant des marchands et des missionnaires.]

129. [西行詩紀 *Tây hành thi kỉ.* 1 vol mss. du Sử-quán. Récit des voyages que 李文馥 Lí-văn-Phúc fit par ordre impérial au Bengale (明歌) en 1830 et à Singapour en 1831.]

Clef 147 見

130. 見聞錄 *Kiến văn lục,* « Choses vues et entendues ». Œuvre de Lê-quí-Đôn (sur lequel cf. *supra*, p. 636). Le *Cang mục* cite (ch. XXV, p. 6 r°) un chapitre spécial de cet ouvrage intitulé 西洱河志 *Tây nhĩ hà chí*. Le 見聞小錄 *Kiến văn tiểu lục* cité en d'autres endroits est sans doute le même ouvrage.

131. 親征記事 *Thân chinh kí sự.* Récit des expéditions de l'empereur Lê Thánh-tôn ; cf. *supra*, n° 102.

Clef 149 言

132. 詠史詩集 *Vịnh sử thi tập.* Collection de poésies sur les Annales, par 鄧鳴謙 Đăng-minh-Khiêm.

133. [詠史賦 *Vịnh sử phú.* Cf. 欽定詠史賦 *Khâm định vịnh sử phú, supra*, n° 93.]

134. 詩文遺集 *Thi văn di tập.* C'est une des sections de l'ouvrage de Lê Trại indiqué plus haut sous le n° 75.

Clef 156 走

135. [越事瑣記 *Việt sự toả ki.* Un vol. mss. du Nội-các. Recueil d'anecdotes sur le monde des lettrés. Porte presque exclusivement sur l'époque des Lê.]

136. [越南開國志傳 *Việt nam khai quốc chí truyền.* 7 vol. mss. du Nội-các. Œuvre de 阮傍中 Nguyễn-bàng-Trung, président du Ministère de l'intérieur. Préface de 楊愼齋 Dương-thận-Trai (ce doit être un *hiệu* et non un *danh*). Il devrait y avoir 8 ch. en 8 vol., mais le ch. III manque. Est cité sous le titre de 越南志 *Việt nam chí* dans le *Cha bàn thành kí* (*infra*, n° 157). Consacré à l'établissement du pouvoir des Nguyễn. Copié pour l'École française.]

137. [越史三百詠 *Việt sử tam bá vịnh.* 2 vol. mss. du Sử-quán, 2 ch. Auteur : 汝伯仕 Nhữ-bá-Sĩ (H. 元立 Nguyên-lập). Poésies sur les personnages célèbres de l'histoire d'Annam. Pour un autre ouvrage du même auteur, cf. n° 17. Copié pour l'École française.]

138. 越史備覽 *Việt sử bị lãm*, « Aperçu complet des Annales du Việt », par 阮儼 Nguyễn Nghiệm. Cf. *supra*, p. 634.

139. [越史新編 *Việt sử tân biên*. 2 vol. mss. du Nội-các sont catalogués sous ce titre, mais en réalité n'en devraient former qu'un qui va de 1600 au milieu de 1631. Ici encore le récit est arbitrairement coupé à la fin d'une page, et il faut joindre à ces deux volumes un des volumes rangés au Nội-các sous le titre de 大越史記續編 *Đại việt sử kí tục biên* (cf *supra*, nº 41), qui reprend au cours de 1631 et termine normalement le récit à la fin de 1675. Le *Việt sử tân biên* est donc en réalité en 1 chapitre. Avec de nombreuses variantes, il suit d'assez près le texte du *Toàn thơ*.]

140. 越史標按 *Việt sử tiêu án*. Œuvre de 吳時仕 Ngô-thì-sĩ. Cf. *supra*, p. 634.

141. [越史畧 *Việt sử lược*, « Abrégé de l'histoire du Việt ». Cet ouvrage a été sans doute écrit à la fin du XIVᵉ siècle par un Annamite sujet des Trần. Il comprend 3 ch. et est conservé dans le 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou* chinois. Cf. *supra*, pp. 625-626.]

142. 越史綱目 *Việt sử cang mục*. Œuvre de 胡宗鷟 Hồ-tôn-Tộc. Cf. *supra*, p. 629.

143. [越史總詠 *Việt sử tổng vịnh*. Cf. 御製越史總詠 *Ngự chế việt sử tổng vịnh*, *supra*, nº 69.]

144. [越甸幽靈集 *Việt điện u linh tập*. Se trouvait en 1 vol. au Nội-các, mais le dernier catalogue le porte égaré. D'après le ch. sur la littérature (aujourd'hui perdu) du *Lịch triều hiến chương loại chí* (cf. *supra*, nº 98), le *Việt điện u linh tập* était en 1 ch. et avait pour auteur 李濟川 Lí-tế-Xuyên; il était antérieur aux Lê. D'après les citations qu'en font le 參補嶺南... *Sâm bổ lãnh nam...* (*supra*, nº 21) et le 北城地輿志錄 *Bắc thành địa dư chí lục*, le *Việt điện u linh tập* devait être un recueil de légendes historiques. La grande géographie composée sous Gia-long, ch. IV (cf. *supra*, nº 115), le cite sous le titre de 越甸幽靈集錄 *Việt điện u linh tập lục*.]

145. [越史續編 *Việt sử tục biên*. 4 vol. mss. du Nội-các, dans une cursive fort peu soignée et de lecture difficile. Le titre ici donné est celui qu'on a écrit sur toutes les couvertures, mais il ne se trouve ni en tête ni à la fin d'aucun des volumes. Trois d'entre eux ne portent en effet aucune indication intérieure de titre ; un autre a 大越史記續編卷之二十一, « ch. XXI du *Đại việt sử kí tục biên* ». Ce chiffre de 21 a été reporté sur la couverture de ce volume ; sur les autres couvertures, on a écrit 16, 19 et 終 *tông*, « fin »; ces dernières indications sont assez fantaisistes. Le ch. XXI porte sur les années 1706-1721 et n'a donc rien de commun avec le ch. XXI faisant partie de la section *Tục biên* du *Toàn thơ* ; il est coupé sans raison apparente à la fin d'une page au milieu de 1721. Le vol. marqué XIX commence arbitrairement au milieu de 1677 et finit régulièrement à la fin de 1705 ; ce

devrait donc être une portion du ch. xx. Le vol. marqué *tông*, « fin », prend au milieu de 1721 et finit régulièrement à la fin de 1729 ; ce doit donc être la deuxième partie du ch. xxi. Le vol. marqué xvi commence régulièrement au règne de 廢帝 Phi-đế en 1730 et finit régulièrement à la fin de l'année 1740 (indiquée par erreur comme la 6e année de K'ien-long, alors que c'est la 5e) ; il semble donc que ce soit là le ch. xxii. On doit voir dans ces volumes des fragments de la suite du *Toàn thơ* qui, comme on l'a vu, s'arrêtait à la fin du xviie siècle. Copié pour l'École française.]

146. [越史黎紀纂要新編 *Việt sử lê kỉ toản yếu tân biên*. 2 vol. mss. du Nội-các. Va du début des Lê jusqu'en 1662. Comprend un texte et un commentaire où on invoque assez souvent l'autorité du 明史 *Ming che*.]

147. [越鑑通考總論 *Việt giám thông khảo tổng luận*. C'est le titre sous lequel il y a à la bibliothèque du Nội-các deux exemplaires mss. des « Considérations générales » de Lê Tung. Cf. *supra*, p. 630 et nº 121.]

148. [越音集 *Việt âm tập*. Œuvre de 潘孚先 Phan-phu-Tiên ; il y avait réuni les poésies datant des Trần et du début des Lê. Cf. à ce sujet le 全越詩錄 *Toàn việt thi lục*, ch. x, (sur lequel voir *supra*, note 2 de la p. 636 et nº 12). Le titre est donné comme 越音詩集 *Việt âm thi tập* dans le mémorial de présentation écrit par l'auteur et conservé au ch. vi du *Hoàng việt văn tuyển* (cf. *supra*, nº 117). Voir aussi nº suivant.]

149. [越音詩集 *Việt âm thi tập*. Un vol. mss. du Nội-các. Contient des poésies annamites écrites en *chữ-nôm*. Il n'y a pas de nom d'auteur, et je ne pense pas, malgré l'identité du titre, que ce soit là le recueil ancien indiqué au nº 148. Copié pour l'École française.]

Clef 159 車

150. 輿地志 *Dư địa chí*, « Géographie ». Par 阮廌 Nguyễn Trại. C'est une section de l'ouvrage *Ức trai tập* décrit plus haut sous le nº 75. Nguyễn Trại fut agrégé à la famille royale des Lê ; c'est pourquoi il est aussi appelé Lê Trại.

151. 輿地志 *Dư địa chí*, « Géographie ». Par 顧希馮 Cô-hi-Phùng.

Clef 162 辵

152. [退食記聞 *Thối thực kí văn*. Par 張國用 Trương-quốc-Dụng. Cité dans le *Cang mục*, ch. v, p. 1 vº.]

153. [通國沿海渚 *Thông quốc duyên hải chữ*. Un vol. mss. du Nội-các. Instructions nautiques pour les côtes de l'Indochine orientale. Copié pour l'École française.]

Clef 163 邑

154. 邦交備覽 *Bang giao bĩ lãm*. Par 甲澂 Giáp Trưng. Devait porter sur les relations de la Chine et de l'Annam.

155. [邦交錄 *Bang giao lục*. 8 vol. mss. du Nội-các. Recueil de pièces se rapportant aux relations de la Chine et de l'Annam en 1789-1790.]

Clef 166 里

156. 野史 *Dã sử*. Le *Cang mục* doit désigner sous ce nom les histoires non officielles comme le 故黎野錄 *Cô lê dã lục* (*supra*, nº 79) ou le 後黎野錄 *Hâu lê dã lục* (*supra*, nº 65).

Clef 169 門

157. [闍盤城記 *Cha bàn thành kí*. Écrit en 1860 par 阮文顯 Nguyễn-văn-Hiển. Consacré à l'étude de l'ancienne citadelle chame de Cha-bàn au Bình-định. Copié pour l'École française.]

Clef 170 阜

158. [隣好例 *Lân hảo lệ*. Un vol. mss. du Sử-quán. Tel est le titre donné sur la couverture et au catalogue du Sử-quán, mais la feuille de garde porte 暹羅使事 *Xiêm la sử sự*. L'ouvrage est en effet consacré aux relations de l'Annam et du Siam au temps de Gia-long. Assez utile.]

Clef 173 雨

159. 雨中隨筆錄 *Vũ trung tùy bút lục*. Par 范琥 Phạm Hổ.

Clef 174 青

160. [青池阮氏世譜 *Thanh tri nguyễn thị thế phổ*. 2 vol. mss. du Sử-quán. C'est la généalogie de la famille des Nguyễn à laquelle appartenait l'ancien 3e régent 阮仲合 Nguyễn-trọng-Hiệp (mort en 1902) et qui n'est pas la famille régnante des Nguyễn. La généalogie remonte à 350 ans. Thanh-tri est un huyện de la province de Hanoi. La compilation de cette généalogie a été achevée par Nguyễn-trọng-Hiệp lui-même en 1891.]

Clef 181 頁

161. 須知簿 *Tu tri bô*. En 1694, l'empereur Lê Hi-tôn fit inscrire sur un registre les noms des montagnes, des fleuves, des villes, des pagodes, des marchés, des lacs de l'Annam; ce livre fut appelé *Tu tri bô*. Cf. *Cạng mục*, ch. XXXIV, p. 34 rº.

Clef 187 馬

162. [驩州風土記 *Hoan châu phong thổ kí*. Cet ouvrage sur le Nghệ-an et le Hà-tịnh est souvent cité au l. IX de la géographie de Gia-long.]

163. [高蠻事迹 *Cao man sự tích*. Un vol. mss. du Nội-các. La 5e année de son règne (1852), Tự-đức ordonna de faire cet abrégé des relations de l'Annam et du Cambodge. Le catalogue du Nội-các donne à cet ouvrage 2 vol. ; ce sont en réalité deux copies du même ouvrage, avec une fin différente cependant. Copié pour l'École française.]

Clef 202 黍

164. 黎史 *Lê sử*. Le *Cang mục* invoque à plusieurs reprises pour le XVIIIe siècle un ouvrage de ce titre, qui doit être le même qu'il appelle plus souvent 黎史續編 *Lê sử tục biên*. [Les Prolégomènes du *Cang mục* citent sous l'année 1786 un 後黎史續編 *Hậu lê sử tục biên* qui doit être aussi le même ouvrage. Le catalogue du Nội-cạc indique sous le titre de *Lê sử tục biên* un vol. mss. dont la 1re page porte en réalité 大越史記本紀續編 *Đại việt sử kí bổn kỉ tục biên*, et qui va de 1741 à 1763. Cf. *supra*, no 40 ; cf. aussi le *Bổn kỉ tục biên*, *supra*, no 90.]

165. 黎史畧談 *Lê sử lược đàm*. Cité dans le *Cang mục*, ch. XV, p. 10 ro.

166. 黎季紀事 *Lê quí kỉ sự*. Mss. en ma possession allant de 1777 à 1789. [Un ouvrage de ce titre est encore cité dans les Prolégomènes du *Cang mục* pour l'année 1791.]

167. 黎定一統志 *Lê định nhứt thống chí*.

168. 黎朝中興錄 *Lê triều trung hưng lục*. Histoire de l'avénement des Lê, par 胡士楊 Hồ-sĩ-Dương (sur Hồ-sĩ-Dương, cf. *supra*, pp. 631 et 633). [Doit être le même que le suivant.]

169. 黎朝中興功業實錄 *Lê triều trung hưng công nghiệp thật lục*. 2 vol. mss. du Nội-các, 3 ch. Le titre complet en tête de chapitre est 大越黎朝帝王中興功業實錄 *Đại việt lê triều đế vương trung hưng công nghiệp thật lục*. Porte sur tous les Lê postérieurs jusqu'à la fin du XVIIe siècle. N'est un peu détaillé que de 1548 à 1671. Doit être le même que le précédent. Copié pour l'École française.]

170. [黎朝御製國音詩 *Lê triều ngự chế quốc âm thi*. Un vol. mss. du Nội-các. Tel est le titre sur la couverture et au catalogue, mais la suscription en tête de chapitre est : 先朝御製國音曲記詩卷 *Tiên triều ngự chế quốc âm khúc kí thi quyển*. Poésies annamites écrites en *chữ-nôm*. Copié pour l'École française].

171. [黎朝會典 *Lê triều hội điển*. Cf. 國會朝典 *Quốc triều hội điển*, *supra*, no 30.]

172. [黎朝歷科進士題名碑文記 *Lê triều lịch khoa tân sĩ đề danh bi văn kí*; cf. *supra*, nº 73.]

173. [黎朝野史 *Lê triều dã sử*. 2 vol. mss. du Nội-các. Consacré à l'histoire des derniers princes Lê de 1786 à 1799. Copié pour l'École française.]

174. 黎玉譜 *Lê ngọc phổ*. Registres généalogiques des Lê.

175. [黎紀 *Lê kỉ*. Le catalogue de Nội-các range sous ce titre 4. vol. mss. qui sont en réalité des fragments d'ouvrages divers. Les 3 premiers volumes contiennent simplement des chapitres du *Đại việt sử kí toàn thơ* : le dernier est seul important, car il donne le règne de 黎顯宗 Lê Hiền-tôn (1740-1786).]

III. — Liste des noms d'auteurs

Les noms d'auteurs sont placés par ordre des clefs. En premier lieu on indique le nom personnel ; puis, entre parenthèses, le nom de famille et, quand il est connu, le nom intercalaire. Les numéros renvoient soit aux pages, soit aux numéros de la seconde partie, soit aux notes, où il est parlé de cet auteur [1].

Clef 2 丨

中 (楊文) Trung (Dương-văn); nº 108.
中 (阮傍) Trung (Nguyễn-bảng); nº 136.

Clef 8 亠

亭 (方) Đình (Phương) ; nº 32.

Clef 9 亻

仕 (吳時) Sĩ (Ngô-thì) ; p. 634, nºs 23 et 140.
仕 (汝伯) Sĩ (Nhữ-bá) ; nºs 17 et 137.
休 (黎文) Hưu (Lê-văn) ; pp. 623 et 624, nº 36.
僖 (黎) Hi (Lê) ; p. 633, nº 122.
俒 (阮) Hỗn (Nguyễn) ; n. 4 de la p. 634, nº 111.
僩 (阮思) Giản (Nguyễn-tư) ; nº 49.
儼 (阮) Nghiễm (Nguyễn) ; p. 634, nº 138.

(1) Je n'ai pas fait entrer dans cette liste les noms des rois d'Annam qui ont laissé des recueils de poésies. Voir pour Minh-mạng, les nºs 66 et 70 ; pour Thiệu-trị, les nºs 67, 68, 71 ; pour Tự-đức, le nº 69.

Clef 10 儿

先 (潘 孚) Tiên (Phan-phu) ; p. 626, nos 36 et 148.

Clef 30 口

吉 (阮 嘉) Kiêt (Nguyễn-gia) ; no 115.
吉 (瞿 宗) Kiêt (Cụ-tôn) ; no 123.
合 (阮 仲) Hiệp (Nguyễn-trọng) ; p. 639, no 160.
啓 (阮) Khải (Nguyễn) ; no 10.

Clef 40 宀

宅 (范 克) Trạch (Phạm-khắc) ; no 20.
定 (黎 光) Định (Lê-quang) ; no 115.
冢 (綿) Trũng (Miên) ; no 50.
貞 (綿) Trinh (Miên) ; no 97.
實 (黎 文) Thật (Lê-văn) ; no 20.
寶 (郭 廷) Báu (Quách-đinh) ; no 102.

Clef 46 山

峻 (黎) Tuấn (Lê) ; no 49.
崱 (黎) Tắc (Lê) ; p. 624, no 54.
嵩 (黎) Tung (Lê) ; pp. 629-630, nos 44, 121 et 147.
嶼 (阮) Dư (Nguyễn) ; no 82.

Clef 47 川

川 (李 濟) Xuyên (Lí-tê) ; no 144.

Clef 53 广

廌 (阮 ou 黎) Trại (Nguyễn ou Lê) ; nos 75, 134 et 150.

Clef 60 彳

德 (阮 貴) Đức (Nguyễn-quí) ; p. 633, no 122.
德 (鄭 懷) Đức (Trịnh-hoài) ; no 26.

Clef 61 心

忠 (中 仁) Trung (Thân-nhơn) ; nº 102.
惇 (黎 貴) Đôn (Lê-quí) ; pp. 619 et 635 sqq., nºˢ 45, 63, 74, 125 et 130.
惇 (黎 伯) Đôn (Lê-bá) ; nº 93.

Clef 64 手

揚 (胡 士) Dương (Hồ-sĩ) ; pp. 631 et 633, nºˢ 126 et 168.

Clef 66 支

政 (黃 仲) Chính (Hoàng-trọng) ; nº 124.

Clef 72 日

晉 (陳) Tần (Trần) ; pp. 623-624.

Clef 74 月

明 (阮 科) Minh (Nguyễn-khoa) ; nº 91.
朗 (吳 高) Lạng (Ngô-cao) ; nº 18.
朗 (高) Lạng (Cao) ; nºˢ 31, 99, 105 et 106.

Clef 75 木

桂 (張 登) Quê (Trương-đăng) ; nº 91.
權 (何 宗) Quyền (Hà-tôn) ; nº 66.

Clef 85 氵

注 (潘 輝) Chú (Phan-huy) ; p. 619, nºˢ 98 et 104.
温 (潘 輝) Ôn (Phan-huy) ; nº 112.
馮 (顧 希) Phùng (Cô-hi) ; nº 151.
淶 (潘 輝) Sảng (Phan-huy) ; nº 8.
潤 (杜) Nhuần (Đậu) ; nº 102.
澂 (甲) Trưng (Giáp) ; nº 154.
澂 (阮) Trưng (Nguyễn) ; nº 50.
澂 (高 熊) Trưng (Cao-hùng) ou Tcheng (Kao Hiong) ; nº 53.

Clef 86 火

烔 (黄) Đồng (Huỳnh) ; nº 66.

Clef 89 爻

爽 (阮 逸) Sảng (Nguyễn-dật) ; nºs 1, 14, 46 et 110.

Clef 95 玉

琥 (范) Hổ (Phạm) ; nº 159.
璧 (裴) Bích (Bùi) ; nº 83.
瓊 (武) Quinh (Võ) ; p. 629, nºs 21, 41 et 44.
瓚 (汝 廷) Tản (Nhữ-đình) ; nº 120.

Clef 101 用

用 (張 國) Dụng (Trương-quốc) ; nº 152.
甫 (潘 和) Phủ (Phan-hòa) ; nº 8.

Clef 109 目

直 (阮) Trực (Nguyễn) ; nº 102.

Clef 113 示

禮 (譚 文) Lễ (Đàm-văn) ; nº 102.

Clef 117 立

竝 (黄) Tịnh (Huỳnh) ; nº 49.

Clef 118 竹

簡 (潘 清) Giản (Phan-thanh) ; p. 639, nº 94.

Clef 133 至

致 (高) Chí (Cao) ; nº 73.

Clef 134 白

舉 (陶) Cử (Đào) ; nº 102.

Clef 140 艸

著 (范 公) Trứ (Phạm-công) ; pp. 631 sqq., nºs 39, 89, 103 et 122.

Clef 149 言

謙 (鄧 鳴) Khiêm (Đặng-minh) ; p. 630, nº 132.
諧 (段 汝) Hài (Đoạn-nhữ); n. 5 de la p. 625.

Clef 153 豸

豹 (武 文) Báo (Võ-văn) ; nº 50.

Clef 154 貝

貞 (阮 居) Trinh (Nguyễn-cư) ; nº 101.

Clef 162 辵

連 (吳 士) Liên (Ngô-sĩ) ; p. 627, nºs 39 et 89.
道 (劉 公) Đạo (Lưu-công) ; nº 100.

Clef 181 頁

顯 (范 丕) Hiển (Phạm-phi) ; nº 46.
顯 (阮 文) Hiển (Nguyễn-văn) ; nº 157.

Clef 186 香

馥 (黎 文) Phúc (Lê-văn) ; nº 129.

Clef 187 馬

馴 (胡 士) Tuấn (Hồ-sĩ) ; nº 61.
騰 (陳 騏) Đăng (Trần-ki) ; nº 24.

Clef 196 鳥

鷟 (胡 宗) Tộc (Hồ-tồn) ; p. 629, nº 142.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT,

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

VII

L'INSCRIPTION DE PRÁḤ KHAN

Le monument de Práḥ Khan, dans la province de Kompong Svay (Cambodge), comprend le soubassement d'un sanctuaire entouré de trois enceintes (1). Entre la seconde et la troisième enceinte, au S. de la chaussée, est un temple secondaire dont le pied-droit S. de l'entrée porte une inscription de 20 lignes bien gravées et bien conservées.

Elle est en sanskrit et en vers: une stance sragdharā (l. 1-4) et 8 çlokas (l. 5-20); les pādas pairs et impairs forment deux colonnes espacées de 4 centimètres environ.

Un premier estampage en fut pris par la mission Delaporte en 1873 et communiqué à M. Aymonier, à qui est attribuée une prétendue traduction publiée dans le livre de M. Delaporte (2) et qui n'a rien de commun avec l'original: M. Aymonier la tenait sans doute du Práḥ Sökön de Phnom-penh, coutumier de pareilles prouesses.

Le Dr Harmand, au cours de son voyage de 1875, l'estampa de nouveau et en publia, à titre de spécimen, un fac-similé partiel (3), qui fut aussitôt traduit et commenté par M. Kern (4). M. Harmand, dès qu'il eut connaissance de l'article du savant professeur de Leide, s'empressa de mettre à sa disposition sa collection d'estampages (5) qui lui permit d'éditer et de traduire en entier l'inscription de Práḥ Khan (6). Malheureusement l'imperfection de l'estampage ne permit pas à M. Kern d'en donner un texte définitif.

Cependant ce document n'a jamais été réédité: Bergaigne s'est seulement servi de l'estampage envoyé par M. Aymonier en 1883 pour établir la date de

---

(1) Voir L. de Lajonquière, *Inventaire*, pp. 242-246.

(2) L. Delaporte, *Voyage au Cambodge*, Paris, 1880, p. 411.

(3) *Annales de l'Extrême-Orient*, I, p. 361 (juin 1879).

(4) *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, volgr. IV, deel 3 (1879), p. 270. Traduit dans: *Annales de l'Extr.-Or.* II, 195 (janvier 1880).

(5) *Inscriptions cambodgiennes. Lettre de M. le Dr Harmand.* (*Ann. de l'Extr.-Or.*, II, 271 [mars 1880]).

(6) *Ann. de l'Extr.-Or.*, II, 333.

l'avènement du roi Sūryavarman, dont l'inscription commémore une fondation. Voici en quels termes il rectifie l'opinion antérieure [1] : « J'avais accepté l'identification, déjà faite par M. Kern, du Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan et du Sūryavarman de l'inscription de Bassac. Chose curieuse, sur trois inscriptions publiées par M. Kern, deux portaient le nom de Sūryavarman et elles parlaient précisément de deux Sūryavarman différents. Le Sūryavarman de l'inscription de Bassac... a régné au milieu du XIe siècle çaka... Au contraire le Sūryavarman de l'inscription de Préa Khan monta sur le trône en 924, comme j'avais fini par le découvrir dans un calembour de cette inscription. » Cette dernière indication est accompagnée de la référence : « Journal Asiatique, février-mars 1883, p. 256. » A cet endroit, le procès-verbal de la séance du 12 janvier 1883 de la Société Asiatique analyse une communication de Bergaigne sur les inscriptions sanscrites récemment envoyées du Cambodge par M. Aymonier. On y lit cette phrase : « Quant à la date véritable de l'avènement de Sūryavarman, c'est 924 de l'ère çaka, ainsi que l'a découvert M. Bergaigne dans un jeu de mots de l'inscription de Préa Khan qui avait échappé à M. Kern. » Le procès-verbal ne nous apprend rien de plus et Bergaigne ne s'est nulle part, à ma connaissance, expliqué plus clairement. Mais il n'est pas douteux que le jeu de mots en question soit le mot *caturbhujavilāsaka* ; en effet *catur* = 4 ; *bhuja* = 2 ; *vila* = 9. La répétition du même mot à la finale des deux hémistiches suffirait d'ailleurs à dénoncer la présence d'une expression à double sens.

Le roi dont l'inscription célèbre les mérites est Sūryavarman Ier (924-971 ç.). Il semble avoir été bouddhiste, comme en témoignent les termes exclusifs de la stance II, de même que son nom posthume de Nirvāṇapada ; ce qui ne l'empêchait d'ailleurs nullement de rendre hommage à Çiva. Si on s'en rapporte à son panégyriste, ce fut un prince cultivé : il avait étudié les dharmaçāstras, les kāvyas, les six darçanas, le *Mahābhāṣya* de Patañjali et les autres traités de grammaire. Les fondations pieuses furent nombreuses sous son règne : mais il n'est pas certain, contrairement à l'assertion de M. Aymonier (*Cambodge*, I, 438), que Práḥ Khan soit un temple élevé par Sūryavarman en l'honneur du Buddha. M. de Lajonquière a déjà fait remarquer (*Inv.*, p. 246) que « l'œuvre irréprochable » dont parle l'inscription pouvait être non l'ensemble du temple, mais le petit monument sur la porte duquel cette inscription est gravée. J'ajouterai que ce texte mi-çivaïte mi-bouddhique ne permet pas de décider sous quelle invocation le temple fut primitivement construit.

L'inscription n'est pas datée. M. Kern croyait pouvoir inférer de l'emploi du prétérit qu'elle était postérieure à la mort du roi (971 ç.), mais les inscriptions publiées depuis lors ont montré que cette forme de langage n'impliquait en aucune façon un règne passé.

---

[1] *Chronologie de l'ancien royaume khmer d'après les inscriptions*, dans : Journal Asiatique, 1884, p. 20 du tirage à part.

TEXTE (1)

I çrīmatpādāgralīlāvanāmitadharaṇīkṣobhasaṃkṣobhitāṣṭhaṃ
bhrāmyatkrandatsurendraṃ bhujavalapavanais saṃskhalatsadvimānaiḥ
svāṅgais svalpīkṛtāçaṃ navarasarucibhir visphuradraçmimālyair
nāṭyaṃ Vrahmādisevyaṃ sukhayatu dayitānandanaṃ Candramauleḥ

II ⊜ namo Buddhāya sarvvajñaçabdo yatraiva sārthakaḥ
tasyaiva hi vacas satyaṃ pramāṇena nirūpitam

III taduktau pāramītantrataryau tadgatayoginaḥ
Tryakṣarañjanījajñānaṃ gurupādayugan name

IV Çrīddhaç Çrī-Sūryyavarmmāsīc Caturbhujavilāsakaḥ
yas sūryavañçajo rājye caturbhujavilāsaka[ḥ]

V Smaro naṅgaç Çaçāṅko pi Çaçīti niravadyakam
asṛjad yan nv idaṅ karmma kāntisarggāvadhīcchayā

VI bhāṣyādicaraṇā kāvyapāṇiṣ ṣaddarçanendriyā
yanmatir dharmmaçāstrādimastakājaṅgamāyata

VII etāvatānumeyaṃ yad vīryaṃ yad rūḍhadhīr muniḥ
raṇastho rājasaṅkīrṇād rājño rājyaṃ jahāra yaḥ

VIII kāladoṣānalāviṣṭā yasya sekāmvunirggame
tadvināçāt kṣaṇaṃ lokāḥ sukhāyante sma sarvvathā

IX yugahāner ayan Dharmmaḥ padahīno jarākṛçaḥ
yannītirasam āsādya satpadas sma yuvāyate

TRADUCTION

I. Ébranlant les régions de l'espace par l'ébranlement de la terre qui fléchit sous le frôlement du bout de son pied divin ; faisant tournoyer et mugir l'Indra des dieux au vent de ses bras puissants qui ballottent les palais célestes ; rapetissant l'espace par ses membres luisants d'une sueur récente et enguirlandés de rayons étincelants ; puisse-t-elle nous porter bonheur, la danse — digne de l'attention respectueuse des dieux et délice de sa bien-aimée, — la danse de Celui qui a pour diadème la lune !

II. Hommage au Buddha, à qui seul s'applique avec son plein sens le nom d'Omniscient ; de lui seul en effet la parole est vraie et logiquement établie.

---

(1) La succession des lignes est la même que dans l'original.

III. Désignés par lui [1] comme les deux barques de la doctrine des Pāramīs pour le yogin qui s'y applique, je salue les pieds de mon guru, dont la science a sa source dans le faveur du dieu aux trois yeux [2].

IV. Il était (un roi nommé) Çrī Sūryavarman, enflammé par Çrī, ayant la grâce de Viṣṇu, né de la race du Soleil ; son règne avait pour base quatre, les bras et les ouvertures [3].

V. On le surnommait Smara, Anaṅga, Çaçāṅka, Çaçin : c'est pourquoi il créa cette œuvre irréprochable dans le désir de porter à son extrême limite la création du beau (ou : la diffusion de son éclat).

VI. Ayant pour pieds le *Bhāṣya*, etc., pour mains les kāvyas, pour organes des sens les six darçanas, pour tête les dharmaçāstras, son intelligence était une personne vivante.

VII. Quelle fut sa vaillance, on peut l'inférer de ce que, Muni à l'intelligence mûrie, il enleva dans la bataille la royauté à un roi mêlé à d'autres rois.

VIII. Les gens qui étaient tourmentés par le feu des vices du temps, lorsque ce feu fut éteint par l'eau de ses libations [4], se sentirent à l'instant dans une félicité parfaite.

IX. Par l'écoulement des yugas, Dharma était privé de ses pieds et desséché de vieillesse : grâce à l'ambroisie du gouvernement de ce prince, il retrouva ses pieds et sa jeunesse.

VIII

Inscription de Prāḥ Thāt Kvan Pir

Cette inscription, gravée sur le montant droit de la porte du temple de Kvan Pir, dans la province de Kratié [5], se compose de deux lignes de 0,65 de long sur 0,08 de haut, formant une stance sragdharā :

āvirbhūte çakendre vasudahanarasair [6] kāminimadhyacandre [7]
siṃhe lagne tulāyāṃ dinakaratanaye ghāṭike jīvaçukre
(2) minendrendvātmajāte [8] kṣitisutasahite bhūritīkṣṇāñçujāle
devaç Çrī Puṣkareço dvijavaramunibhis sthāpitaḥ Puṣkareṇa

---

(1) Probablement par Tryakṣa

(2) M. Kern rattache le premier hémistiche de III au vers précédent et explique *tantrataryau* comme un locatif sg. incorrect pour *°taryām* ou *°tarau* ; il traduit en conséquence : « Car sa doctrine à lui est démontrée comme la seule vraie dans le dogme sauveur *(tantrataryau)* des Pāramīs proclamé par lui (*taduktau*) pour le contemplateur cherchant à l'approfondir. » Il me paraît plus simple de couper, comme à l'ordinaire, le sens à la fin de chaque çloka et de faire de *taryau* un duel en apposition à *pādadvayam*.

(3) C'est-à-dire qu'il monta sur le trône en 924 çaka.

(4) Les libations qui accompagnaient ses libéralités aux temples.

(5) Voir L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. 182-185.

(6) Corr. *rasaiḥ*.

(7) Corr. *kāminī°*.

(8) Corr. *mīnendre*.

« Le roi des Çakas étant manifesté par les saveurs, les feux et les Vasus (638), la lune étant au milieu de la Vierge (*kāminī*), l'horoscope dans le Lion, Saturne dans la Balance, Jupiter et Vénus dans le Verseau, Mercure dans les Poissons, le soleil étant associé à Mars, Puṣkara a fait ériger le dieu Çrī Puṣkareça par les Munis et les plus éminents des brahmanes. »

Cette date est invérifiable, puisqu'elle ne contient ni le mois ni le jour. On pourrait à la rigueur se passer de cette donnée si les positions du soleil et des planètes étaient complètement déterminées, mais il nous manque précisément celle du soleil, à moins qu'elle ne soit indiquée par *jāle* : mais, en supposant qu'il faille entendre que le Soleil et Mars sont dans le signe de l'*Aquatique*, cette dernière dénomination peut s'appliquer également à quatre signes : le Cancer, le Capricorne (*makara*), le Verseau (sorti de l'Océan avec Dhanvantari), enfin les Poissons : dans ces conditions, une vérification est pratiquement impossible.

Puṣkara, comme l'a déjà fait remarquer M. Pelliot (*B.E.F.E.-O.*, IV, 214), est probablement à identifier avec Puṣkarākṣa, prince d'Aninditapura et roi de Çaṃbhupura [1].

Fig. 3. — Inscription de Prăh Thăt Kvan Pir.

IX

Les plateaux du Núi Cam

Le Musée de l'École française possède deux plateaux d'argent, dont l'obligeante entremise de M. Doceul, administrateur des Services civils, nous a ménagé l'acquisition (voir *B. E. F. E.-O.*, I, 160). Ces plateaux ont été trouvés dans une grotte du massif montagneux appelé Núi Cam par les Annamites, Phnom Kăṃ par les Cambodgiens, dans la province de Chaudoc (Cochinchine).

---

(1) Voir ISCC. pp. 356-357.

Ces deux plateaux sont ronds et peu profonds (environ 3 centimètres) ; leur diamètre est respectivement de 18 et de 23 centimètres. Ils sont percés au centre d'un trou destiné sans doute à recevoir une vis au moyen de laquelle un pied était fixé au plateau par un écrou : c'est une forme encore en usage au Cambodge. Le pourtour est formé par une gorge entre deux bourrelets ; le bourrelet extérieur se rabat au dehors sous forme d'un large rebord de la même hauteur que le plateau. Les rebords extérieurs des plateaux sont tous deux inscrits ; mais l'un, fondu avec le plateau, est intact, tandis que l'autre, simplement soudé, s'en est détaché et a perdu un fragment contenant les premiers mots du texte et probablement une date.

Les caractères des deux inscriptions sont identiques ; ils sont gravés à la pointe et mesurent 7 millimètres.

Premier plateau

1088 çaka vraḥ dakṣiṇā kamrateṅ jagat Çrī Kālapavvaka [1] nā thve saṃvatsapūṇa [2] kamrateṅ jagat Çrī Tribhuvaneçvara.

« 1088 çaka. Sainte offrande du seigneur Çrī Kālapavvaka ; il fait la (cérémonie) du bout de l'an (?) au seigneur Çrī Tribhuvaneçvara. »

Second plateau

. . . . . . kamrateṅ añ Çrī Tribhuvanādityavarmmadeva ta kamrateṅ jagat Liṅgaparvvata nā thve dvitiya vraḥ koṭihoma.

« [Offrande du] seigneur Çrī Tribhuvanādityavarmmadeva, qui (est) seigneur du Liṅgaparvata ; il fait le second saint *koṭihoma*. »

Ces deux plateaux sont donc des offrandes faites, probablement au même sanctuaire et à peu près à la même époque, par deux seigneurs, à l'occasion d'une fête religieuse. Le premier de ces donateurs, qui porte le nom assez étrange, s'il n'a été défiguré par le graveur, de Kālapavvaka, célèbre en l'an 1088 çaka = 1166 A. D., en l'honneur du dieu Tribhuvaneçvara (Çiva), une cérémonie qu'il appelle *saṃvatsapūṇa*. Ce nom est évidemment incorrect : la conjecture proposée, *saṃvatsarapūraṇa*, la « clôture de l'année », est d'autant moins sûre que nous ne connaissons pas, dans le rituel brahmanique, de cérémonie ainsi nommée ; nous ferons seulement remarquer à l'appui de cette hypothèse que l'*ṇ* semble impliquer un *r* précédent.

Le second donateur se nomme Tribhuvanādityavarmmadeva. Ce nom en *varman*, avec l'adjonction de *deva*, paraît désigner un roi ou tout au moins

---

(1) La lettre *ka* avait été oubliée par le graveur : elle a été ajoutée « en exposant ».

(2) Corr. *saṃvatsarapūraṇa* (?). Il s'agit évidemment d'une fête religieuse.

un prince de famille royale: c'est la première fois que ce nom se trouve dans les textes; ce n'est certainement pas celui du roi régnant qui, à cette date, était Jayavarman VII. La cérémonie qu'il célèbre, le *koṭihoma* « oblation d'un million », est un rite brahmanique connu (1) et dont on trouve d'autres mentions dans les inscriptions cambodgiennes. Ainsi Yaçovarman (roi en 811 ç.) dans ses inscriptions digraphiques (ISCC. XLIV-LIV, st. 28), se vante d'avoir offert le *koṭihoma* et les autres sacrifices (*koṭihomādiyajñānām āharttā yo mahīpatiḥ*). De même l'inscription de Phnom Sandak nous apprend que Sūryavarman II (roi en 1034 ç.) faisait célébrer annuellement le *koṭihoma* et distribuer des dons (*dakṣiṇā*) aux prêtres et des présents aux divinités de tous les lieux de dévotion (Aymonier, *Cambodge*, I, 396). Le même roi, dit l'inscription de Phnom Práh Vihār, fit célébrer le *koṭihoma* et le *lakṣahoma*. (*Ibid.*, II, 215.)

Le *Liṅgaparvata* (2) n'est pas identifié. Si les plateaux sont restés à leur place primitive, on peut supposer que le Nûi Cam est l'ancien Liṅgaparvata sur lequel s'élevait le temple de Tribhuvaneçvara.

X

LE *rasung batau* DE BAN METRUOT

Cette pierre inscrite a été trouvée près de Ban Metruot, à 30 kil. environ au N. de Ban Methuôt, chef-lieu de la province laotienne du Darlak, dans les circonstances suivantes. Un jour — il y a de cela à peu près un demi-siècle — un vieux sauvage, en creusant la terre pour chercher des patates, y trouva une pierre inscrite. Il la rapporta d'abord chez lui, puis, craignant les vertus inconnues de cette pierre, la jeta hors de sa maison. Un Laotien la vit et l'apporta au Commissariat, d'où un fonctionnaire, mal informé sans doute des règlements concernant les antiquités indochinoises, l'envoya à M. Adhémard Leclère, résident de Kratié. Elle doit être actuellement conservée dans cette résidence. A son passage dans la région, M. Odend'hal retrouva le vieux sauvage aveugle qui avait découvert la pierre; il se fit conduire au lieu de la trouvaille et ordonna une fouille de reconnaissance qui ne révéla pas la moindre trace d'une construction ancienne.



FIG. 4. — RASUNG BATAU.

(1) Il est exposé dans le 31e pariçiṣṭa de l'*Atharvaveda* (inédit), et dans le chapitre *Koṭihomavidhiḥ* du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (Weber, Catal. mss. Berlin, I, p. 136). Il est mentionné sans explication dans le *Gṛhyasaṃgraha*, I, 8 et dans le *Harṣacarita*, Bombay, 1892, p. 169, l. 11. (Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. Barth.)

(2) Ce nom se retrouve à Vat Phou (*B. E. F. E.-O.*, II, 237).

En même temps que le rapport de M. Odend'hal, nous recevions le mémorandum des découvertes de M. Adhémard Leclère (*infra*, Notes et mélanges), accompagné de plusieurs dessins dont l'un représentait la fameuse pierre (fig. 4). Il nous fut impossible de découvrir la nature de cet objet singulier : on ne pouvait songer sérieusement à un socle ; ce billot allongé n'était évidemment pas fait pour porter une statue ; mais à quel usage était-il destiné ? L'énigme s'éclaira subitement lorsque M. Parmentier, à son retour de Chanh-lo, nous fit voir parmi les trouvailles faite dans cette fouille, un billot de pierre à peu près identique au premier, mais *accompagné d'un rouleau* (fig. 5).

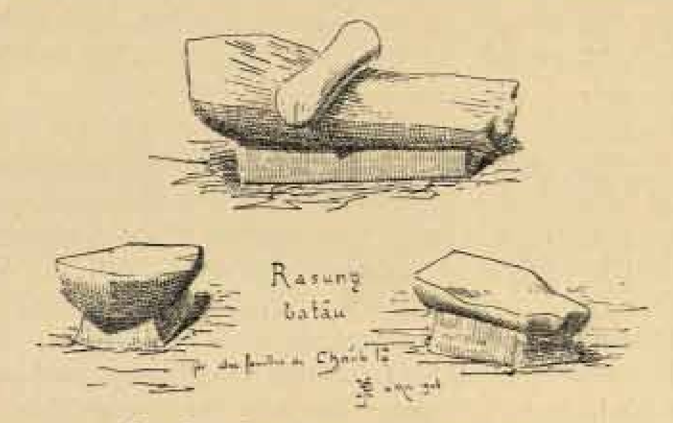


Fig. 5. — Rasung batau avec rouleau.

Par bonheur, M. Parmentier put en même temps nous donner de cette curieuse pièce une explication satisfaisante qu'il devait à la riche érudition chame du P. Durand. Les Chams ont encore aujourd'hui la coutume, dans certaines fêtes, d'enduire d'une mince couche de pâte le visage des divinités. La pierre sur laquelle on façonne ce masque à l'aide d'un rouleau est appelée *rasung batau*. La pierre de Ban Metruot est un de ces ustensiles.

Elle porte inscrites sur le pied les deux syllabes



où M. Leclère croit trouver le mot *punyā*, mais qui se lisent clairement *pu vyā*. C'est une expression chame signifiant « Sa Majesté la Reine ». C'est, avec les temples de Yang Prong (Ban-don) et de Yang Mum (Palei Chư), un nouveau vestige de la pénétration chame dans les pays sauvages. Quant au motif de l'inscription, on est réduit aux conjectures : la *pu vyā* en question est-elle une donatrice qui a voulu signer son présent, ou une pieuse princesse qui désira se réserver cette pierre pour préparer elle-même la toilette de sa devatā préférée ? Nous devons laisser provisoirement cette question en suspens.

DEUX INSCRIPTIONS EN KHAROṢṬHĪ

DU MUSÉE DE LAHORE

Par M. A.-M. BOYER

I

L'inscription de Skârah Ḍherî

Le premier numéro du tome xxiv du *Journal of the American Oriental Society* contient la publication posthume d'un article de M. A. W. Stratton sur une statue avec inscription (1) trouvée, d'après un renseignement de M. Vogel, à Skârah Ḍherî et maintenant conservée au Musée de Lahore. C'est une statue de femme portant trois enfants, complètement analogue à celle découverte à Sikri, dont M. Senart a donné la photogravure dans le *Journal Asiatique* (février-mars 1890). L'article est accompagné, avec les reproductions et de la nouvelle statue et de la statue de Sikri, d'un bon fac-similé de l'inscription (2). Celle-ci consiste en deux lignes d'écriture kharoṣṭhī, que traversent malheureusement des rainures courant sur la pierre en sens parallèle au texte. La fin de la première ligne est effacée : l'espace demeurant après le dernier caractère lisible peut contenir six ou sept akṣaras. M. Stratton a donné un déchiffrement de cette première ligne seulement. Sa lecture est la suivante :

vaṣra ekunaçitaçatimae [*or* ekanavitaçatimae] aṣaḍasa masasa 4 budhavara

ce qu'il interprète ainsi : « If the above reading is correct, the figure was set up on Wednesday, the 4th of the month Āṣāḍha, in the year 179 (or 191). »

Je lis cette épigraphe comme il suit : les parties moins nettes sont transcrites entre crochets.

(1) *A Dated Gandhâra Figure*, by Alfred William Stratton, late Principal of the Oriental College at Lahore, India.

(2) J'ai le devoir d'exprimer ici ma gratitude à MM. F. W. Thomas et Burgess, à l'obligeance desquels j'ai dû la communication de deux photographies, l'une de l'inscription, l'autre de la statue avec l'inscription : elles m'ont été très utiles pour vérifier mes lectures, faites sur ce fac-similé.

(1) varṣa ekunaçit[i]çatimae aṣaḍasa masasa di [10] [khu] [to]...... (2) sagabha dana çamayeta duçamya ma[ṣu]ra tanayeṣu.

Quelques mots d'abord sur la graphie de certaines voyelles.

Çi et le second *ti* sont tracés cursivement d'un trait continu, c'est-à-dire que la voyelle fait boucle avec sa consonne. Si ma lecture est exacte, il en est de même du premier *ti* et de *to*, comme je le dirai en son lieu. La graphie de *ye* dans *çamayeta* est la suivante : la branche de gauche de l'*y* se prolonge au-dessus du caractère, et à l'extrémité de ce prolongement s'affixe le trait de la voyelle. On pourrait conjecturer que ce dernier trait est accidentel, et que ledit prolongement constitue réellement la notation de l'*e* : pour ma part, je ne saurais admettre cette manière de voir ; le trait que je lis *e* est de même aspect que, dans l'ensemble, le tracé de l'inscription, et s'affirme nettement comme voulu. Il est, de plus, de même orientation que l'*e* du *ye* dans *tanayeṣu*. Nous sommes donc ici en présence d'une graphie particulière : elle paraîtra moins surprenante après ce que je viens de dire au sujet de l'*i*, et si, de plus, on se rapporte à la notation de l'*u* dans *eku°* que je décrirai en parlant de ce mot.

Cela dit, je viens à discuter quelques termes de la transcription ci-dessus donnée.

varṣa. — Bien que la kharoṣṭhī ne semble pas avoir distingué d'abord *r* + consonne et consonne + *r*, cela n'empêchait pas naturellement de prononcer d'une façon différente suivant les cas. Dans la suite on paraît avoir adopté de préférence, du moins dans certaines régions, et quand la nature du caractère s'y prêtait, un trait ligaturé en boucle pour *r* avant consonne. Pour citer des faits, on trouve ce procédé en usage (et, en particulier, appliqué précisément au mot *varṣa*) [1] dans le ms. Dutreuil de Rhins (partie éditée par M. Senart) et les inscriptions Stein (fac-similés publiés dans *Archæological Exploration in Chinese Turkestan*). Il se peut que dans le cas présent *r* soit bouclé, je suis fort porté à le croire, mais je ne saurais l'affirmer. En tous cas, je transcris suivant la prononciation. — Il ne semble pas que le dernier caractère porte la voyelle *e*.

ekunaçit[i]°. — La voyelle *u* de *ku* est nette. Le trait descendant de gauche du *k* se recourbe à gauche, remonte vers la droite en formant boucle, puis vient former le trait courbé de droite du *k*. On remarquera le caractère cursif de cette graphie. — *çi* me semble indiscutable. — Pour [*ti*], le cas est moins clair. D'abord le *t* a bien plutôt la forme du *d*, et peut-être est-ce *d*[*i*] qu'il faudrait exactement transcrire. Cependant, comme les formes de *t* et de *d* sont parfois malaisées à distinguer entre elles, comme, de plus,

(1) Cf. *Ms. Dutreuil de Rhins*, C v°, l. 2. — *Archæological Exploration*... Pl. VII, N. XV. 137, l. 2 et 4 ; Pl. VIII, N. XX. 8, l. 5.

la présente inscription n'offre pas ailleurs de cas du changement de la sourde en sonore, je crois préférable de transcrire par le *t*. Quant à la voyelle, elle se présente au premier abord comme *u* : à sa partie inférieure le trait qui forme la consonne tourne à gauche, et revient s'appuyer à la consonne en traçant une courbe fermée. Cependant, à un examen plus attentif, il semble que, de fait, le tracé de cette courbe ne s'arrête pas là, qu'il coupe la consonne et passe à droite, donnant ainsi la voyelle *i* qu'on attend.

çatimae. — M. Stratton invoque, comme exemple de cette forme, *çatimae* de l'inscription de Takhti Bahi : je suis à la vérité de cet avis que, dans cette dernière inscription, il faut lire en effet *ti*, mais cette lecture n'est pas absolument évidente : un lecteur aussi compétent que M. Senart ne l'a pas adoptée, inclinant à voir dans le trait qui semble marquer la voyelle le résultat d'une cassure ; c'est pourquoi c'est plutôt le *çatimae* parfaitement évident de la présente inscription qu'il faut invoquer à l'appui de la même lecture dans l'inscription de Takhti Bahi. *Çatimae* a naturellement son origine dans *çatimake*, pour *çatamake*. Le changement de *a* en *i* peut être phonétique, il peut être aussi dû à l'analogie de la forme des nombres ordinaux, relatifs aux multiples de dix, qui précèdent la centaine.

di [*10*]. — Il n'y a pas à se méprendre sur la valeur du premier caractère, qui est très net. Le second est fruste, au contraire ; il a été transcrit *bu* par M. Stratton, tout en reconnaissant du reste que ce signe était « more like *va* than *ba* ». A mon avis, il avait en ceci raison : j'y vois, de fait, la notation du nombre 10.

[*khu*] [*to*]. — Le caractère qui vient après le signe numéral me laisse perplexe. Ce n'est certainement pas *dha*, comme le transcrit M. Stratton. Le plus probable me semble *khu*. On peut aussi songer à *bu*. — Je lis *to* le caractère suivant. La consonne et la voyelle sont tracées d'un trait continu, la partie supérieure du trait de *o* formant boucle avec l'extrémité gauche du *t*. La boucle est beaucoup trop resserrée pour qu'il y ait lieu, à mon avis, de penser à *ti*. Ces deux syllabes commencent le nom de la personne donatrice : le reste du nom est effacé.

sagabha.— Le *sa* est reconnaissable, sur le fac-similé, à sa partie supérieure [1]. Le mot *dana* qui suit immédiatement complète le sens de cette partie de l'inscription. *Sagabha* se présente comme une épithète : comment il faut l'entendre dépend du contexte perdu qui précédait.

L'inscription énonce un don. La partie effacée contenait vraisemblablement le nom de l'objet donné : celui-ci, il est tout naturel de le croire, n'est autre que la statue même qui porte l'inscription. Cette statue, par les enfants qui y

---

(1) Il est parfaitement évident sur la photographie de la statue avec l'inscription.

figurent, laisse conjecturer qu'elle représente Hāritī, et la dernière partie de notre inscription va confirmer qu'elle la représente réellement. De plus, la manière dont s'énonce le vœu que contient cette même partie finale, fait supposer que le nom du personnage représenté se trouvait d'abord exprimé dans la partie disparue. Ceci posé, nous pouvons conjecturer avec quelque vraisemblance ce qu'était ce texte disparu. L'espace qu'il occupait laisse la place, ainsi que je l'ai dit, de six ou sept caractères. Notre restitution est naturellement commandée par la longueur du nom, au génitif, de la personne donatrice, dont deux syllabes sont déjà inscrites : à supposer un nom de trois syllabes, nous pouvons restituer, dans l'orthographe de l'inscription : [*khu*] [*to*].. *haritimuti* (ou *murti*), les deux points désignant deux syllabes nécessairement indéterminées pour nous, savoir la troisième du nom et la flexion du génitif au masculin ou au féminin. Si le nom se composait de plus de trois syllabes, il ne nous est guère permis que de supposer, au lieu de *haritimuti*, *hariti* seulement : on sait du reste qu'on trouve le nom de la personne employé pour désigner l'image qui la représente. Il est bien entendu d'ailleurs que dans l'inscription ces termes pouvaient être suppléés par des équivalents. Epithète soit de *haritimuti*, soit de *hariti*, *sagabha* admet le sens : « avec une niche » ; cette traduction est la seule normale pour le premier cas ; dans le second, on peut traduire en outre : « avec ses enfants ». La femme figurée, on s'en souvient, porte trois enfants. A mon avis, le premier sens est le véritable, il s'agit du don d'une statue « avec niche ».

ma[*ṣu*]*ra*. — Au bord de la pierre court un trait qui commence par une courbe tangente à la partie inférieure du *ma*, et, coudant trois fois, aboutit au pied du caractère suivant, que je lis *ṣu* : tout l'ensemble de ce trait rappelle la forme d'un *ṇ* gupta. Je ne puis que le regarder comme une cassure, aussi bien que le cercle appendu à la branche droite de *ye* dans *tanayeṣu*, cercle qui ne peut figurer *u*, puisque l'*y* porte absolument nette la voyelle *e* (au surplus, l'*u* serait appendu normalement à la branche gauche). — Le caractère *ṣu* se présente au premier abord comme *thu*. Mais le trait (plus fin du reste que le tracé général de l'inscription) qui, figurant l'élément horizontal du *th*, donne au signe cette apparence, commence à la gauche de l'*m* dans *mya*, on en aperçoit la suite entre les deux branches du *ma* suivant, lequel a été gravé par-dessus : le trait existait donc avant le tracé du caractère que nous discutons, il fait partie du système de lignes parallèles qui traverse l'inscription. A l'extrémité supérieure du trait vertical de notre caractère existe une trace courbée qui représente parfaitement la courbe supérieure du *ṣ* (1). La voyelle *u* est nette. Je crois donc devoir lire *ṣu*. — *Ra* est net.

---

(1) Les photographies la rendent mieux que le fac-similé.

On attend d'après le contexte que ce mot exprime une maladie. *Maṣura* remet en mémoire *masūrī*, la « variole ». Cependant je ne crois pas que *maṣura* représente l'expression *masūrī*. Mais de même que *masūrī* « variole » vient de *masūra* « lentille », il est permis de penser que nous avons dans *maṣura* un dérivé de *māṣa* « fève » ; *maṣura* (c'est-à-dire *māṣura)* signifie ainsi une maladie éruptive, et que cette maladie tire son nom des fèves plutôt que des lentilles, grave comme la présente l'inscription et ravageant les enfants, elle ne peut guère être autre que la variole.

J'ai dit que les derniers mots de l'inscription confirment cette opinion que la statue où elle est gravée figure Hārītī. Au sujet de Hārītī, M. Foucher a écrit dans ses intéressantes *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, publiées dans le t. I de ce *Bulletin* même : « Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette Yakṣī dévoreuse d'enfants la personnification d'une épidémie infantile et comme le pendant bouddhique de cette Çitalā qui reçoit encore aujourd'hui les offrandes et les prières des femmes hindoues. D'après le paṇḍit Haraprasād Çāstrī, elle serait toujours adorée au Népāl comme la divinité de la variole : car ces étranges déesses, épouvante des mères, en sont aussi le recours » (p. 341). D'ailleurs la Yakṣī avait revêtu un caractère bienfaisant depuis sa conversion par le Buddha. Or notre statue représente justement une guérisseuse de variole : ce trait, ajouté à celui de porteuse d'enfants, rend difficile, semble-t-il, de n'y pas voir le personnage de Hārītī. Et c'est de cette même Yakṣī qu'il faut naturellement reconnaître l'image dans la sculpture similaire de Sikri.

Je traduis, entendant la partie entre parenthèses dans le sens des remarques qui précèdent :

« L'an 179, le dixième jour du mois Āṣāḍha, le don de [Khuto —] : (une statue de Hārītī) avec une niche. Qu'elle guérisse chez les enfants la variole difficile à guérir ! »

L'ère dans laquelle est comptée la date n'est pas désignée. Il est naturellement vraisemblable que notre année 179 se rapporte au même comput que telle ou telles des autres dates données par les inscriptions en kharoṣṭhī de la même région : je me borne à le reconnaître, n'ayant pas dessein d'entrer ici dans les questions de chronologie. Je dirai cependant qu'il me surprendrait que les problèmes chronologiques que suscitent ces inscriptions se résolussent par l'ère Vikrama.

Quant à la sculpture elle-même, je hasarderai une conjecture à l'endroit des objets que tiennent en main les personnages qui la composent : Hārītī, un fruit ressemblant à une grappe de raisin ; deux des enfants (et ce dernier trait appartient aussi à la sculpture de Sikri), un fruit encore, semble-t-il, de la forme d'une orange. La Yakṣī, convertie par le Buddha, avait renoncé à dévorer les enfants, et se contentait désormais, pour elle et sa nombreuse progéniture, du régime des bhikṣus, qui lui offraient chaque jour une part de leurs aliments.

Les fruits ne seraient-ils pas là pour exprimer que la Yakṣī et ses enfants, entretenant leur vie sans attenter à celle d'autrui ne se nourissaient plus de chair humaine ?

II

BAS-RELIEF DE LA « *Leçon d'écriture* »

M. Foucher a bien voulu me communiquer la photographie, prise par lui-même, il y a quelques années, d'une sculpture conservée au musée de Lahore, où elle porte le numéro 206, particulièrement intéressante par l'inscription en kharoṣṭhī qui l'accompagne. Dans la scène que représente cette sculpture, M. Foucher reconnaît un des épisodes de l'enfance du Buddha, la leçon de caractères d'écriture : assis sous un arbre, le Buddha porte une tablette sur ses genoux ; sa main droite qui, sur d'autres représentations du même motif, tient un stylet, repose ici sur ladite tablette, dont sa main gauche couvre la partie gauche. L'inscription est gravée sur la tablette et fait, naturellement, face au spectateur. Partant de la main gauche, elle se compose, d'abord, de quatre caractères à la file, puis vient l'espace recouvert par la main droite et comprenant la place d'une lettre, enfin un dernier caractère.

Je lis :

𐨯𐨤𐨪𐨣 𐨟

Je viens de dire que la main droite du Buddha couvre la place d'un caractère. Je conjecture qu'il faut supposer là un *hi*, et je transcris :

saparana [hi]ta

sa = *sva*.

parana. Les thèmes à déclinaison pronominale admettent en prâkrit au génitif masculin pluriel la forme nominale *-ānaṃ*. En pâli, les génitifs du genre *tesānaṃ* résultent d'une tendance à l'extension de la même forme nominale. En sanskrit bouddhique on trouve *sānaṃ* (substitut de *teṣām*). Ces remarques semblent suffisantes pour nous permettre de voir ici dans *parana* un génitif pluriel équivalent à *pareṣām* ; d'autant plus que, même en sanskrit, la déclinaison du thème *para* s'ouvre largement aux désinences nominales.

Je traduis donc :

« Le bien de soi-même et des autres. »

D'après le *Lalitavistara* (ch. 10), lorsque les caractères de l'écriture furent enseignés au Buddha et à ses jeunes compagnons, il arriva ce prodige : chaque lettre prononcée par ceux-ci retentissait comme le début d'une sentence qui se continuait d'elle-même. A la lettre *ā*, on entendit : *ātmaparahitaṃ*. C'est, avec *ātma°* à la place de *sa°* (*sva*), la sentence exprimée par notre inscription. D'où

nous pouvons croire que celle-ci fait allusion au fait que je viens de rappeler, d'après toutefois une variante de la légende, suivant laquelle on aurait entendu à la lettre *sa* : *saparana hita*.

Je dois ajouter que M. Foucher, à qui j'avais fait part de cette lecture, m'a communiqué à son sujet la conjecture suivante, très ingénieuse et que je me fais un plaisir de signaler. Il suppose que la main gauche couvre également une partie, c'est-à-dire le commencement, de la ligne inscrite. On peut admettre là deux caractères, surtout si l'un d'eux exige aussi peu de place qu'un *a* ; soient donc *a*, *ta*. L'inscription donne dans ce cas : [*ata*]*sa parana* [*hi*]*ta*, c'est-à-dire *at*(*t*)*a*° (*ātma*°), etc., et commence dès lors par un *a* bref. On a ainsi l'avantage d'obtenir une sentence émise à la première lettre de l'alphabet.

L'INSCRIPTION CHAME DE BIEN-HOA

PAR M. ANTOINE CABATON

Ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient

Dans la pagode annamite de Bửu-sơn, située au village de Bình-trước, hameau de Bình-thanh, canton de Phước-vinh Thượng, à 800 mètres N.-O. de l'Inspection de Biên-hoà, et à 26 kilomètres de Saigon, se voit une curieuse inscription chame gravée sur une stèle semi-elliptique de 85 centimètres de hauteur, qui fait corps avec une statue de Viṣṇu, haute de 1 m 50 (1). Elle comprend neuf lignes d'écriture inégales, dont la première a 32 centimètres et l'avant-dernière (le texte de la neuvième s'arrête au milieu de la stèle) 65 centimètres de longueur. Les caractères hauts de 30 à 33 millimètres, profonds de 2 environ, sont réguliers, bien tracés, et par leur forme rappellent ceux de l'inscription de Ben-Lang, datée de 1358 çaka, dont Bergaigne a donné trois fragments en fac-similé (2).

Notre inscription, connue de M. Aymonier qui l'a transcrite et traduite partiellement (3), est rédigée en cham mêlé de mots sanscrits où l'on remarque ces redoublements de consonnes déjà relevés par Bergaigne.

Plusieurs graphies intéressantes, qui se sont conservées dans l'écriture chame actuelle, méritent une mention. Les mots *Ṅauk* et *Glauṅ*, par exemple, s'y transcriraient signe pour signe et , à cette différence près que le virāma, autrefois suscrit, est maintenant une ligne à peu près verticale partant de l'extrémité droite du caractère qu'il affecte. Il en est de même du mot *yāñ* écrit avec la semi-voyelle, la longue et l'anunāsika ; il serait exactement figuré aujourd'hui par . Enfin le croissant qui surmonte certaines lettres est le signe actuel, qu'avec M. Finot je note dans ma transcription par une tilde, bien que les Chams lui substituent souvent la nasale gutturale affectée de virāma.

---

(1) Voir *B. E. F. E.-O.*, I, 18.

(2) *L'ancien royaume de Campā, dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions.* (Journal Asiatique, janvier 1888, pp. 18-19).

(3) *Première étude sur les inscriptions chames* (Journal Asiatique, janvier-février 1891 pp. 7 et 84-85).

La date qui, par malheur, est la partie la plus endommagée de l'inscription, est, de plus, douteuse. Exprimée à la fois à l'aide de nombres et de termes figurés insolites, aucune donnée accessoire (éclipse ou jour de la semaine) ne permet de la préciser. Telle que nous la lisons (1), elle est cependant acceptable, tant pour la grande ressemblance graphique de notre inscription avec celle de 1358 çaka, citée plus haut, qu'en raison des faits historiques énoncés. Il y est en effet question d'un prince du nom de Ñauk Glauṅ Vijaya, fils de Çrī Jaya Siṃhavarman V,

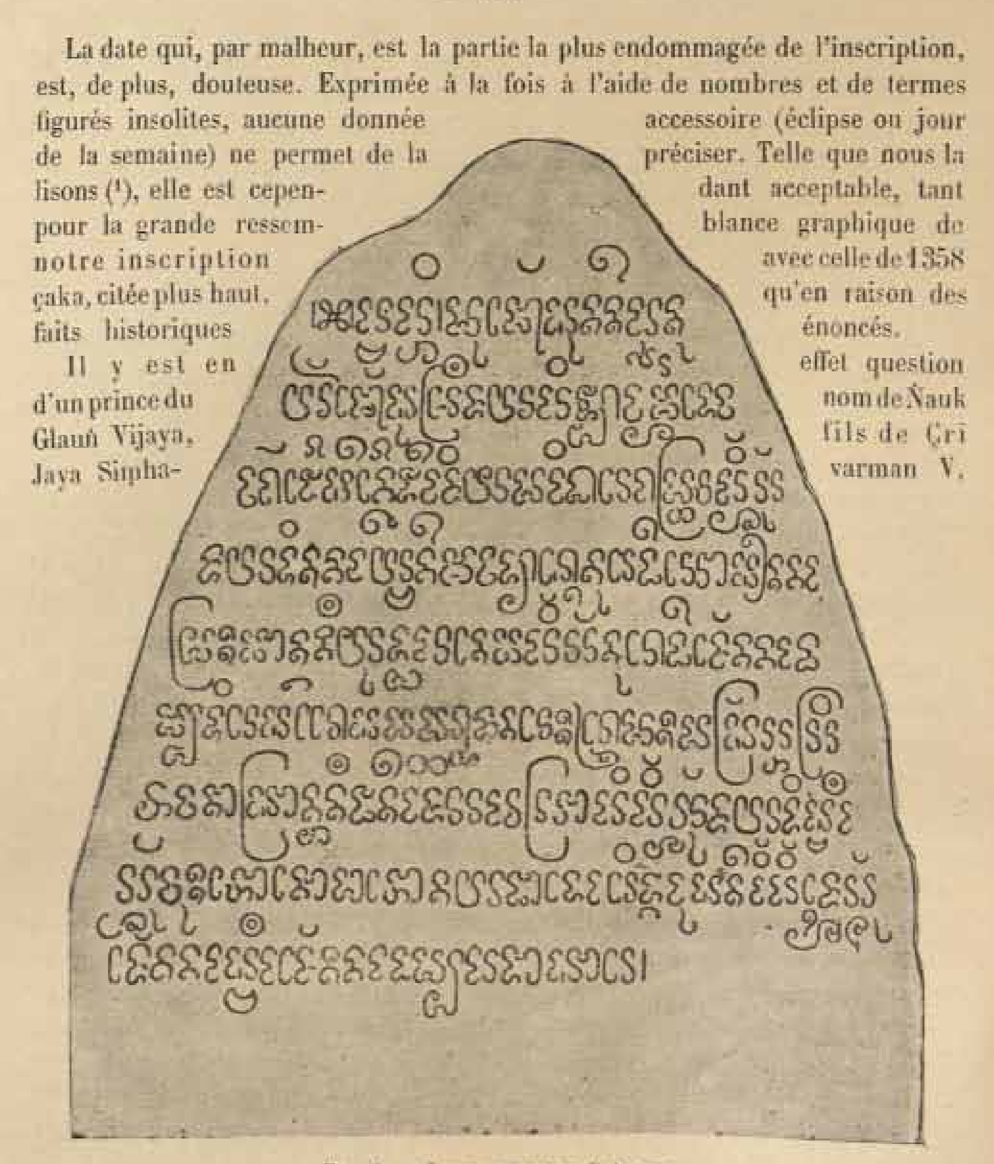


FIG. 6. — INSCRIPTION DE BIÊN-HOA.

roi à qui l'on peut attribuer, outre l'inscription de la montagne de Ben-Lang, les fragments de Bình-Định (2). Ñauk Glauṅ Vijaya, vainqueur des Annamites, s'empare d'un royaume appelé Braḥ Kānda ; il remporte de nombreuses victoires, revient au Champa, érige une statue de Viṣṇu et affecte le butin pris sur les Khmèrs à des fondations pieuses. L'inscription datée de 1441

(1) 1363 ou 1383 çaka.

(2) Aymonier, *loc. laud.*, pp. 82-83.

(ou 1461) A. D., précède de peu d'années la prise de la capitale chame (1446 A. D.) ou la destruction totale du Champa survenue l'an 1471 de notre ère.

Au point de vue géographique, notre épigraphe ajoute aux noms bien connus de Kvīr (Cambodge) et de Yvan (Annam), celui d'un certain nagara Braḥ Kānda, dans lequel M. Aymonier incline, mais sans motif plausible, à retrouver le nom original du Tchan-la (1).

Enfin l'érection de ce curieux monument est un témoignage de plus en faveur de l'existence d'un culte distinct rendu à Viṣṇu dans l'ancien royaume de Champa.

Ajoutons que notre inscription pourrait même offrir un intérêt d'ordre psychologique et passablement ironique, celui-là: ce pompeux chant de triomphe est un chant du cygne. Vingt ans après — et peut-être moins, si nous admettons la date de 1383 çaka — les Chams à jamais vaincus passaient sous l'âpre joug des Annamites, qui aujourd'hui encore leur inspire cette plainte désolée :

dụiṣṣak sā bāḥ nơgar anơk yuơn paḍar ćaṃ yāu kabav ;
anơk ćaṃ baṣaiḥ adhịā bơñ ịā mơta yụā yuơn paḍar !

« Honte de notre pays ! Le fils de l'Annamite commande aux Chams comme aux buffles. Entre les fils des Chams, le premier des prêtres dévore ses larmes, parce que l'Annamite lui donne des ordres ! ».

TEXTE

(1) | svasti | pu pō ku nan sūnnu (2) yāṅ pō ku Çrī Jaya Siṅhavarmmadeva (3) urañ Ñauk glauṅ vijaya paripāla rāṣṭra sei tmū (4) jaya di nagara Yvan ma udyāṇna gulāc tok nagara (5) Braḥ Kānda nī yuddha aneka sei tmū gulāc jē nagara Ca(6)mpa di çaka loka saṣṭārthānalaḥ ṇdapaḥ pakrāttha (?) Tri(7) bhavanākrānta nī ñan vijitta sa trā si sei tmū jaya di Kvīr (8) tmū vuḥ bhogopabhoga yathā deva liṅga vukān rei sei jmai tmū (9) jē nagara Kvīr jē nagara Campa sadākāla.

TRADUCTION

« Le fils de Çrī Jaya Siṃhavarman, Ñauk Glauṅ Vijaya, protège le royaume. Il a vaincu (2) le royaume annamite. Il est parti (en campagne) et est revenu (3) prendre ce nagara Braḥ Kānda. Il a gagné de nombreuses batailles et est revenu au royaume de Champa en (l'année de l'ère) çaka (désignée par) mondes, soixante

(1). *Nouvelles observations sur le Founan* (Journal Asiatique, septembre-octobre 1903, p. 340, n. 1).

(2) *tmū* = *tamơṅ* « usage, jouissance, possession ; fortuné, propice, favorable ».

(3) *gulāc* = *gulać* (bahn. *glec*) « tourner, retourner, revenir ».

(ou huit), trois, roseau (ou feu) [1]. Il a édifié pieusement [2] ce Tribhuvanākrānta avec le butin [3] qu'il avait conquis sur les Khmèrs. Il l'a donné [4] comme possession à différents dieux et liṅgas et il s'abstient à jamais d'en jouir, soit dans le nagara khmèr, soit dans le nagara cham. »

Note additionnelle. — La transcription de l'inscription de Bien-hoà, publiée ci-dessus, avait été faite sur un estampage très fatigué. Depuis, M. Aymonier a bien voulu me communiquer de nouveaux estampages, dus à la bienveillance de M. Rodier, lieutenant-gouverneur de la Cochinchine, et très habilement exécutés. M. Aymonier venait, lui aussi, de traduire cette inscription : nos lectures confrontées se trouvèrent d'accord, sauf pour la date qu'il propose de lire :

loka-aṣṭa-ardha-anala = 1282 çaka.

La correction paraît acceptable ; elle rapproche davantage de la vérité historique la date de notre document en la reportant à une époque où le Champa gardait encore quelque prestige [5].

---

(1) 1363 (ou 1383). — *Saṣṭa* (pour *ṣaṣṭi*) = 60, est incorrect et inaccoutumé, car on emploie dans les dates non les dizaines, ou les centaines, mais les unités seulement. On pourrait lire *aṣṭa* = 8, l'*a* initial étant presque identique à *s* (*a* ES, *s* ES) et l'on obtiendrait alors la date de 1383, mais historiquement 1363 convient mieux. *Nala* ou *anala* est inconnu comme symbole numérique, mais ne peut évidemment être que 1.

(2) Je traduis faute de mieux *ṇdapaḥ* par le mot *tapaḥ* « œuvre pie, acte de piété » de la langue moderne = skr. *tapas*, et je suppose que *pakrāttha* = skr. *prakṛta*, sans perdre de vue ce que cette interprétation a de conjectural.

(3) ? *vijita*.

(4) vuḥ = buḥ « donner, confier, remettre ». Ex. : buḥ kā čei jō « il le conserva au service du prince ».

(5) [Je prends la liberté de proposer une troisième interprétation. La date me semble devoir se lire : *loka aṣṭārdhānalaḥ ṇrapaḥ* = 1343 (ṇrapaḥ = nṛpaḥ = rājā = somaḥ = 1). Je reviendrai prochainement sur cette question en étudiant quelques autres inscriptions du même personnage. — L. Finot].

INSCRIPTION DE BHAVAVARMAN II

ROI DU CAMBODGE (561 çaka)

PAR M. GEORGE CŒDÈS, *Élève de l'École des Hautes-Études*

Stèle plate en schiste ardoisier de 0 m 06 d'épaisseur. La partie inscrite affecte la forme d'un trapèze isocèle dont les côtés non parallèles mesurent 0 m 60, la base inférieure 0 m 26, et la base supérieure 0 m 415. Cette dernière supporte un tympan demi-circulaire, sans ornements. — Hauteur totale : 0 m 775.

L'inscription, assez bien conservée, comprend : 1° 6 lignes de sanscrit ainsi réparties : çloka (ll. 1-2 et 5-6), upajāti (ll. 3-4). 2° 18 lignes de prose khmère.

Cette stèle de provenance douteuse (1) fut déposée aux magasins du service des Travaux publics à Phnom-penh. C'est M. Foucher qui en 1901 la transporta de Phnom-penh au Musée de l'École (2), où elle se trouve aujourd'hui cataloguée sous le n° I, 25.

La planche est la reproduction phototypique, réduite de moitié, d'un calque à l'encre de Chine pris sur le revers d'un estampage envoyé par M. Finot. On n'a pas jugé utile de donner un fac-similé du texte khmèr.

I. *Texte sanscrit*. — Dans sa brièveté, le texte sanscrit est singulièrement instructif. Après un court éloge du roi Bhavavarman, il enregistre une fondation faite en 561 çaka = 639 A. D., peut-être par le roi lui-même, en tous cas sous son règne. Cette donnée, à savoir un Bhavavarman roi du Cambodge en 639 A. D., ne cadre pas avec les conclusions auxquelles a conduit l'étude des inscriptions découvertes jusqu'à présent.

Le seul roi de ce nom que nous connaissions régna au plus tard dans le dernier tiers du VIe siècle. On pourrait supposer au premier abord que c'est de lui qu'il est question ici. Cette hypothèse est peu acceptable. Le *asti..... rājā* de notre texte pourrait bien, il est vrai, avoir le sens de : « il y avait un roi » (3). Mais on ne voit pas bien à quel titre ce prince serait cité ici, et d'ailleurs,

---

(1) Elle est probablement originaire de la résidence de Takeo.

(2) Cf. *Inventaire Lajonquière*, p. 82 *in fine*. — Il en existe à Paris un moulage en plâtre donné au Musée khmèr du Trocadéro par M. Ad. Leclère.

(3) Pour *asti* = « il y avait », voir les exemples cités dans le Dict. de S. Pétersbourg sous 1 *as*.

Fig. 7. — Inscription de Bhavavarman II. (1/2 de l'original).

quand une inscription nomme un roi défunt, c'est toujours d'une façon très explicite (1).

A n'envisager que les documents de l'épigraphie cambodgienne, rien ne semble s'opposer à ce qu'un nouveau roi soit intercalé en 639 A. D., entre Içānavarman et Jayavarman I. La seule inscription datée d'Içānavarman, celle de Vat Chakret (*Corpus*, n° vi), se rapporte a l'année 627 A. D. ; et d'autre part la première date de Jayavarman I, considéré jusqu'ici comme son successeur immédiat, est 665 A. D., fournie par l'inscription de Vat Prey Vier (x). Il y a donc place pour un Bhavavarman II en 639 A. D.

Il est vrai que l'inscription de Ang Chumnik (xi) fournit une liste de souverains dans laquelle Içānavarman précède immédiatement Jayavarman I. Mais rien n'oblige à tenir cette liste pour complète. Ce n'est pas en effet une généalogie de rois, mais une généalogie de ministres qui remplirent diverses fonctions auprès de cinq d'entre ces rois. On ne peut donc pas en conclure que ces derniers se sont succédé sans intermédiaires, ainsi que l'inscription paraît le montrer. Si le règne de Bhavavarman II a été bref et si, par suite, aucun membre de cette famille d'Ang Chumnik n'a eu d'emploi à sa cour, la stèle n'avait aucune raison de le nommer (2). On peut donc avancer, sans crainte de se tromper beaucoup, que, dans le domaine de l'épigraphie khmère, rien ne contredit expressément le témoignage de notre inscription.

La seule chose qui soit de nature à susciter quelques doutes, c'est l'extraordinaire incorrection du texte. Il n'y a pas une ligne où l'on ne se heurte à quelque grossier barbarisme, à quelque difficulté d'interprétation, ou à quelque bizarrerie de style. Jusqu'ici le Cambodge, surtout à une époque aussi haute, ne nous a jamais rien donné de semblable. Seuls, certains épigraphes du Champa, mais du Champa en décadence, pourraient être comparés à notre inscription. Un tel extérieur n'est guère fait pour inspirer confiance aux sceptiques. Toutefois, un point rassurant, c'est que l'écriture est bien celle de l'époque ; nulle part elle ne laisse apercevoir trace de défaillance, et à aucun moment le Cambodge n'aurait été capable de produire un faux aussi correct au point

---

(1) Cf. par exemple : inscr. de Han Chey (*Corpus* [= Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*] n° i), face A, vers 2 : rājā çrībhavavarmmeti patir *āsīn* mahībhṛtām, « le roi Bhavavarman *fut* le protecteur des maîtres de la terre ». Ou encore, vers 19 : çaivaṃ padaṅ gate rājñi, « le roi étant allé au séjour de Çiva ».

(2) Cf. Bergaigne, *Les inscriptions sanscrites du Cambodge* ; Journal Asiatique, 7me série, t. xx (1882), p. 179 : « On se rappelle que la généalogie qui nous révèle leur existence est une généalogie, non de rois, mais de ministres. Il n'est donc pas certain que chacun d'eux ait eu pour successeur immédiat celui qui le suit dans notre liste. » De même Barth, *Corpus*, p. 66 : « Comme les documents ne nous ont pas révélé jusqu'à présent d'autres noms de princes ayant certainement régné, il est probable que la série est complète, bien que l'inscription ne donne que l'ordre de succession sans le garantir immédiat et sans autrement préciser les relations de ces princes entre eux. »

de vue paléographique ; dans le cas où il y aurait fraude, celle-ci remonterait donc certainement au VIIe siècle.

Mais en somme, avons-nous le droit de tabler sur ces incorrections pour mettre en doute l'authenticité du document? Les pandits auxquels s'adressaient les donateurs ne devaient pas tous avoir la même culture, et il est fort possible que les fautes de ce texte soient imputables à l'ignorance particulière de l'un d'entre eux. Ce serait aller beaucoup trop loin que de rejeter pour cela l'inscription ; et tant qu'aucun autre document vraiment digne de foi ne sera venu contredire le nôtre, son témoignage pourra être accepté, et l'on admettra l'existence d'un Bhavavarman II, roi du Cambodge en 639 A. D.

On est maintenant en droit de se demander si certains points de l'histoire du Cambodge, demeurés jusqu'ici obscurs, ne se trouvent pas éclaircis par là, ce qui d'ailleurs aurait l'avantage de démontrer *a posteriori* l'existence de Bhavavarman II. Malheureusement, dans la pénurie de documents où nous nous trouvons, toute conclusion positive est interdite. On doit se contenter de poser les problèmes et de recueillir toutes les données capables de concourir à leur solution, sans vouloir anticiper sur celle-ci. Nous nous bornerons à signaler un rapprochement intéressant.

Les inscriptions I-IV du *Corpus*, qui ne sont pas datées, ont été jusqu'à présent mises sur le compte du seul Bhavavarman dont on ait par ailleurs appris l'existence, c'est-à-dire de Bhavavarman I. Maintenant que l'existence d'un second Bhavavarman semble prouvée, doit-on continuer à attribuer ces quatre inscriptions à un seul et même roi? La paléographie est de peu de secours ici : jusqu'à Jayavarman I, les traits essentiels des caractères restent les mêmes, et les seules différences qu'on puisse relever entre les écritures des diverses inscriptions sont dues uniquement au plus ou moins d'habileté et de goût dont font preuve les lapicides. Or les inscriptions I et II, celles de Han Chey et de Ponhear Hor emploient un caractère arrondi, trapu, de facture plutôt cursive et peu soignée, très semblable d'aspect à celui que l'on peut voir sur le fac-similé ci-joint. Au contraire, les caractères de l'inscription III [1], et ceux dont se sert Citrasena-Mahendravarman [2] affectionnent le développement dans le sens vertical, ce qui donne une importance exagérée aux lettres souscrites et aux signes marquant les voyelles. La raison paléographique tend donc plutôt à rapprocher de notre stèle de Bhavavarman II les deux inscriptions de Han Chey et de Ponhear Hor.

Notons d'autre part que ces deux épigraphes parlent d'un fils de Bhavavarman qui aurait succédé à son père. Cette assertion, très difficilement explicable si c'est de Bhavavarman I qu'il est question [3], devient bien plus compréhensible

---

(1) Inscription du Phnom Banteai Neang.

(2) Cf. par exemple : Barth, *Inscription sanscrite du Phou Lokhon*, B.E.F.E.-O. III, p. 442.

(3) Puisque le successeur de Bhavavarman I fut son frère Mahendravarman et que ce dernier ne parle nulle part d'un neveu ayant régné à un moment quelconque.

s'il s'agit de Bhavavarman II, ce fils pouvant être alors, soit un prince ayant régné quelque temps entre Bhavavarman II et Jayavarman I, soit même Jayavarman I en personne.

En somme le problème qui se pose est double : le Bhavavarman des inscriptions de Han Chey et de Ponhear Hor est-il Bhavavarman I ou Bhavavarman II ? Si c'est Bhavavarman II, ce fils anonyme est-il Jayavarman I ou un autre roi ayant régné avant ce dernier ? Il est encore impossible de donner et même de prévoir une réponse. Qu'il suffise d'avoir posé la question.

Nous avons dit tout ce qu'il y avait à dire sur l'écriture et la langue du texte sanscrit. En voici maintenant la transcription :

(1) asti manvādibhūpāla- varṇṇamuṣṭir yyaçonidhiḥ
(2) rājā çrībhavavarmmeti tapasā dhāraṇād dhitiḥ (1)

(3) mukhartuvānai (2) gaṇite çakāpde (3)
jhaṣodaye kaṇyagatārddhacandre (4)
(4) puṣyasya kṛṣṇe divaso dasārddhe (5)
pratiṣṭhitaṃ devicaturbhujākhyaṃ (6)

(5) bhaktyā bhagavataç çaṃbhu- r pitāmātror (7) vvimuktaye
(6) devīyathārtthacaritai- s sthāpitaṃ yaminā bhuvi

Traduction. — Il est un roi, poing de la caste des maîtres de la terre dont Manu fut le premier, trésor de gloire : c'est Çrī Bhavavarman, qui, parce qu'il avait obtenu par les austérités une complète possession de lui-même......(8).

---

(1) Le *visarga* n'est visible que sur l'estampage.

(2) Lire : *vāṇair*. — Il n'y a pas trace de *r* suscrit au *ga* suivant, ce qui explique peut-être pourquoi celui-ci n'est pas doublé.

(3) Lire : *çakābde* ; la faute est fréquente. Cf. Inscr. de Vat Chakret (VI), partie B, vers 1.

(4) Lire ; *kanyā* ; l'ā a sans doute été abrégé pour raison métrique ; la substitution de la linguale à la dentale est tout à fait surprenante.

(5) Lire : *divase daçārddhe*.

(6) L'ī de *devī* a été probablement abrégé pour raison métrique ; le *bh* n'est pas doublé et l'anusvāra est insolite.

(7) Lire : *çaṃbhor*. — Au lieu de *pitāmātror*, on attendrait *mātāpitror*, qui ferait aussi bien le vers et justifierait l'*r* final de *çaṃbhor* qui n'a aucune raison d'être devant un *p* (lequel n'est d'ailleurs pas doublé).

(8) Quant à *dhitiḥ*, qui peut encore être lu *yitiḥ* et, à la très grande rigueur, *ditiḥ*, il n'y a rien à en faire tel quel. On peut songer à des corrections : *dhitaḥ*, bien établi (sur son trône) ; ou encore *yatiḥ*, ascète, etc. Si on lit *ditiḥ*, on aura le sens : qui (par ses austérités) est un vrai Diti (nom propre de roi cité par le *Çabdakalpadruma*). Le sens *ditiḥ* = « roi, prince », que Wilson est seul à citer, doit être écarté, précisément parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre référence et qu'il doit provenir d'une fausse interprétation de tel passage où *diti* est un nom propre.

En l'année çaka comptée par le visage, les saisons et les flèches [1], au lever des Poissons, la demi-lune [2] étant en conjonction avec la Vierge, le cinquième jour [de la quinzaine] noire de Pauṣa, a été érigé un... [3] sous le vocable de Devicaturbhuja. Maître de ses sens [4], [il] l'a établi sur la terre par dévotion envers le bienheureux Çambhu, pour la délivrance de ses parents, et avec les rites qui conviennent à Devī.

Note sur la date. — Il est regrettable que la date ne soit pas rigoureusement vérifiable, le jour de la semaine n'étant pas indiqué. Mais du moins la vérification, dans la mesure où on peut la faire, ne se bute-t-elle à aucune impossibilité. Les données, en effet sont : 561 çaka, les Poissons étant à l'horizon, la lune étant dans la Vierge, le cinquième jour noir de Pauṣa. Cela fait (l'année étant considérée comme révolue) 639 A.D., le 20 décembre (ancien style).

Ce jour qui était un lundi, le cinquième tithi a fini à Angkor à 22 heures 36 minutes. La longitude du soleil était 270°, au commencement du Sagittaire ; la lune était dans la Vierge, et les Poissons ont occupé l'horizon oriental de 6 à 8 heures environ après le lever du soleil [5].

II. *Texte khmèr.* — L'inscription en langue vulgaire se fait remarquer, comme le texte sanscrit, par son style extrêmement concis, souvent obscur, en quelque sorte télégraphique. L'histoire n'a rien à en tirer. Ce n'est qu'une énumération des donations de champs (sre aṃnoy) qui ont été faites à la divinité (ta vraḥ). L'emplacement, la redevance, la valeur de ces rizières sont indiquées. A ces donations sont naturellement associés les noms d'un certain nombre de seigneurs (poñ). La plupart d'entre eux portent des noms sanscrits, tels : Içānapavitra, Soma(vin?), Çubhaṅkara, Guṇadeva, Çivacandra, Mano, Rudrabhava, l'ācāryya Dharmmaçuddha, Vidyā. . . [6]. D'autres seigneurs portent des noms cambodgiens. C'est le cas de tous les noms de lieux.

---

(1) *mukha* = 1 est le plus probable, bien que *mukha* = 4 (*caturmukha*) et *mukha* = 9 (les neuf orifices du corps) soient aussi possibles.

(2) C'est-à-dire : le dernier quartier, puisqu'il s'agit de la quinzaine noire.

(3) Le sens : « une statue à quatre bras représentant Devī » est le plus probable, mais le texte ne précise rien.

(4) Ce *yamin* est peut-être le roi, puisqu'on vient de dire qu'il se livre au *tapas*. (Ce mot termine un nom propre de l'inscr. de Vat Prey Vier [XII], ligne 4). — Quant à *bhuvi*, « sur la terre », on pourrait aussi le rapporter à *yamin* et traduire : « cet ascète terrestre », par opposition avec Çambhu, l'ascète céleste.

(5) Ces renseignements sur la date sont dus à l'obligeance de M. Barth. Pour la note qui suit, sur le texte khmèr, nous avons utilisé une traduction de M. Aymonier, que nous n'avons pas jugé utile de reproduire, étant donné le peu d'intérêt du texte. Qu'il nous soit permis de remercier, en même temps qu'eux, nos maîtres, MM. Lévi et Foucher, qui ont bien voulu nous aider de leurs conseils, ainsi que M. Finot, qui, en nous accordant l'hospitalité du *Bulletin*, a favorisé nos débuts.

(6) La fin du nom a disparu.

Deux mots sont à remarquer dans cette inscription khmère : *jnāhv* et *dmār*. Ils paraissent être des dérivés par infixation nasale, le premier de *jāv*, « vendre ou acheter des biens sacrés », le second de *dār*, « exiger le paiement ». *Jnāhv* aurait ainsi le sens de : « prix, valeur » ; et *dmār*, celui de : « créancier, propriétaire ». Le contexte n'y contredit pas et, pour *jnāhv*, il favorise très fortement cette hypothèse (1). En tous cas, ce sont deux mots nouveaux dont le lexique aura à faire son profit.

---

(1) Sa ligne 11 offre cette formule : jnāhv *gyi prak so liṅ 1*, dans laquelle les mots soulignés signifient : *à savoir une once d'argent blanc*.

ÉTUDES DE LITTÉRATURE BOUDDHIQUE

PAR M. ED. HUBER

Membre de l'École française d'Extrême-Orient

I

LE RĀMĀYAṆA ET LES JĀTAKAS

On sait que la légende que raconte le Rāmāyaṇa est devenue un jātaka bouddhique, le *Daçarathajātaka*. L'année dernière, M. Sylvain Lévi a publié dans l'*Album Kern*, d'après une traduction chinoise, la version septentrionale du *Daçarathajātaka*. La version pālie et la version du Nord ont ceci de commun qu'elles ne parlent pas du rapt de Sītā et de l'expédition à Laṅkā, ce qui est pourtant une partie essentielle du poème hindou. On pourrait être tenté d'en conclure que cet épisode manquait également dans la rédaction primitive du Rāmayāṇa. Mais il existe un autre jātaka, également conservé dans une traduction chinoise, qui a pour sujet justement cet épisode manquant dans les deux autres. Il se trouve dans le *Lieou tou tsi king* 六度集經 (Tripiṭ. de Tôkyô, boîte 宙 v, f° 70 v°), collection de jātakas qui a pour but d'illustrer les six pāramitās. Cet ouvrage (Nanjio, *Catalogue*, n° 143) fut traduit sous la dynastie des Wou (222-280) par un religieux de la Sogdiane. Dans notre jātaka les noms des personnages ne sont pas donnés, mais on reconnaîtra facilement l'exil de Rāma et de Sītā, le rapt de Sītā par Rāvaṇa, l'épisode du vautour Jaṭāyus, la lutte de Bāli et de Sugrīva, le pont que l'armée des singes jette à Laṅkā, l'ordalie par laquelle Sītā doit prouver sa pureté quand elle a été délivrée. La seule différence importante avec le Rāmāyaṇa est que dans ce jātaka Rāma n'est pas exilé du royaume de son père à l'instigation de sa marâtre, mais qu'il quitte son propre royaume en apprenant que son méchant oncle se prépare à le lui arracher avec une armée :

« Dans le temps, le bodhisattva était roi d'un grand royaume. Sans cesse il procurait aux êtres les quatre faveurs [1] ; sa renommée se répandait partout

[1] Cf. Jātaka, IV, p. 176, l. 27 : catūhi saṃgahavatthūhi lokaṃ saṃgaṇhanto. Ce sont : dānaṃ, libéralité ; piyavacanaṃ, affabilité ; atthacariyā, gouvernement bienfaisant ; samānattatā, impartialité.

et tout le monde l'exaltait. Son oncle aussi était un roi ; il régnait sur un autre royaume. C'était un homme cupide, éhonté, se livrant sans cesse à des violences. Il s'écria, en s'adressant à la foule de ses ministres : « En répandant sa bonté, le bodhisattva poursuit un double but ! » Ainsi il dirigea contre lui des accusations fausses et des calomnies pour le rendre suspect. Puis il leva une armée et se prépara à envahir le royaume du bodhisattva. Le bodhisattva rassembla ses sujets et leur parla ainsi : « Mieux vaut être un homme d'une basse condition, mais bon, que d'être un homme haut placé, mais violent. » Le peuple dit : « Mieux vaudrait pour nous être des brutes, mais marchant dans le droit chemin, que de devenir un peuple qui abandonne la bonne voie. » On rassembla donc des guerriers, on prépara une armée, on leva des troupes. Le roi monta sur une terrasse, d'où il regarda son armée débordante de courage. Ses larmes coulaient ; il embrassa le cou (de sa reine?) et dit : « Pour moi qui suis seul en danger, des hommes innombrables parmi mon peuple perdront leur vie. Si je perds mon royaume, je le regagnerai difficilement ; mais difficile aussi est à obtenir la naissance comme homme. Je vais fuir hors de mon royaume ; ainsi tout le monde aura la paix ; personne ne sera malheureux. » Et le roi et sa reine quittèrent leur royaume et s'en allèrent. L'oncle du roi prit sa place, gouvernant avec cupidité et violence. Il mettait à mort les bons et favorisait les flatteurs. Le peuple fut vexé et fatigué de son gouvernement ; il murmurait et pleurait. Les uns aux autres ils se rappelaient leur ancien prince, tels des enfants filiaux qui aiment leurs tendres parents.

« Cependant le roi et la reine demeuraient dans une forêt montagneuse. Dans la mer habitait un mauvais dragon, auquel la beauté de la reine avait inspiré de l'amour. Il se changea en un brahmacārin ; hypocrite, il joignit les mains, s'assit les jambes croisées, baissa la tête et se donna l'air de méditer. Il ressemblait à un ascète plongé dans la méditation. Trompé par son aspect, le roi cueillait chaque jour des fruits pour lui et les lui offrait. Un jour le dragon profita de l'absence du roi pour ravir la reine et pour l'emporter. Il allait s'en retourner vers sa demeure dans la mer, quand son chemin le conduisit par un étroit défilé entre deux montagnes. Dans ces montagnes habitait un oiseau énorme qui lui barra le passage en étendant ses ailes. Il livra bataille au dragon. Mais le dragon frappa l'oiseau avec la foudre et fit tomber son aile droite. Puis il put librement continuer son chemin vers la mer.

« Le roi, après avoir cueilli des fruits, revint chez lui, et quand il ne vit pas la reine, il fut rempli de pressentiments et dit : « Dois-je subir maintenant le pire des châtiments que m'attirent mes démérites dans mes naissances antérieures ? » Et saisissant son arc et ses flèches il se mit à parcourir toutes les montagnes à la recherche de sa reine. Il aperçut un cours d'eau et le suivit jusqu'à sa source. Là il vit un grand singe qui avait l'air tout bouleversé. Le roi lui demanda avec compassion : « Toi aussi, quelle tristesse as-tu ? » Le singe lui répondit : « Avec mon oncle je partageais la royauté ; il a employé la force pour m'enlever mes sujets. Hélas ! A qui dois-je m'en plaindre ? Mais toi, mon fils, pourquoi

erres-tu dans ces montagnes? » Le bodhisattva lui répondit : « Je souffre du même chagrin que toi ; de plus, j'ai perdu ma femme et je ne sais où elle est. » Le singe dit : « Mon fils, aide-moi à combattre (mon oncle) et à regagner mes sujets ; je t'aiderai à chercher (ta reine). Nous finirons par la trouver. » Le roi y consentit en disant : « Cela va ! » Le lendemain le singe livra bataille à son oncle. Cependant le roi bandait son arc et encochait une flèche ; la force de ses jambes et de ses bras se manifesta. Quand l'oncle (du singe) le vit de loin, il prit peur, tourna le dos et s'enfuit [1]. Mais les sujets du roi des singes revinrent. (Le roi des singes) leur donna cet ordre : « La première reine du roi des hommes s'est égarée dans ces montagnes ; cherchez-la partout ! » La foule des singes se mit en route et ils rencontrèrent l'oiseau avec l'aile malade. L'oiseau leur demanda : « Que cherchez-vous? » Ils dirent : « Le roi des hommes a perdu sa reine principale. C'est elle que nous cherchons. » L'oiseau dit : « Un dragon l'a volée ; c'est lui qui m'a vaincu. Maintenant il demeure sur une grande île de la mer. » Il dit et expira. Le roi des singes avec tous ses sujets continua son chemin jusqu'à la mer. Il s'attristait de ne pouvoir la passer, quand Indra se présenta sous la forme d'un singe lépreux. Il dit : « Tes sujets sont plus nombreux que le sable de la mer. Pourquoi t'affliges-tu de ne pouvoir passer dans cette île ? Que chacun d'eux apporte des pierres avec lesquelles on remplira la mer jusqu'à ce qu'il y ait une haute montagne. Après quoi on n'aura plus qu'à passer dans l'île. » En conséquence le roi des singes nomma (le singe lépreux) chef de l'entreprise. Tous se conformèrent à ses indications et apportèrent des pierres. Le travail achevé, tous purent passer et ils environnèrent l'île de toutes parts. Mais le dragon fit monter un brouillard pestilentiel; les singes tombèrent malades et tous se couchèrent sur le sol. Les deux rois s'attristaient, quand un petit singe leur dit avec insistance : « Je guérirai tous ces malades ; ne vous tourmentez pas ! » En effet, il mit des herbes divines sous le nez de tous ; ils levèrent le nez en l'air et se sentirent une force plus grande que celle qu'ils avaient auparavant. Mais le dragon excita des vents et des nuages qui bouchaient le ciel et le soleil. De ses éclairs fulgurants il cingla la mer qui se leva en colère. Avec ses foudres il fit trembler la terre. Le petit singe dit : « Le roi des hommes est un excellent tireur. Ces éclairs-là, c'est le dragon. Que le roi envoie une flèche pour exterminer cet être néfaste et pour assurer le bonheur aux hommes. Personne parmi les sages ne pourra lui en vouloir. » Quand (de nouveau) brillèrent des éclairs et des foudres, le roi lâcha en effet une flèche qui fendit juste la poitrine du dragon. Le dragon tomba mort et tous les singes s'écrièrent : « Bien ! » Le petit singe saisit la clef de la porte du dragon, ouvrit la porte, entra et vit la princesse. Les devas et les esprits jubilèrent.

---

[1] Dans le *Rāmāyaṇa*, Rāma perce Bāli de sa flèche ; mais le jātaka ne peut pas faire commettre au bodhisattva le meurtre du singe, qui après tout ne lui a rien fait.

« Les deux rois retournèrent ensemble chez eux dans la montagne. Là ils se séparèrent poliment et avec respect. Il arriva que l'oncle du roi mourut sans laisser d'héritier. Le peuple accourut en hâte pour chercher son ancien prince. Le roi et ses sujets se rencontrèrent dans ces montagnes. Tous le ramenèrent en versant des larmes et le roi obtint le royaume de son oncle. Le peuple innombrable se réjouissait et s'écriait : « Longue vie ! Dix mille années ! » Le roi par un pardon général se montra un prince magnanime. Le peuple se réjouit, sourit et se dispersa. Le roi dit à son épouse : « Celle qui a été séparée de son époux pendant une seule nuit devient l'objet des doutes ; combien plus celle qui l'a été pendant longtemps ! Comment pourrais-je encore te respecter et reprendre nos anciennes relations ? » La reine dit : « Bien que j'aie demeuré dans l'antre d'un être impur, je suis restée (pure) comme le lotus au milieu de la boue. Si ma parole est vraie, que la Terre s'ouvre ! » Elle dit, et la Terre se fendit et parla ainsi : « Je suis témoin qu'elle dit vrai. » Le roi dit : « Bien ! » Conserver sa pureté, c'est là la conduite qui convient à un çramaṇa [1]. A partir de ce temps, dans ce royaume, les marchands n'étaient plus âpres au gain ; les fonctionnaires refusaient les charges ; les nobles supportaient les vils ; les forts n'opprimaient pas les faibles ; par là se manifestait l'exemple qu'avait donné le roi. Les femmes dissolues avaient de la retenue ; jusqu'à leur fin elles gardaient la chasteté. Les menteurs commençaient à parler vrai ; les trompeurs observèrent la droiture : par là se manifestait l'exemple qu'avait donné la reine.

« En ce temps-là, le roi, c'était moi ; sa femme, c'était Yaçodharā ; l'oncle du roi, c'était Devadatta ; Indra, c'était Maitreya. Les bodhisattvas exercent jusqu'à l'extrême la pāramitā de la patience. Ainsi ils pratiquent la patience. »

II

LE TRÉSOR DU ROI RHAMPSINITE

Une nouvelle version indienne du conte d'Hérodote

Hérodote raconte dans le second livre de son histoire le conte du roi Rhampsinite et des deux voleurs. Rappelons-en brièvement le contenu. Le roi Rhampsinite avait fait construire une chambre de trésors. L'architecte, avant de mourir, révèle à ses deux fils un moyen secret pour y pénétrer. Ceux-ci vont piller le trésor du roi, mais l'un d'eux est pris dans le piège que le roi avait fait tendre aux voleurs. L'autre, pour empêcher qu'on découvre les coupables, coupe la tête à son frère et s'en va. Le roi ordonne d'exposer le cadavre publiquement ; auprès de lui des gardes sont placés pour voir si quelqu'un vient

---

[1] Ici le Buddha, qui raconte naturellement ce jātaka, s'adresse à ses auditeurs.

pleurer le mort. La mère des voleurs force par ses menaces son fils à pourvoir à l'enterrement de son frère. Il vient auprès du cadavre avec des ânes chargés d'outres remplies de vin ; il enivre les gardes, rase le côté droit de leurs barbes et emporte le cadavre. Le roi a recours à un grand moyen. Pour découvrir le voleur, il place sa propre fille dans une maison solitaire avec l'instruction de se livrer à tout homme qui consentira à lui raconter le coup le plus fameux qu'il ait exécuté de toute sa vie. Le voleur vient en effet et se trahit. Mais quand la princesse veut le saisir, elle n'attrape pas la main du voleur, mais celle du cadavre, qu'il avait préalablement cachée dans sa manche. Le roi proclame qu'il donne sa fille en mariage à l'auteur de ces coups habiles; celui-ci se fait connaître et épouse la princesse.

Ce vieux conte égyptien, que le voyageur grec a rapporté des bords du Nil, a eu la singulière fortune de devenir populaire jusqu'aux rives du Gange, et d'être répandu jusqu'en Extrême-Orient par l'intermédiaire du bouddhisme. On en a retrouvé jusqu'ici deux versions dans des ouvrages indiens : l'une dans le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva, l'autre dans le *Kandjour*.

Voici le conte de Somadeva (trad. Tawney, t. II, p. 93). Deux voleurs, Ghaṭa et Karpara étaient liés d'amitié. Karpara creuse une mine, pénètre auprès d'une princesse, est découvert le matin et pendu par ordre du roi. La nuit suivante, Ghaṭa s'introduit à son tour dans le palais et s'enfuit avec la princesse. Le roi fait garder le cadavre de Karpara pour découvrir son complice : on arrêtera quiconque viendra pour lui faire les rites funéraires ou pour le brûler. Sous le déguisement d'un ascète çivaïte, Ghaṭa parvient à faire les rites funéraires devant le cadavre de son ami. Le jour suivant, il intoxique les gardiens avec des gâteaux renfermant une certaine drogue enivrante et brûle le cadavre sur place. Les gardes négligents sont remplacés par d'autres qui arrêteront quiconque viendra enlever les cendres du mort. Ghaṭa déguisé vient en compagnie d'un moine mendiant qui ensorcelle les gardes avec des incantations ; puis il jette la cendre de son ami dans le Gange. La princesse finit par tuer Ghaṭa et s'enfuit avec le moine mendiant, qu'elle abandonne à son tour pour suivre un marchand.

La version conservée dans le *Kandjour* (1) se rapproche déjà plus du conte d'Hérodote : un vieux voleur apprend son métier à son neveu, qui par son habileté surpasse bientôt son oncle. Une fois ils vont cambrioler la maison d'un habitant de la ville et ils creusent une mine. Le neveu, prévoyant ce qui va en effet arriver, persuade à son oncle de s'y introduire les jambes en avant. Les

(1) *Tibetan tales, translated from the tibetan of the* Kah-gyur *by* F. Anton von Schiefner, done into English by W. R. S. Ralston. London, 1882, pp. 37-43, *The clever thief*. Cette même version a aussi passé en chinois. Elle se trouve dans le *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye p'o seng che* 根本說一切有部毘奈耶破僧事, ouvrage sur le Vinaya des Sarvâstivâdins traduit par le pèlerin Yi-tsing. Trip. de Tôkyô, boîte 寒 III, f° 51 v°.

habitants de la maison sont alarmés et tirent à l'intérieur les jambes du filou. Le neveu tire à l'extérieur par la tête, mais comme il est trop faible pour sauver le vieux, il lui coupe la tête pour empêcher qu'un scandale n'éclate sur la famille. Le roi apprend l'histoire et fait exposer le cadavre. Le voleur simule la folie, embrasse dans la rue hommes et bêtes et, arrivé auprès du cadavre, il l'étreint et le pleure à son aise. Puis il se déguise en charretier et conduit une charge de bois sec auprès du cadavre. Comme par hasard, la charge verse et il parvient à y mettre le feu. Déguisé en brahmane, il réussit à faire des offrandes funéraires aux cendres, sans être molesté. Enfin il se travestit en ascète çivaïte, va auprès des cendres, en enduit son corps, rassemble les os dans le crâne du mort et, sans être gêné, jette le tout dans le Gange. Ici, comme dans le conte égyptien, la fille du roi intervient. Sur l'ordre de son père, la princesse est placée dans un jardin sur une île du Gange, et des gardes surveillent les deux rives [1]. Elle devra crier au secours dès que quelqu'un tentera de s'approcher d'elle. Le voleur se décide à posséder la princesse. Il s'approche de la rive du fleuve avec un pot pour puiser de l'eau. Les gardes le rouent de coups et lui cassent le pot. Mais comme il revient encore plusieurs fois avec un pot nouveau, ils ne font plus attention à lui et il pénètre à la nage auprès de la princesse. Avec des menaces de mort il lui impose le silence, et après être resté auprès d'elle pendant un certain temps, il s'éloigne. Quand après coup la princesse donne l'alarme, il a déjà disparu. La fille du roi met au monde un fils ; à l'occasion de sa naissance, le roi donne une fête au palais. Déguisé en courtisan, le voleur y assiste. En sortant du palais, il dit aux serviteurs du roi que celui-ci l'a chargé de leur transmettre l'autorisation de piller le quartier des marchands, ce qu'ils ne se font pas dire deux fois. Le tumulte parvient aux oreilles du roi, qui sait maintenant que lui aussi a été joué par le voleur. Il fait une dernière tentative pour le saisir : tous les habitants du royaume sont rassemblés dans une grande enceinte. Le roi amène l'enfant de la princesse et, se fiant à son instinct, lui donne une guirlande et lui dit de la porter à son père. L'enfant parcourt les rangs et donne en effet la guirlande au voleur. Celui-ci est saisi. Le roi, malgré l'avis de ses ministres, ne le punit pas, mais lui donne la princesse pour femme.

En comparant ces deux histoires au conte d'Hérodote, on trouve cependant de notables différences. Ce n'est même qu'en amalgamant les différents épisodes contenus dans la version indienne et dans la version tibétaine qu'on obtient un ensemble dont on peut supposer qu'il provient du conte égyptien. Même alors il manquera la mention du trésor du roi pillé par des gens de la maison,

---

(1) Il n'est pas dit quelle était l'idée du roi en agissant ainsi, mais il est facile de la suppléer : les plus rusés compères, et parmi eux le voleur, seront tentés de pénétrer auprès de la princesse ainsi exposée.

l'enivrement des gardes par le vin et surtout l'épisode de la main du cadavre cachée dans la manche du voleur. Certains folkloristes pourraient donc supposer que le conte indien est indépendant du conte d'Hérodote.

Mais une telle hypothèse ne peut tenir devant une troisième version du conte indien, qui est conservée en chinois, et où tous ces détails manquant dans les deux autres versions se retrouvent précisément. Notre conte se trouve dans le *Cheng king* 生經 (Sūtra des naissances) (1), ouvrage dont le traducteur est le religieux Dharmarakṣa, qui arriva à la cour de Lo-yang en l'année 266. Il est reproduit dans le *King liu yi siang* 經律異相 (2), compilation qui fut traduite du sanscrit ou d'un des prācrits en chinois sous la dynastie des Leang, en 516. Une note nous avertit qu'il provient du *Cheng king*. Enfin le même conte a été incorporé dans l'encyclopédie *Fa yuan tchou lin* 法苑珠林 (chap. XXXI), rédigée sous la dynastie des T'ang, en 668.

« Voici ce que j'ai entendu : Une fois le Buddha demeurait à Çrāvastī, dans le Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada. Une grande troupe de moines l'accompagnait. Et le Buddha dit aux moines :

« Jadis, il y a de cela des *kalpas* sans nombre, vivaient une sœur et un frère. La sœur avait un fils ; lui et son oncle tissaient pour le compte du gouvernement des tissus brodés de fils d'or, des gazes de soie fine, des robes magnifiques ornées de pierreries et d'autres raretés destinées au trésor. Une fois ils se dirent entre eux : « Nous peinons sans trêve dans notre métier. Cependant nous connaissons la qualité et la quantité des objets conservés au trésor. Que serait-ce si nous en volions pour mettre fin à notre misère ? » En effet, la nuit venue, ils creusèrent un trou dans la terre, s'introduisirent (dans le trésor) et volèrent des objets. Le matin les gardiens s'aperçurent de la diminution du trésor et ils portèrent l'affaire devant le roi. Le roi leur dit : « N'ébruitez rien de tout cela ; car les voleurs se diront : « Le roi est tellement riche qu'il ne s'est aperçu de rien. » Ils reviendront donc un autre jour. Exercez une stricte vigilance et si vous les attrapez, tenez-les bien, ne les laissez pas s'échapper ! » Ayant reçu cet ordre, les gardiens redoublèrent de vigilance. Après un certain temps les voleurs revinrent en effet pour voler. Le neveu dit à son oncle : « Seigneur, tu es maigre et faible. Si tu es pris par les gardiens, tu ne sauras pas te dégager. Mais enfile néanmoins ce trou ; si tu es attrapé, je te sauverai, car je suis fort. » L'oncle enfila donc le trou et les gardiens mirent la main sur lui en poussant des cris. Le neveu eut peur que tout ne se découvrît. Il coupa donc la tête à son oncle et l'emporta. Le matin les gardiens du trésor en informèrent le roi. Le roi leur donna cet ordre : « Charriez le cadavre dans un carrefour ; si quelqu'un vient le pleurer ou l'emporter, vous saurez que c'est notre

(1) Nanjio, *Catalogue*, n° 669. Trip. de Tôkyô, boite 宿 V, f° 29 v°.

(2) *Ibid.* n° 1473. Trip. de Tôkyô, boite 雨 VI, f° 66 v°.

voleur. » Ainsi se passèrent plusieurs jours. Il arriva qu'une caravane vint d'un pays lointain. Tandis que les rues étaient bondées d'hommes et de chevaux, et au milieu de la précipitation et de la cohue, le voleur passa avec deux chars remplis de bois sec et les versa sur le cadavre. Tout fut rapporté au roi qui donna cet ordre : « Si quelqu'un vient mettre le feu (au bûcher), saisissez-le et, après l'avoir lié, envoyez-le moi ! » Cependant le voleur avait dressé un jeune garçon : celui-ci s'en allait avec une torche, dansant et s'amusant. Profitant d'un moment où la foule était nombreuse il jeta la torche dans le bois sec qui flamba et se consuma. Les gardiens, qui ne s'étaient doutés de rien, en informèrent le roi. Il leur donna cet ordre : « Redoublez de vigilance. Veillez strictement sur les os ! » Cependant le voleur avait préparé du vin capiteux, très fort. Il se rendit auprès des gardiens et leur en offrit un peu en vente. Les gardiens, qui avaient depuis longtemps faim et soif, n'eurent pas plus tôt vu le vin qu'ils en burent tous.

« En ayant bu trop, ils s'endormirent du sommeil de l'ivresse. Le voleur en profita pour emplir les bouteilles de vin avec les os ; puis il s'esquiva. Les gardiens, qui ne s'étaient doutés de rien, en informèrent le roi. Le roi dit : « Par tous les moyens je lui ai tendu des pièges, mais ce voleur est plein de ruses. Pourtant j'ai encore un plan. » En conséquence le roi fit venir sa fille et la para de colliers de perles et de pierreries. Il la plaça dans un pavillon auprès du grand fleuve [1]. De nombreux gardiens la surveillaient et avaient l'œil sur elle sans relâche. Pour le cas où un galant pénétrerait auprès de la princesse, celle-ci avait pour instruction de le saisir et d'appeler les gardiens qui s'en empareraient. Quelque temps après, une certaine nuit, le voleur arriva furtivement. Il fit descendre par le courant un tronc d'arbre, fit un grand bruit et courut se cacher. Les gardiens accoururent alarmés, car ils croyaient qu'il y avait un homme suspect. Mais ils ne virent qu'un tronc d'arbre. Il répéta plusieurs fois le même manège. Les gardiens finirent par s'endormir. Alors le voleur s'assit sur un tronc d'arbre et parvint au pavillon de la princesse. La princesse le saisit par sa robe. Le voleur dit à la princesse : « Prends plutôt mon bras ! » Car il s'était pourvu d'avance du bras d'un cadavre et c'est celui-là qu'il tendit à la princesse. La princesse lâcha sa robe, saisit le bras et poussa des appels à haute voix. Quand les gardiens virent que le voleur avait pu s'échapper, ils en informèrent le roi. Et le roi dit : « Cet homme est plein de tours ; parmi cent il n'a pas son égal. Depuis longtemps j'ai essayé de m'en emparer sans réussir. Que faire ? » Cependant la princesse était devenue enceinte, et au dixième mois elle mit au monde un beau garçon. On le confia à une nourrice qui devait se promener avec lui partout dans le royaume : si quelqu'un venait caresser (l'enfant), on le lierait et on l'amènerait. Une fois que la nourrice avait promené l'enfant, un

(1) V. p. 703, note 1.

jour entier, le voleur s'était déguisé en pâtissier et se tenait auprès de son four à pâtisseries. Le petit enfant avait faim et pleurait. La nourrice l'apporta auprès du four à pâtisseries; elle acheta des gâteaux et les donna à manger à l'enfant. Mais le voleur caressa l'enfant. Et la nourrice retourna auprès du roi et lui fit ce rapport: « Je me suis promenée avec l'enfant toute la journée sans que personne s'approchât. Il arriva que l'enfant eut faim et que nous passions auprès d'un four à pâtisseries. Le pâtissier lui donna des gâteaux et le caressa. » Le roi dit: « Pourquoi ne l'as-tu pas fait lier? » La nourrice répondit: « L'enfant a pleuré de faim; si le pâtissier lui a donné des gâteaux et l'a embrassé, ce n'était pas forcément le voleur. » Le roi ordonna à la nourrice de sortir de nouveau avec l'enfant, accompagnée de nombreuses gens qui la surveilleraient: si quelqu'un s'approchait de l'enfant, on devait le lier et l'amener. Cependant le voleur avait acheté du vin excellent. Il invita la nourrice et sa suite et les fit boire dans une taverne. Quand tous furent endormis dans une profonde ivresse, il s'empara de l'enfant et disparut. Revenus à eux, ils s'aperçurent que l'enfant était perdu; ils rapportèrent tout au roi qui leur dit: « Ô gens stupides! Par le désir que vous aviez de boire une boisson enivrante, vous avez manqué de saisir le voleur et de plus vous avez perdu l'enfant. »

« Cependant le voleur avait emporté son enfant dans un pays étranger. Il fut introduit auprès du roi. Dans sa conversation (1) et dans ses réponses il parla conformément à la science. Le roi fut rempli d'une grande joie. Il lui assigna un rang et en fit son grand ministre. Et il lui dit: « Dans tout mon royaume personne ne t'égale en intelligence et en habileté. Si tu veux la fille d'un de mes sujets où même ma propre fille, je te la donnerai pour femme. Choisis celle que tu désires. » Il dit: « Je n'ose; mais si le roi veut me montrer de la sympathie, qu'il demande pour moi la fille de tel roi. » Le roi dit: « Très bien! » Et il acceda à son désir. Il l'adopta comme fils et envoya à l'autre roi un messager pour lui demander sa fille pour son fils. Le roi la promit. Puis il se prit à penser: «Si pourtant c'était encore ce voleur rempli de ruses? » Et il dépêcha un envoyé avec ce message: « Quand on viendra chercher ma fille, il faut que le prince royal vienne lui-même, accompagné de cinq cents cavaliers bien parés. » Le voleur eut peur; il craignit qu'arrivé dans ce pays-là le roi ne le saisît. En conséquence il dit au roi (son père adoptif): « Si le roi m'envoie, qu'il fasse que les hommes et les chevaux soient semblables, et que les cinq cents cavaliers aient les mêmes vêtements, selles, brides, sans que l'un diffère de l'autre. Ainsi je veux bien aller chercher la princesse. » Quand le roi y eut consenti, il partit pour chercher la princesse. Le roi ordonna à sa fille de servir à ses hôtes à boire et à manger. Deux cent cinquante cavaliers se tenaient en avant, deux cent cinquante en

---

(1) Le mot « conversation » est une traduction toute provisoire de l'expression 占謝 dont j'ignore le sens.

arrière. Parmi eux se tenait le voleur, sans descendre de cheval. Alors le père de la princesse entra dans les rangs des cavaliers, mit la main sur le voleur et dit : « Est-ce bien toi, celui qui est farci de tours et qu'on n'a jamais pu saisir ? Oui ou non, est-ce toi ? » Il baissa la tête et dit : « Oui, c'est moi. » Le roi dit : « Ton intelligence n'a pas d'égale dans le monde. Qu'il soit fait selon ton désir : épouse ma fille, je te la donne pour femme. »

« Le Buddha dit aux moines : « Si vous voulez savoir qui était le neveu en ce temps, sachez que c'était moi. Le roi, père de la princesse, c'était Çāriputra ; l'oncle, c'était Devadatta ; l'autre roi, mon père (adoptif), c'était Çuddhodana ; ma mère, c'était Māyā ; ma femme, c'était Yaçodhārā ; mon fils, c'était Rāhula. » Quand le Buddha eut fini de raconter, tout le monde se réjouit. »

III

PAÑCATANTRA, V, 1.

Dans ses *Kritische Bemerkungen zu Kosegarten's Pañcatantra* (1), M. Hertel s'est occupé du premier conte du cinquième livre du Pañcatantra, dont voici le contenu. Un marchand tombé dans la pauvreté pense à se faire moine. En songe lui apparaît Padmanidhi, la personnification d'un des neuf trésors de Kuvera, qui lui promet de l'enrichir. Padmanidhi viendra le lendemain dans la maison du marchand, sous la forme d'un moine mendiant. Le marchand n'aura qu'à lui donner un coup de bâton sur la tête pour qu'il se change en or. Tout arrive ainsi. Mais un barbier avait surpris ce qui se passait et il veut imiter le marchand. Il invite chez lui des moines et quand ils sont dans sa maison, il les frappe à coups de bâton. Mais le résultat est tout autre, et la police s'empare du barbier.

D'après M. Hertel, ce conte trahit son origine jaina parce qu'il y est parlé du Jinendra, et il dit ne pas comprendre pourquoi Bühler, dans son édition du Pañcatantra, a expliqué ce mot par « Buddha ». Une connaissance légère de la littérature bouddhique eût probablement conduit M. Hertel à chercher des arguments plus probants pour combattre la théorie de l'origine bouddhique des contes indiens. Voici d'ailleurs le prototype bouddhique de notre conte ; il se trouve dans le *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經 (2), dont la traduction en chinois date de l'an 472, tandis que ce n'est qu'au septième siècle qu'on assigne la rédaction des collections de contes jaïnas, les Āvaçyakas.

(1) Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft, t. LVI, pp. 293-326.

(2) Nanjio, *Catalogue*, n° 1329 ; Trip. de Tôkyô, boîte 宿 x, p. 40 r°.

Histoire du roi de Bénarès qui entend quelqu'un l'appeler dans le cimetière

Dans la poursuite d'un but tout dépend de savoir s'il est raisonnable ou non de le poursuivre, s'il y a un moyen de l'atteindre ou s'il faut y renoncer. On a beau vouloir atteindre par force (un but impossible), on n'y parvient pas, de même qu'à presser le sable pour obtenir de l'huile ou à baratter l'eau pour avoir du beurre, on n'obtient aucun résultat et tous les efforts sont vains.

Il y avait jadis à Bénarès un roi appelle Brahmayaças [1]. Chaque jour, à minuit, il entendait dans le cimetière une voix qui l'appelait et qui criait : « O roi ! O roi ! » Chaque nuit il entendait cette voix à trois reprises. Entendant cette voix étrange, le roi s'émouvait fortement. Comme elle ne cessait pas de se faire entendre, le roi, après beaucoup de temps, convoqua les brahmanes, les astrologues et les devins et s'ouvrit ainsi à eux : « Chaque nuit mon oreille entend dans le cimetière une voix qui m'appelle ; chaque fois je suis effrayé, et de peur je n'ose pas répondre. » Les assistants lui répondirent : « Il y a certainement dans ce cimetière un fantôme qui pousse ces appels. Il faut envoyer un homme courageux au cimetière pour voir ce qu'il y a. » En conséquence le roi fit savoir ceci à ces sujets : « Celui qui la nuit osera aller au cimetière, je le récompenserai de cinq cents pièces d'or. » En ce temps il y avait un homme orphelin, sans père, et dont la famille était très pauvre. Grands étaient son courage et sa force. Il répondit à la sommation du roi. Revêtant une armure et tenant dans ses mains une épée et un bâton, il se rendit la nuit dans le cimetière. Entendant la voix qui appelait le roi, il cria : « Holà ! qui es-tu ? » Il lui fut répondu : « Je suis le Trésor caché *Oreille-de-caurie* [2]. » Et s'adressant à l'homme du roi il dit : « Tu es un homme brave. Chaque nuit j'ai appelé le roi, et si le roi m'avait répondu, je me serais transporté dans son trésor. Mais le roi a eu peur et ne m'a jamais répondu. En conséquence je viendrai demain de bon matin avec sept compagnons chez toi. » L'homme du roi lui demanda : « Que dois-je préparer pour te recevoir quand tu viendras demain ? » Oreille-de-caurie lui répondit : « Tu dois balayer ta maison et en ôter toutes les impuretés. Orne-la de fleurs parfumées ; fais-la resplendir à l'extrême. Prépare du suc doux de raisin et de la bouillie de riz au lait, huit vases de chacun. Alors huit religieux viendront pour manger. Quand tu les auras fait boire, tu prendras un bâton avec lequel tu donneras un coup sur la tête de leur supérieur en disant : « Entre dans ce coin ! » Ainsi tu les feras entrer dans un coin l'un après l'autre. » Quand le serviteur du roi eut appris cela, il s'en retourna à sa maison.

---

(1) 梵譽 Gloire de Brahma.
(2) 貝耳.

Il demanda au roi les cinq cents pièces d'or et les employa pour préparer la réception. Le roi lui dit : « Qui était celui qui faisait entendre cette voix? » Le serviteur lui répondit par feinte : « C'était un démon. » Le serviteur du roi, après avoir entendu ce que lui avait dit Oreille-de-caurie, s'en réjouit en secret. Il fit venir un barbier pour faire sa toilette. Le matin, tout était prêt. Alors huit religieux se présentèrent pour recevoir leur nourriture. Quand ils eurent bu et mangé, il donna un coup sur la tête de leur supérieur et le poussa dans un coin. Aussitôt il se changea en une jarre remplie de pièces d'or. Ainsi il les poussa l'un après l'autre dans un coin, où ils se changèrent en huit jarres (remplies de pièces) d'or. En ce moment le barbier regardait par un trou de la porte. Voyant comme le serviteur du roi entrait en possession d'un trésor, il se dit : « Je connais maintenant ce procédé et je vais l'imiter. » En effet, quelque temps après, il fit les mêmes préparatifs et invita huit religieux. Quand il leur eut donné à manger, il ferma la porte, boucha les issues et asséna un coup sur la tête du supérieur. Car il espérait obtenir un monceau de trésors comme cela était arrivé précédemment. Mais ce qui arriva, c'est que le religieux eut la tête cassée et que son sang coulait inondant le siège. Quand il fut poussé dans un coin, il lui arriva telle et telle chose [1] au milieu de ces tribulations. Déjà le septième était assommé et se roulait par terre, quand parmi eux se trouva un homme doué de force, qui se fit jour avec ses mains et s'échappa au dehors. Là il cria à haute voix : « Maître tel et tel veut nous assassiner ! » Sur cela le roi envoya quelqu'un pour voir. On s'empara du barbier et on lui demanda de raconter tout. Alors le barbier dit au roi tout ce qui était arrivé précédemment (au serviteur du roi). Le roi envoya quelqu'un dans la maison de son serviteur pour inspecter ce trésor. Mais quand on voulut s'en emparer, il se changea en serpents venimeux et en flammes. Le roi dit alors à son serviteur : « Que cela t'appartienne comme ta part de bonheur ! »

Dans ce monde les sots agissent de même. L'homme énergique qui s'engage à observer les huit défenses obtient un fruit excellent. Graduellement il marche dans le chemin octuple et gagne comme fruit l'absence de passion. Mais celui qui veut l'imiter et s'engage à observer les huit défenses sans être rempli d'une foi sincère, espérant gagner des avantages, celui-là n'aura pas un bon fruit, mais des déboires, exactement comme notre barbier stupide.

IV

TROIS CONTES DU *SŪTRĀLAṂKĀRA* D'AÇVAGHOṢA CONSERVÉS DANS LE *DIVYĀVADĀNA*

On sait que le *Divyāvadāna* est un recueil de contes pieux qui diffèrent trop par le style et par la langue pour qu'on puisse les attribuer à un seul écrivain.

---

(1) Le texte chinois est plus précis ; il y a : *cacarit*.

On n'a pu jusqu'à présent établir à quelle source le compilateur avait puisé. C'est cette origine que je crois possible de déterminer pour la plupart, sinon pour toutes les pièces de la collection. Je vais examiner en premier lieu le conte de Māra et Upagupta (p. 357 de l'édition de Cowell et Neil), le conte de Yaças (p. 382) et le conte du Don de la moitié d'une mangue (p. 430).

Burnouf a traduit dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* plusieurs contes du *Divyāvadāna* relatifs à la légende d'Açoka et parmi eux celui de Yaças et celui du Don de la moitié d'une mangue. Il n'a pas manqué de relever de quelle façon malhabile le compilateur a relié ensemble ces fragments d'origine diverse, car on sait, dit-il, « avec quelle négligence les légendaires cousent ensemble les divers épisodes des récits que leur transmet la tradition ».

Le troisième conte, celui de Māra et Upagupta, a été traduit par M. Windisch ([1]), qui fait au sujet du style cette remarque : « Cette légende est racontée d'une manière jolie et édifiante, avec un arrangement tout dramatique. Le dialogue entre Māra et Upagupta ne revêt pas la forme des vers simples des légendes pālies, mais on y trouve les mêmes mètres artistiques qu'emploie le drame sanscrit ; à côté de l'āryā et du çloka il y a les mètres praharṣiṇī, vasantatilakā, çārdūlavikrīḍita et même la suvadanā. »

Enfin M. Speyer ([2]) a fait observer que la forme *-sahīya* (au lieu de *-sahāya*) qui se rencontre dans ces contes d'Açoka, se trouve également dans le *Buddhacarita*.

Cette remarque de M. Speyer était particulièrement heureuse ; en effet, Açvaghoṣa, l'auteur du *Buddhacarita*, a composé, comme on sait, un autre ouvrage, le *Sūtrālaṃkāra*, qui n'est plus conservé que dans une traduction chinoise ([3]), et nos trois contes s'y trouvent précisément. Les deux textes se suivent même d'assez près pour que dans certains cas il soit possible de corriger à l'aide de la traduction chinoise le texte sanscrit ([4]).

Ici se pose une question : ces contes appartiennent-ils originairement au *Sūtrālaṃkāra*, ou existait-il un troisième ouvrage auquel Açvaghoṣa et le

---

([1]) *Māra und Buddha*, dans : Abhandlungen der k. sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften, t. XXXVI., pp. 163-176.

([2]) *Critical Remarks on the text of the* Divyāvadāna, dans : Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, t. XVI, p. 2 et 3.

([3]) Faite par Kumārajīva vers l'an 405. (Tripiṭ. de Tôkyô, boite 暑, vol. IV). La suscription nomme comme auteur le Bodhisattva Açvaghoṣa (馬 鳴 « Voix de cheval »). Yi-ts'ing (trad. Takakusu, p. 165), attribue aussi cet ouvrage à l'auteur du *Buddhacarita*.

([4]) Cette fidélité est d'ailleurs relative et n'a pas empêché le traducteur chinois de morceler et de délayer les longs composés du sanscrit. On l'en absoudra facilement, si on songe que le caractère analytique de la langue chinoise ne lui permettait pas de faire autrement. Dans certains passages qu'il ne paraît pas avoir bien compris, il ne s'est même pas interdit de broder un peu sur le texte sanscrit.

compilateur du *Divyāvadāna* les auraient empruntés ? Je ne vois rien qui puisse venir à l'appui de cette dernière hypothèse ; l'attribution des contes à Açvaghoṣa peut se défendre au contraire par de sérieux arguments.

Açvaghoṣa était un métricien savant ; son *Buddhacarita* est peut-être le premier en date des grands kāvyas et Yi-ts'ing et Tāranātha sont d'accord pour le signaler comme un poëte hors ligne. Or nous avons vu que M. Windisch a relevé la remarquable versification de ces contes. La coïncidence signalée par M. Speyer est frappante. Mais il y a plus : à ces raisons générales viennent s'ajouter des preuves intrinsèques.

Dans le conte de Māra et Upagupta, le sthavira exige de Māra vaincu qu'il lui apparaisse sous la forme du Buddha. Māra y consent et dit [1] : « Je t'apparaîtrai sous la même forme que j'ai créée jadis pour *çūraṃ vañcayitum.* » M. Windisch n'a pu faire autrement que de traduire : « pour tromper le héros ». C'est que cette expression ne reçoit son vrai sens que si on replace le conte de Māra et Upagupta dans l'ouvrage d'où il a été tiré, c'est-à-dire dans le *Sūtrālaṃkāra*. Là il est précédé d'un conte où Māra joue aussi un grand rôle : celui du maître de maison Çūra. Çūra est un avare qui se refuse à faire l'aumône aux disciples du Buddha. Le Buddha se rend en personne dans sa maison, lui prêche la Loi et lui fait voir face à face les Vérités saintes. Māra est dépité. Dès que le Buddha s'est retiré, il prend lui-même la forme du Buddha et se rend auprès de Çūra. Suit une description en vers de l'apparence majestueuse du faux Buddha, qui s'adresse ainsi à Çūra : « Tout-à-l'heure, quand je t'ai expliqué la Loi, je me suis trompé sur plusieurs points. » Et il lui fait un sermon qui n'a rien d'orthodoxe. Mais Çūra le reconnaît : « Tu es le Malin ; en vain a-t-on couvert un âne d'une peau de tigre ; bien que son apparence trompât l'œil, on le reconnut dès qu'il se mit à braire. »

Il est donc évident que dans le *Divyāvadāna* il faut entendre *çūraṃ vañcayitum*, « pour tromper Çūra ».

Le même conte nous fournit un autre des emprunts que le compilateur du *Divyāvadāna* a fait au *Sūtrālaṃkāra*. Dans l'ouvrage d'Açvaghoṣa, Māra, après avoir reconnu la supériorité d'Upagupta, s'en va et l'histoire est finie. Mais le compilateur du *Divyāvadāna* avait encore bien d'autres choses à raconter sur Upagupta ; il lui fallait une transition pour amener l'histoire suivante, où Upagupta triomphe comme apôtre et convertit à la foi la foule de ses cent mille auditeurs. Il fait donc revenir Māra, d'une façon assez malhabile, « quatre jours après », pour proclamer encore une fois la supériorité d'Upagupta, et le conte se termine par ces stances [2] destinées à mettre en relief l'autorité du sthavira :

---

(1) *Divyāv.*, p. 561, l. 3.

(2) La première de ces deux dryās n'est pas en ordre quant au mètre ; M. Windisch suppose que dans le premier hémistiche il faut lire *tena çakyam* au lieu de *te çakyam*.

mām prati na te çakyam simhāsanam avidusā samabhirodhum
yaḥ simhāsanastho mrga iva sa hi yāti samkocam
simha iva yas tu nirbhī ninadati paravādidarpanāçārtham
simhāsanam abhirodhum sa kathikasimho bhavati yogyaḥ.

Ces stances, le compilateur les a tout simplement empruntées à un autre conte d'Açvaghoṣa. En effet, à la page 86 du *Sūtrālaṃkāra*, où il est question d'une assemblée religieuse troublée par la présence d'une courtisane belle comme Lakṣmī ou Rambhā, nous lisons : « En ce moment, le Maître de la Loi, ayant les cheveux tout blancs, ayant les yeux recouverts par ses sourcils touffus, ayant ses sens bien domptés, exempt de peur comme un roi des lions, monta en chaire et prononça ces stances :

En ma présence un ignorant ne peut pas monter en cette chaire. Faible comme un chacal, il tremblerait et ne se sentirait pas à l'aise. Moi je monte en cette chaire et j'y demeure sans peur. Tel un roi des lions, j'anéantis par mon rugissement les arguments des hérétiques. »

Malgré quelques différences, les vers sanscrits et les vers chinois sont bien les mêmes et cette coïncidence nous fait surprendre sur le vif la manière dont le compilateur du *Divyāvadāna* soudait ensemble des contes d'origines diverses.

Les légendes sur Açoka et Upagupta ont également passé dans le *Fou fa tsang yin yuan tch'ouan* 付法藏因緣傳, « Histoire de la transmission du trésor de la Loi », traduit en chinois en 472. Nos trois contes s'y trouvent sous une forme abrégée. Le compilateur de cet ouvrage a dû connaître le Sūtrālaṃkāra, car arrivé à l'histoire de Kaniṣka, il cite les deux contes d'Açvaghoṣa sur ce roi, contes traduits par M. Sylvain Lévi dans ses *Notes sur les Indo-Scythes* (¹).

Le cycle des légendes d'Açoka est encore représenté en chinois par le *A-yu wang tch'ouan* 阿育王傳, traduit entre 281 et 306 par un religieux parthe, et par le *A-yu wang king* 阿育王經, traduit en 512 par Saṃghapāla, religieux du Fou-nan. Les deux ouvrages, qui ont le même contenu, renferment deux de nos contes ; le conte de Yaças n'y est pas. Le traducteur du Fou-nan a bien mieux traduit que le Parthe, qui tombe souvent dans de graves contresens et qui se contente de rendre par de la prose les stances de l'original sanscrit. Mais une étude attentive permet de voir que l'original de ces deux ouvrages n'a pas emprunté nos contes directement au *Sūtrālaṃkāra*, mais au cycle des légendes d'Açoka contenu dans le *Divyāvadāna*. En effet, dans ces deux ouvrages nos contes sont précédés et suivis des mêmes contes que dans le *D.* et présentent les mêmes légères modifications et coupures que le compilateur du *D.* a fait subir au texte d'Açvaghoṣa avant de l'incorporer

(¹) Journal Asiatique, nov.-déc. 1896. — Pour la version pālie de la légende d'Upagupta, voir Ch. Duroiselle, *Upagutta et Māra*, B. E. F. E. O., IV, 414-428.

à son recueil (1). De cela il résulte que la compilation des légendes sur Açoka, sinon du *Divyāvadāna* entier, ne saurait descendre plus bas que la fin du troisième siècle.

Ajoutons en dernier lieu que le conte du Don de la Moitié d'une mangue est également entré intact dans le recueil du 雜阿含經, *Saṃyuktāgama-Sūtra*, traduit en chinois dans la période 420-479.

Voici maintenant la traduction de ces trois contes tels qu'ils sont donnés dans la version chinoise du *Sūtrālaṃkāra* (2).

I. Upagupta et Māra (3)

Voici ce que j'ai entendu : Le vénérable Upagupta se trouvait dans une forêt, plongé dans la méditation. En ce temps Māra, le Malin, lui plaça des guirlandes de fleurs sur la tête. Alors le Vénérable se leva du dhyāna et vit les guirlandes de fleurs sur sa tête. Il médita : « Qui a fait cela ? », et il sut : « Le roi Māra, le Malin, l'a fait. » Alors, par la force de son pouvoir surnaturel, il attacha trois charognes d'espèces différentes au cou du roi Māra. Quand le roi Māra sentit les charognes attachées à son cou, il vit de loin le Vénérable et il sut : « C'est lui qui l'a fait. » En ce moment le Vénérable prononça ces stances :

Guirlandes de fleurs et parures, c'est à quoi les bhikṣus ont renoncé. Des charognes très puantes, c'est ce qui dégoûte les voluptueux. Se mesurant avec un fils du Buddha, qui pourrait le vaincre dans la lutte ? Car moi, je suis un fils du Buddha, et je rejette tes guirlandes de fleurs. Toi, si tu es fort, écarte ces charognes. A la poussée des vagues de l'Océan rien ne peut s'opposer ; à la seule montagne « Enceinte de fer » (4) ses flots se heurtent et retournent en arrière.

Quand le roi Māra eut entendu ces paroles, il voulut écarter les charognes. Mais il avait beau épuiser son pouvoir surnaturel (5), il ne pouvait les ôter. Ainsi une fourmi ou un moustique, voulant ébranler le Sumeru, le roi des montagnes, aurait beau y dépenser toutes ses forces, il ne l'ébranlerait

---

(1) Voir page 714, note 1.

(2) Je ne citerai les autres traductions chinoises que dans la mesure où elles peuvent servir à éclaircir le texte.

(3) *Divyāv.*, p. 357-363. *Sūtrālaṃkāra*, p. 109-111. Dans le *D.* dix pages de prose terne, se rapportant également à Upagupta, précèdent ce morceau emprunté à Açvaghoṣa.

(4) Le terme 鐵圍山 traduit ordinairement *cakravāla*. Le texte sanscrit a *malaya*. Le traducteur du Fou-nan a bien mis 摩羅耶 *Mo-lo-ye* ; le 摩梨 *Mo-li* du traducteur parthe est également exact.

(5) Les deux autres traducteurs rendent de même manière cette phrase, qui est en sanscrit : *param api ca svayam anupraviçya*, « même après être entré soi-même » (dans les cadavres).

pas. Ne pouvant ôter les charognes, Māra, le Malin, s'envola en prononçant ces stances :

Si moi je ne puis m'en dégager, je le ferai faire par les autres dieux éminents. Ces souverains majestueux pourront sûrement m'en dégager.

En ce moment le Vénérable dit encore ces stances :

Indra et le dieu Brahmā ne pourront pas t'en dégager. Que tu entres dans le feu flambant ou dans l'océan, elles ne brûleront pas, elles ne se décomposeront pas ; ces charognes te sont attachées ; elles ne se dessècheront pas, elles ne pourriront pas ; où tu seras, elles te suivront ; personne ne peut t'en délivrer [1]. Le dieu Maheçvara et les trois rois célestes, Vaiçramaṇa le roi céleste, et même le dieu Brahmā, tous ces dieux auraient beau épuiser toutes leurs forces surnaturelles, ils ne pourraient te dégager.

En ce moment Brahmā, le roi céleste, vit que Māra, avec toutes ses forces, ne pouvait pas écarter les cadavres, et il lui dit : « Ne sois pas orgueilleux ! » Puis il prononça ces stances :

Le disciple du Daçabala, usant de son pouvoir surnaturel, parce que tu l'as méprisé, t'a maintenant humilié. Qui serait assez puissant pour te délivrer ? Ainsi lorsque la marée monte, personne ne peut s'opposer à ses flots [2]. C'est comme si à une fibre de lotus on voulait suspendre la Montagne Neigeuse. J'aurais beau épuiser ma puissance surnaturelle, je ne pourrais te dégager. Bien que ma force soit grande, je n'égale pas ce çramaṇa ; ainsi la lumière d'une lampe n'est pas comparable à un grand foyer ; et un grand foyer, bien que lumineux, n'est pas comparable à l'éclat du soleil.

Quand le roi Māra eut entendu ces stances, il dit au dieu Brahmā : « A qui dois-je avoir recours pour me délivrer de cette calamité ? » Le dieu Brahmā répondit à Māra par ces stances :

Va promptement auprès de lui, implore sa compassion et prends ton refuge en lui. Ta puissance surnaturelle, ton honneur et ta réputation, il les a entièrement détruits et perdus. Ainsi un homme qui est tombé (à terre) s'appuie sur la terre pour se relever.

---

(1) En sanscrit les stances suivantes ne sont plus mises dans la bouche d'Upagupta ; les traducteurs chinois des légendes d'Açoka suivent l'arrangement du *D.* Mais, de même que le traducteur du *S.*, ils ont été mis en déroute par l'expression : *samahendrarudropendra-draviṇeçvarayamavaruṇakuveravāsavādīnāṃ devānāṃ abhigamyā.*

(2) Ces premières lignes se présentent ainsi dans le *D.*: *çiṣyeṇa daçabalasya svayam ṛddhyā kṛtāntamaryādā | kas tāṃ bhettuṃ çakto velāṃ varuṇālayasyeva.* Cette āryā, qui a un défaut dans son premier hémistiche, est ainsi rendue par M. Windisch (*loc. laud.*, p. 166, dernière ligne) : « La limite de la mort qui a été tirée par le disciple du Daçabala lui-même, par l'effet de son art magique, qui saurait la rompre, elle qui est comme la barrière de la mer ? » Si *kṛtāntamaryādā* n'est pas corrompu, notre traducteur a mal compris. Les deux autres traducteurs ont omis ce terme. On voit que le traducteur du *S* a rendu le mot *velā* par « marée », M. Windisch traduit « barrière » ; le mot a en effet les deux sens. C'est peut-être pour cette raison que le traducteur parthe s'en est méfié et qu'il a préféré le transcrire : 毗藍 *pi-lan.*

Māra pensa ainsi : « Pour leur puissance, Brahmā et les autres dieux éminents ne sont pas égaux au disciple du Tathāgata ; bien plus, celui-ci est vénéré par tous les (dieux du ciel de) Brahmā. » Puis Māra dit ces stances :

Les disciples du Buddha sont vénérés par le roi Brahmā ; à plus forte raison, la vertu du Tathāgata, comment pourrait-on la mesurer ? Je l'ai persécuté à l'extrême ; néanmoins il me supportait et me prenait en pitié ; malgré tout, envers moi il ne commit aucune violence ; il me supportait et me ménageait. Comment appeler (sa conduite) ? Maintenant je commence à savoir que le Buddha était en vérité le grand compatissant. Affectueux et plein de compassion, son cœur ne connaissait pas la haine. Son corps était pareil au roi des montagnes d'or. Par son éclat il surpassait le soleil. La stupidité obscurcissait mon cœur et j'ai commis (envers lui) toutes sortes de vexations. Mais lui, énergique et ferme, ne m'adressait jamais une parole rude ; toujours il me montrait de la compassion. J'en éprouve aujourd'hui de la tristesse (1).

En ce moment le souverain du monde du désir, le roi Māra parla ainsi : « Je tourne mes regards partout dans les trois mondes ; il n'y a personne qui puisse me dégager. Il ne me reste qu'à prendre mon refuge dans le Vénérable ; c'est lui qui pourra me dégager. » Après avoir ainsi parlé, il se rendit auprès du Vénérable, se prosterna de ses cinq membres par terre et, adorant avec le sommet de sa tête ses pieds, il parla ainsi : « Bhadanta ! A partir de (la scène) sous l'arbre de la Bodhi, j'ai créé au Buddha cent vexations différentes pour le troubler ; mais il ne m'en châtiait pas. » Puis il dit ces stances :

Dans le village des Brahmanes, dans le bourg de Çālā (2), Gautama vint mendier sa nourriture. J'ai fait en sorte qu'il dut partir le pātra vide. Ce jour-là il n'obtint rien à manger. Malgré cela il ne me fit pas de mal. Je me suis transformé en un taureau féroce (3) et en un serpent venimeux. Avec cinq cents chars j'ai troublé l'eau (4), de sorte que le Buddha n'eut pas à boire. Chaque fois il savait que c'était fait par moi, mais jamais une mauvaise parole ne lui échappait. (A toi) je n'ai fait que peu, et tu m'as humilié à l'extrême. Les hommes, les dieux et les Asuras, tous me méprisent. Tu m'as perdu, tu as ruiné ma gloire ; tu m'as affligé de ces charognes.

---

(1) A cette dernière phrase rien ne correspond dans le texte du *D*.

(2) Il y a une faute : 娑羅 *p'o-lo* au lieu de 娑羅 *so-lo*, çālā. Le traducteur parthe allonge ici pour expliquer cette allusion, et il raconte l'histoire telle qu'elle est donnée dans le *Mārasaṃyutta* pāli sous le titre *Piṇḍaṃ* (v. Windisch, *loc. laud.*, p. 102). Il cite également les vers que le Buddha a prononcés en cette occasion pour répondre aux moqueries de Māra : « Certes ! Nous vivons heureux, nous qui ne possédons rien. De bonheur nous nous nourrissons, nous qui sommes pareils aux dieux Ābhāsvaras ». Ces stances forment le vers 200 du *Dhammapada* pāli, dont le commentaire les explique par la même histoire. Ils se trouvent également dans le *Dharmapada* septentrional (v. 法句經, chap. XXIII, vers 4).

(3) L'histoire du taureau et celle du serpent que le traducteur parthe a également bien expliquée, se trouvent dans le *Mārasaṃyutta* sous les titres *Pattaṃ* et *Sappo* (v. Windisch, *loc. laud.*, pp. 102 et 92). Dans le premier cas, Māra s'était transformé en taureau pour disperser les pātras des moines exposés au soleil ; une autre fois il prit la forme d'un serpent énorme pour effrayer le Buddha.

(4) Ceci n'est pas, comme le croit M. Windisch, une allusion à l'épisode du *Mārasaṃyutta* intitulé *Kassakaṃ*, du laboureur (Windisch, *loc. laud.*, p. 104). Il s'agit du fait suivant : Le

En ce moment le Vénérable dit au roi Māra : « Méchant être ! Comment peux-tu comparer les çrāvakas au Sublime ? » Puis il dit ces stances :

Comment comparer un grain de moutarde au Sumeru ? La faible lumière du ver luisant à l'éclat de soleil ? Le peu d'eau contenu dans le creux de la main (1) à l'océan ? C'est le cœur du Buddha qui était plein d'une grande compassion. Les çrāvakas n'ont pas la grande compassion (2). Le Tathāgata, dans sa grande compassion, t'a pardonné tes nombreux méfaits. Me conformant aux intentions du Buddha, je veux faire éclore tes bonnes dispositions.

Quand le roi Māra eut entendu ces paroles, il prononça encore ces stances :

Laisse-moi te parler des vertus du Buddha. Il était le Bienheureux ; éclatante était sa majesté. Il avait fait le vœu de rompre tout attachement. Il était patient et sans haine. Dans ma stupidité, je l'ai importuné chaque jour. (Il m'aimait) comme une mère (3) aime son fils unique.

Upagupta dit au Malin : « Écoute ce que je vais te dire : si tu veux te laver des nombreuses avanies faites au Tathāgata et si tu veux faire naître les bonnes dispositions, il n'y a pas de meilleur moyen que de prier (4) le Buddha, le Sublime, le Très-haut. » Puis il dit ces stances :

Voilà pourquoi on peut savoir que le Buddha voyait loin. Jamais envers toi il n'a eu de sentiments hostiles. Ce premier des sages a voulu faire naître ta foi. Il t'a toujours adressé des paroles amicales. Les sages, pour un peu de foi, obtiennent les joies du Nirvāṇa. En peu de mots je vais te renseigner sur la Loi et les ténèbres de l'ignorance (5). Le mal qu'aveuglé tu as fait, par ta foi naissante est entièrement lavé.

---

soir du Nirvāṇa, le Buddha eut soif et il chargea Ānanda de lui chercher de l'eau dans la rivière près de Kuçinagara. Mais Ānanda ne réussit pas à lui en trouver, parce que, quelques instants auparavant, Māra s'était transformé en charretier et avait troublé l'eau du fleuve en y passant avec cinq cents chars (v. Rockhill, *The Life of Buddha*, p. 131). Les textes méridionaux connaissent aussi cette légende (v. Bigandet, *La vie de Gaudama*, trad. française, p. 275), mais l'incident n'est pas attribué à Māra. Les légendes du Nord racontent qu'au premier concile cet incident fut reproché à Ānanda, quand il s'agit de déterminer qui ferait partie du concile.

(1) Le *D.* a *maṇḍalinā samudram*. Böhtlingk (Windisch, *loc. laud.*, p. 169, note 1) conjecture *añjalinā samudram* ; notre traducteur lui donne raison.

(2) Les quatre lignes suivantes sont la traduction inexacte d'une stance sanscrite qui dit : « Voici évidemment la cause pour laquelle je crois que le Bhagavat, bien que persécuté par toi, t'a pardonné. » Faute d'avoir bien compris ce vers, il traduit également inexactement le début des vers suivants. Māra ne dit pas : « Laisse-moi te parler, etc., » Mais il demande à Upagupta de lui expliquer la façon d'agir du Buddha : *brūhi brūhi, çrīmatas tasya bhāvam*. Les deux autres traducteurs chinois ne s'en sont pas bien tirés non plus.

(3) *Maitryeṇa !*

(4) Il y a *prasāda*, « la grâce ».

(5) Mauvaise traduction de la stance qui dit : « Bref, ce que tu as fait de mal, l'esprit aveuglé par la folie, » etc.

En ce moment les poils sur le corps du roi Māra se hérissèrent comme une fleur *po-tan* (1), (et il dit) : « Je l'ai persécuté de différentes façons ; mais quand un fils a commis des fautes, son père lui garde néanmoins une affection plus endurante que la grande terre ; de même je n'ai jamais été châtié pour mes fautes. Il est le plus éminent des ṛṣis ; si l'on a un peu de foi dans le Buddha, on lave par là les fautes du passé. » En ce moment le roi Māra songea devant le Vénérable aux mérites du Buddha ; adorant les pieds du Vénérable, il parla ainsi : « Le Vénérable m'a sauvé ; il m'a inspiré du respect (pour le Buddha). Mais décide-toi à enlever ce qui pend à mon cou. Bien que je t'aie persécuté, aie pitié de moi et enlève-moi cela ! » Le Vénérable répondit : « Je vais faire une convention avec toi ; après quoi je te délivrerai. » Māra dit : « De quelle sorte est cette convention ? » Le Vénérable répondit : « A partir d'aujourd'hui, tu ne dois plus persécuter les bhikṣus. » Māra répondit : « Je ne les persécuterai plus (2). » Le Vénérable dit : « Tu sais que je ne suis sorti du monde que cent années après le départ du Buddha. » Puis il dit ces stances :

Du vrai sauveur des trois mondes j'ai vu le *dharmakāya* ; je n'ai pas vu son *rūpakāya* d'or. Celui qui est sans trouble, fais-le moi apparaître. Montre-moi la forme du Buddha (3). Car je désire extrêmement la voir, et j'aime la forme du Tathāgata.

Alors le roi Māra dit au Vénérable : « Moi aussi j'ai une convention à te proposer. Quand tu verras sa forme, ne tombe pas par mégarde en adoration ! Garde-toi de m'adorer par respect pour l'Omniscient ! Quand j'apparaîtrai sous la forme du Buddha, garde-toi de m'adorer ! » Puis il dit ces stances :

Si par respect pour le Buddha, tu m'adores, tu me brûleras. Quelle est ma force pour pouvoir supporter l'adoration de ceux qui ont renoncé au désir ? Ainsi un bourgeon d'*eraṇḍa*, foulé par la trompe de l'éléphant, est anéanti ; il ne peut pas le supporter ; si je recevais les témoignages de respect, il en serait de même.

---

(1) 波曇. Le *D.* a *kadamba*. Le traducteur du Fou-nan transcrit bien 歌曇婆 *ko-tan-po* ; de même le Parthe : 迦曇 *kia-tan*. Les paroles de Māra sont ainsi conçues en sanscrit : *sthāne mayā bahuvidhaṃ parikhedito sau prāk siddhitaç ca bhuvi siddhimanorathena* | *sarvaṃ ca marṣitam ṛṣipravareṇa ena putrāparādha iva sānunayena pitrā* || . M. Windisch traduit : « Partout où il y avait une occasion, et avant qu'il eût obtenu la force magique, celui-là a été persécuté de différentes façons par moi, qui souhaitais acquérir sur la terre la force magique. »

(2) Le *D.* ajoute : « Quelle autre condition me poses-tu ? » Le sthavira dit : « Cela est mon ordre en ce qui concerne la religion ; voici ce que je t'ordonne en ce qui concerne mes propres affaires. » Māra dit avec zèle : « De grâce ! qu'ordonnes-tu ? »

(3) Les deux lignes suivantes se lisent ainsi dans le *D.* : *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarçaya buddhavigraham*. Les éditeurs conjecturent : *tad anudyam anugraham apratimam iha*, etc. M. Windisch lit : *tad anargham anugrahaṃ prati tvam iha*, etc., et traduit : « Donc, pour cette faveur inestimable, fais-moi apparaître la forme personnelle du B. » Il est probable qu'il faut lire, avec moins de changements encore : *tad anagham..... vidarçaya buddhavigraham* : « Fais-moi la faveur de me montrer la forme pure du Buddha. »

Le Vénérable répondit : « Je ne prendrai pas mon refuge (en toi) ; toi aussi, tu ne dois pas manquer à ton engagement. » Māra dit encore au Vénérable : « Attends-moi pendant un instant, j'entre dans la forêt profonde. » Et il prononça ces stances :

Jadis, pour tromper Çūra, je pris un corps inconcevable du Buddha ; sous cette forme-là je vais apparaître, avec un corps rayonnant d'une lumière brillante, surpassant celle du soleil et de la lune, réjouissant les yeux des hommes, (pur comme qui boit de l'amṛta) [1].

Le Vénérable lui répondit : « Maintenant fais le bien comme tu l'as fait jadis ! » Māra répondit : « Oui, je vais le faire. » Alors (Upagupta) lui ôta les cadavres. En ce moment le roi Māra entra dans la forêt profonde et prit la forme du Buddha, en se parant de différentes manières, comme un acteur. Sur la forme du Buddha il fit apparaître les signes du Grand Homme qui apaisent les yeux. Il était comme une image fraîchement peinte et, au moment de se mettre en mouvement, il était la parure de la forêt. Il avait créé la forme du Buddha, ornée d'un nimbe large d'un pouce, ne lassant pas le regard. Il était accompagné de Çāriputra à droite, de Maudgalyāyana à gauche ; Ānanda le suivait par derrière, tenant le pot à aumônes du Buddha. Mahākāçyapa, Aniruddha, Subhūti et les autres grands çrāvakas, au nombre de mille deux cent cinquante, entouraient le Buddha à droite et à gauche comme un croissant de lune. Ainsi il apparut sous les traits du Buddha et se dirigea vers le vénérable Upagupta. Quant le Vénérable aperçut la forme du Buddha, il fut ravi à l'extrême. Il se leva de son siége, admira les traits du Buddha et s'exclama) : « Hélas ! La cruelle Impermanence est sans pitié. Le roi des montagnes, la montagne d'or d'une beauté éclatante, pourquoi est-elle brisée ? Ce corps du Muni a été détruit par l'Impermanence. » En ce moment le Vénérable avait le cœur rempli d'admiration et son esprit était sur le point de s'égarer (dans cette pensée) : « Je vois en réalité le Buddha. » Joignant ses mains en forme de lotus, il s'écria : « Oh ! quelle beauté merveilleuse ! » Il n'y a pas lieu de l'exposer longuement ; voici des stances :

Par son visage il surpasse un lit de lotus. Ses yeux sont pareils aux pétales du lotus bleu. Par son apparence il surpasse une forêt en fleur, par son charme la lune. Par sa profondeur il est pareil à l'océan, par sa fermeté au Sumeru. Par son éclat il surpasse le soleil, par sa démarche le roi des lions. Par son regard il est pareil au roi des taureaux ; par sa couleur il surpasse l'or pur.

En ce moment la joie et le respect du Vénérable redoublèrent ; de plus en plus grand devint son ravissement ; sa joie augmenta de plus en plus. Et il prononça ces stances :

Oh combien purs étaient les *karmans* par lesquels une rétribution si admirable a été obtenue ! Elle a été obtenue par des *karmans* ; elle n'a pas été obtenue par des actes du présent.

---

[1] J'ai mis ces derniers mots entre parenthèses parce que dans le *D.* il n'y en a pas trace.

Pendant des centaines, des milliers et des *koṭis* de *kalpas* sa bouche et son corps avaient une conduite pure; il pratiquait la libéralité et la patience, la contemplation et la connaissance. Il avait une conduite fixe et droite; il en faisait sa parure. Les yeux de tous s'attachaient avec amour sur lui. Il était pur et sans tache. A l'apparition d'une pareille forme un ennemi même serait ravi; combien plus moi, au jour présent, dois-je éprouver de l'amour et du respect!

Réfléchissant ainsi, il ne songeait qu'au Buddha et ne pensait pas à Māra. C'est pourquoi il se leva de son siège, se prosterna de ses cinq membres par terre et adora. Terrifié, Māra s'écria: « Bhadanta! Pourquoi violes-tu l'engagement? » Le Vénérable dit: « Quel engagement? » Māra dit: « Précédemment tu t'es engagé à ne pas adorer; pourqui adores-tu maintenant? » Le Vénérable se leva de terre et prononça ces stances:

Mes yeux s'attachaient à lui avec amour; dans mon cœur j'adorais le Buddha. Certes, ce n'est pas tes pieds que j'ai respectueusement adorés (1).

Le roi Māra dit alors: « En te prosternant des cinq membres par terre, c'est moi que tu as adoré. Pourquoi dis-tu: Je ne t'ai pas adoré? » Le Vénérable dit à Māra: « Je ne t'ai pas adoré et je n'ai pas violé mon engagement. Ainsi une statue du Buddha en terre ou en bois est honorée dans le monde par les hommes et les dieux (2); mais ce n'est pas la terre ou le bois qu'on honore. Parce que je voulais honorer et adorer le Buddha, j'ai adoré son image corporelle; ce n'est pas la forme de Māra que j'ai adorée. » (Māra), après avoir entendu ces paroles, reprit sa forme réelle, et ayant adoré les pieds du Vénérable, remonta au ciel.

II. Açoka et Yaças (3)

Voici ce que j'ai entendu. Dans la race des Mauryas (4) il y avait un roi appelé Açoka. Avec foi il se réjouissait dans le Triratna. Quand dans un endroit solitaire il voyait un disciple du Buddha, sans considérer s'il était vieux ou jeune, il touchait ses pieds et l'adorait. En ce temps, le roi avait un grand ministre appelé Yaças, un hérétique sans foi (5). Quand celui-ci vit le roi faire

---

(1) Il y a en sanscrit: *Na khalu na viditaṃ me yasya vādipradhāno jalavihata ivāgnir nirvṛtiṃ samprayātaḥ*. M. Speyer propose de corriger: *yat sa vādipradhāno*: « Certes, je n'ignore pas que le meilleur des maîtres est entré dans le Nirvāṇa, » etc.

(2) Le sanscrit a ceci: « Ainsi que les hommes adorent les images des dieux faites de terre, » etc.

(3) *D.*, p. 382-384. *Sūtrālaṃkāra*, p. 83-84. Traduit par Burnouf, *Introd. à l'histoire du Boudd. Indien*, pp. 374-37. 6L'introduction en prose de ce conte est un peu plus développée dans le *S.* que dans le *D.*

(4) Le 牟尼 *Meou-ni* (Muni) du Chinois est une faute pour 牟梨 *Meou-li* (Maurya).

(5) Le *D.* a: *paramaçrāddho Bhagavati*. Burnouf traduit: « plein de foi en Bhagavat ». Mais le traducteur chinois a bien fait de couper: *param açrāddho*.

hommage aux bhikṣus, il le blâma profondément et dit au roi : « Ces çramaṇas sont sortis de castes différentes pour entrer dans la vie religieuse. Il y a non seulement des brahmanes et des kṣatriyas, mais aussi des vaiçyas et des çūdras, des tanneurs, des tisserands, des briquetiers et des barbiers. Il y a même d'abjects Caṇḍālas. Mahārājā, pourquoi les adores-tu ? » Entendant ces paroles, le roi ne dit rien et resta silencieux. Mais à quelque temps de là il réunit tous ses ministres et leur donna cet ordre : « Aujourd'hui il me faut les têtes des différentes espèces (d'animaux) ; mais je ne permets pas qu'on commette des meurtres (pour me les procurer) ; je vous ordonne donc de m'en apporter qui soient morts d'une mort naturelle. » Puis il s'adressa ainsi à ses ministre : « Toi, un tel, tu m'apporteras telle tête. » S'adressant à un autre : « Toi, tu m'apporteras telle tête. » Ainsi il donna successivement des ordres pareils à tous les ministres (en disant) : « Vous m'apporterez tous des têtes différentes ; je ne veux pas qu'il y en ait de pareilles. » S'adressant enfin à Yaças, il lui dit : « Toi, tu m'apporteras la tête d'un homme mort de mort naturelle ! » (Quand les ministres eurent apporté au roi ces têtes), il envoya chacun d'eux au marché pour les vendre. Toutes ces têtes furent vendues à l'exception de la tête humaine, qui excita l'aversion de ceux qui la voyaient ; on s'en détournait ; personne ne voulait l'acheter. En voyant (Yaças), tous l'injuriaient et lui disaient : « Es-tu un Caṇḍāla, un Rākṣasa ou un Yakṣa, pour venir avec cette tête de cadavre ? » Ainsi injurié, il s'en retourna auprès du roi et lui dit : « J'ai mis en vente cette tête humaine, mais je n'ai pu la vendre ; j'ai même été injurié. » Alors le roi lui dit : « Si tu ne peux en obtenir de l'argent, donne-la pour rien ! » Ayant reçu cet ordre du roi, Yaças s'en retourna au marché et annonça à haute voix : « Je l'offre pour rien à qui la voudra ! » A son aspect les gens présents au marché recommencèrent à l'injurier ; personne ne voulait la prendre. Yaças arriva honteux auprès du roi et se tournant les mains jointes vers lui, il prononça ces stances :

Les têtes des vaches, des ânes, des chevaux, des éléphants, des porcs, des béliers, celles de tous les animaux (1), on a pu les vendre. On les achetait en se les disputant. Toutes ces têtes ont une valeur ; seule la tête humaine est méprisable, personne ne peut l'utiliser ; même pour rien on ne voulait pas la prendre. Et je fus injurié par dessus le marché ; encore moins y avait-il un acheteur !

Le roi demanda à Yaças : « Quand tu as mis en vente la tête humaine, pourquoi n'as-tu pas pu la vendre ? » Yaças dit au roi : « Les gens la méprisent ; personne ne voulait l'acheter. » Le roi demanda encore : « Est-ce cette tête-là seule qui est méprisable, ou bien toutes les têtes humaines sont-elles méprisables ? » Yaças répondit au roi : « Toutes les têtes humaines sont méprisables et non pas seulement celle-ci. » Le roi lui demanda de nouveau : « Ma tête, à moi, serait-elle

(1) Il y a en sanscrit une énumération un peu différente : *gogardabhorabhramṛgadvijānām çirāṃsi.*

donc aussi un objet de mépris pour les hommes? » Entendant cela, Yaças eut peur et n'osa répondre; il garda le silence. Le roi reprit: « Je t'accorde de parler sans crainte; dis la vérité. Ma tête est-elle aussi méprisable? » Yaças répondit: « Oui, la tête du roi l'est aussi. » Le roi reprit: « As-tu compris maintenant? » Yaças répondit: « J'ai compris, grand roi! » Le roi dit à Yaças: « Si les têtes des hommes nobles ou vils sont toutes également méprisables, pourquoi tires-tu orgueil de ta puissance, de ta race, de ton savoir, de ta beauté? Et pourquoi as-tu voulu m'empêcher de rendre hommage aux çramaṇas, aux fils du Çākya? » Puis il dit ces stances: (1)

Seule la tête humaine, quand on la voyait, excitait l'indignation; elle ne trouvait pas d'acheteur. Offerte pour rien, on la dédaignait, on ne s'approchait pas. A la voir de loin, tous entrèrent en colère. On disait: « Quel objet de mauvais augure, de dégoût! Cette tête, ruisselante de sang et de pus, est méprisable et dégoûtante. » Notre tête vile et méprisable, il faut l'échanger contre la tête « mérite religieux ». Si je me suis incliné vers eux (les çramaṇas), il n'y a pas là le moindre mal.

Le roi dit encore à Yaças:

Tu as beau considérer que ces bhikṣus sont de castes différentes et viles. Tu n'as pas vu que leur intérieur renferme en vérité la vertu. Tu es un ignorant, un hérétique; ton cœur est égaré et troublé par l'erreur. Tu crois que les brahmanes ont seuls la Délivrance en partage et que les autres castes n'obtiennent pas la Délivrance. C'est quand on conclut un mariage qu'il faut s'enquérir de la caste. Mais quand on cherche la Loi, à quoi bon regarder à la caste? Celui qui cherche la Loi n'a pas besoin de regarder à la caste. On a beau être né dans une caste supérieure, si l'on a une conduite ignoble, on est blâmé par tous et on est appelé un homme vil. Même si la caste est basse, si l'homme a des vertus réelles, on l'honore et on l'appelle un homme noble. Si l'on est rempli de vertus, comment ne serait-on pas respecté? C'est la perversité du cœur qui rend l'extérieur vil; c'est l'excellence des sentiments qui rend noble le corps. Les çramaṇas pratiquent le bien, ils observent les Défenses, ils sont remplis de savoir: voilà pourquoi il convient de les honorer et de les respecter profondément. Celui qui commet de mauvaises actions (2)....... N'as-tu pas entendu ce que dit le Çākya, le grand Compatissant, le Taureau, celui qui possède la bonne Voie? N'as-tu pas entendu la Loi par lui proclamée: « Pour les trois conditions instables échangez les trois conditions stables (3) »?

(1) Aux stances suivantes correspond en sanscrit cette seule stance: *vināpi mūlyair vijugupsitatvāt pratigrahītā bhuvi nāsti | çiras tad āsādya mameha puṇyaṃ yady arjitaṃ kiṃ viparītam atra* ||. Burnouf: « Et si ma tête, ce misérable objet, dont personne ne voudrait pour rien, rencontrant une occasion de se purifier, acquiert quelque mérite, qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre? » Il est malaisé de décider si le traducteur chinois a simplement délayé cette stance, ou s'il avait un texte différent devant lui.

(2) Le texte chinois présente ici une lacune. Le sanscrit a une stance que Burnouf traduit ainsi: « Si un homme régénéré par la seconde naissance est privé de vertu, on dit: C'est un pécheur, et on le méprise. On ne fait pas de même pour l'homme né d'une pauvre famille; s'il a des vertus, on doit l'honorer en se prosternant devant lui. »

(3) Cette phrase revient encore trois ou quatre fois dans le *Sūtrālaṃkāra*. Si le traducteur chinois a bien traduit, il faudrait donc lire: *kiṃ te kāruṇikasya Çākyavṛṣabhasyaitad vaco*

Les paroles du Buddha ne sont pas erronées ; voilà pourquoi je n'ose pas leur désobéir. Si tu me fais désobéir aux commandements du Sublime, tu ne mérites pas d'être appelé mon ami. Quand on écrase la canne à sucre, on prend son suc, on rejette les résidus. Il en est de même du corps de l'homme. La mort l'écrase, le cadavre gît par terre, il ne peut plus se mouvoir, ni honorer (les religieux), ni pratiquer le bien. Voilà pourquoi il convient de savoir que ce corps périssable, il faut le donner pour ce qui est durable (1). De même, quand le feu consume la maison, le sage en sort ses richesses : d'un trésor tombé dans l'eau, il faut vite retirer les joyaux. Ce corps a pour terme la destruction, il faut le donner pour ce qui est impérissable. Mais le sot ne distingue pas le périssable de l'impérissable. L'armée de la mort arrive soudain, il lui semble qu'il entre dans la gueule d'un *makara*. En ce moment-là, il aura peur et il sera saisi d'un grand effroi. Quand du lait on a extrait la crème, de même que le beurre, le vase de lait a beau se casser, on ne s'en afflige guère. Il en est de même de notre corps ; quand on en a retiré ce qui est impérissable et réel, plus tard, le terme de la vie arrivé, on n'aura aucun regret, mais si l'on n'a pas pratiqué le bien, si l'on a été orgueilleux et insouciant, quand la mort arrive soudain pour briser le vase du corps, on aura le cœur comme brûlé, comme dévoré par le feu. La douleur est comparée au feu, le vase de lait est comparé au corps(2). Tu ne dois pas m'empêcher de pratiquer le bien et de chercher ce qui est impérissable. Enveloppé des ténèbres de l'ignorance, tu te disais : « Je suis de noble caste. » Mais moi, je tiens le flambeau des discours du Daçabala, du Vénérable ; j'en éclaire et j'examine mon corps ; il n'y a pas de différence entre nobles et vils. La peau, la chair, les articulations, les os, les trente-six parties du corps sont les mêmes chez le noble et le vil ; quel signe de distinction ont-ils (les nobles) ? Ce sont leurs vêtements précieux, leurs robes magnifiques et les objets à leur usage qui les distinguent. Le sage doit, avec zèle, honorer et respecter (les çramaṇas), s'appliquer à pratiquer le bien ; voilà ce qu'on appelle acquérir l'impérissable. Pourquoi ai-je raconté cela (3) ? Ce corps passe rapide comme l'éclair, comme une bulle d'eau, comme un monceau de sable ; comme un bananier, il n'a pas de noyau solide. Mais si ce corps instable pratique le bien, il dure pendant cent kalpas, solide comme la montagne Sumeru et comme la grande terre. Ainsi il convient au sage d'acquérir ce qui est impérissable.

---

na çrutam | prājñaiḥ sāram asārakebhya iha yat tribhyo grahītuṃ kṣamam || et non pas *yantṛbhyo* comme on lit dans le texte du *D.* Le manuscrit de Paris, sur lequel Burnouf a traduit, a *yan bhṛtyo*. M. Speyer propose de lire. *vastubhyo*.

(1) Le sanscrit a : *tasmān nāryam ataḥ çmaçānanidhanāt sāraṃ grahītuṃ mayā*. Burnouf traduit : « Ainsi n'est-il pas convenable que j'attache aucun prix à un corps dont le terme est au cimetière. » M. Finot me fait remarquer que la phrase peut être interrogative: « Ne convient-il donc pas que je retire ce qu'il y a de durable dans ce corps destiné au cimetière ? »

(2) Aucune trace dans le texte sanscrit de cette phrase.

(3) Ce vers et les suivants sont la conclusion du narrateur. Ici encore on voit comment a travaillé le compilateur. Ayant à raconter une autre histoire du grand roi, il fait de ces vers une réflexion d'Açoka et dit: « Le roi Açoka, ayant pensé que..., etc., se rendit dans le Kukkuṭārāma. » Burnouf traduit ainsi le texte du *D.*: « Le roi A., ayant ainsi reconnu que le corps avait moins de valeur que des coquilles d'œufs pleines de boules de sable faites avec des larmes de serpent, etc. » Les éditeurs du *D.* ont adopté cette manière de voir puisqu'ils ont écrit : *athāçoko rājā 'hirodakasikatāpiṇḍair aṇḍakāṣṭhebhyo 'pi asārataratvaṃ avetya kāyasyāvetya*, etc. Dans une note à la fin du volume, ils remplacent cependant les « larmes de serpent » par « l'eau des veines », c'est-à-dire le sang (*hirodaka*). M. Finot me fait remarquer qu'on se rapproche sensiblement du texte qu'avait le traducteur chinois en lisant *hirodaka°*: « Le roi A., ayant reconnu que le corps était moins durable que la foudre, l'eau, une boule de sable, une tige d'eraṇḍa, etc. »

III. Le don de la moitié d'une mangue (1)

Voici ce que j'ai entendu. Açoka, le roi de la Loi, tomba gravement malade. Toutes ses richesses il les avait données en aumônes à la Communauté. Il exigea de ses ministres de lui procurer encore d'autres trésors ; mais ses ministres ne voulurent plus lui en donner. Il ne put plus se procurer que la moitié d'une mangue ; il désirait l'offrir à la Communauté. Rassemblant tous ses ministres, il leur dit : « Au jour présent, qui est roi et de qui suit-on les ordres? » Les ministres répondirent : « Il n'y a que le grand roi qui gouverne dans sa majesté ; dans tout le Jambudvīpa on obéit à ses ordres. » Alors le roi prononça ces stances :

Vous dites que j'exerce la royauté, et que mes ordres sont exécutés. C'est pour me flatter que vous parlez ainsi. Ce que vous dites n'est que mensonge. Mon autorité est morte, je ne dispose plus de rien. Il n'y a plus que cette moitié de fruit dont je puisse disposer en souverain. La puissance est quelque chose de misérable. O combien elle est à mépriser! Elle ressemble à un fleuve qui du haut d'une montagne se précipite sans s'arrêter. J'ai beau être l'empereur des hommes, la pauvreté m'a atteint à l'improviste ; la pauvreté que le monde redoute m'a atteint soudain.

Ayant prononcé ces stances, il s'écria : « Vraies et non pas vaines sont les paroles du Sublime ! » Puis il prononça ces stances :

Le bonheur le plus éclatant finira par s'écrouler. Le bonheur et les joies de l'homme s'écrouleront : c'est ce que le monde redoute. Elle n'est pas une parole vaine, la parole de Gautama. Dans les jours passés, quand j'avais un ordre à donner, conçu dans le cœur, je n'avais qu'à l'exprimer et ma parole ne tombait pas (en vain). Les esprits (mêmes) recevaient mes commandements. Partout dans l'intérieur des quatre mers, ceux qui les entendaient les exécutaient ; personne ne s'y opposait. Ainsi quand un fleuve se heurte à une grande montagne, ses eaux bouillonnantes retournent en arrière. Je suis écroulé comme une grande montagne ; on s'oppose à moi et on n'exécute pas (mes ordres) (2). Jadis à mes ordres personne n'osait résister. Jamais il n'y avait de désordres ; les rébellions étaient supprimées ;

---

(1) *D.*, p. 430-432, *S.*, p. 90-91. Traduit par Burnouf, *Introd.*, pp. 427-429.

(2) Les cinq phrases précédentes sont la traduction délayée de cette āryā que Burnouf et les éditeurs du *D.* ont jugée trop corrompue pour essayer de la traduire: *pratiçiṣyate sman nacirājñā mama yāvatī yathā manasā sā dyai mahādriçilātalavihitavan nadīpratinirvṛttā.* Le traducteur du Fou-nan est plus exact: « Précédemment mon autorité ne trouvait nulle part un obstacle. J'ordonnais comme je l'avais conçu dans mon cœur. Mais maintenant mon autorité est comme un fleuve qui se heurte à un rocher. » D'après ces deux traductions, M. Finot propose de restituer ainsi la stance:

pratiṣidhyate sma na kvacid ājñā mama yāvatī yathā manasā |
sādya mahādriçilātalavihiteva nadī pratinivṛttā ||

M. Speyer rétablit ainsi le premier pied: *pratiṣidhyate sma na kaiçcid ājñā mama yā ratir yathā manasā*, et traduit: « My orders which formerly nobody disobeyed, as little as the Internal Sense opposes itself to Pleasure, are now checked like... », etc.

j'avais étendu mon parasol sur toute la grande terre; personne ne me résistait ; hommes et femmes, grands et petits, personne n'osait me manquer de respect. Et si quelqu'un résistait à mes ordres, j'étais à même de le subjuguer. Tous ceux qui souffraient, je les consolais et je les aidais; les malades et les pauvres, je les secourais tous. Mais maintenant mon bonheur est parvenu à sa fin ; la pauvreté est arrivée soudain, et je suis dans la misère à ce point. S'il est vrai que je suis le roi Açoka, pourquoi suis-je tombé dans cette misère (1) ? Je suis pareil à un arbre açoka dont on a tranché les racines et qu'on a coupé : ses fleurs, ses feuilles et ses branches sont toutes desséchées : voilà à quoi je ressemble. La puissance est pareille à une illusion ; elle n'est pas durable (2).

Puis (Açoka) regarda le médecin à côté de lui et il s'écria : « Honte sur la puissance qui ne dure qu'un instant, tel l'éclair qui disparaît aussitôt qu'il brille, telles les oreilles de l'éléphant qui s'agitent sans être jamais stables, telle la langue du serpent qui darde sans cesse, telle la rosée du matin qui s'évapore dès qu'elle voit le soleil ! Jadis j'ai entendu quelqu'un prononcer ces stances :

On retient difficilement la fortune ; elle est versatile et ne reste pas longtemps. Voilà ce que doit bien savoir le sage ; il ne doit pas s'enorgueillir et vivre dans l'insouciance. Dans cette existence jusqu'à l'existence future, il doit chercher des avantages (durables). Si l'on a acquis des richesses, on a beau les garder jalousement, elles nous échappent de cent manières. Le riche, dès son vivant, est pareil à un serpent à la démarche sinueuse. Celui qui est doué de discernement, tant qu'il a encore sa vigueur, s'empressera d'acquérir des mérites. Quand on tombe malade, on est porté à acquérir des mérites, car on n'est pas sûr de rester en vie. Mais quand la famille et les parents s'aperçoivent que vous allez mourir, vous avez beau être riche, vous ne pouvez plus faire l'aumône à votre guise. Les richesses qu'on gagne au temps de la prospérité, dès qu'on rencontre un « champ de bonheur » (*puṇyakṣetram*), il convient de les donner vite en aumône. Quand vous avez encore votre vigueur, avant que maladie ne vous assaille, faites la charité continuellement et d'une manière égale. Car les richesses n'entraînent avec elles que de la douleur. Quand vous serez sur le point de mourir, les parents, la femme et les enfants, bien que vous possédiez des richesses et que vous vouliez en donner en aumônes, s'opposeront à ce que vous les donniez. Au moment où vous serez dans un état critique, vous ne pourrez plus agir à votre guise. »

En ce moment le roi Açoka, après s'être fait raser les cheveux, revêtit un vêtement malpropre ; il présentait un aspect désordonné ; il était émacié, il tremblait et sa respiration devint pénible. Se tournant vers le lieu où le Buddha avait passé dans le Nirvāṇa, il s'efforça de joindre les mains et évoqua dans son esprit les vertus du Buddha. Tandis que ses larmes coulaient, il prononça ces stances :

Maintenant je joins les mains et je me tourne vers le Buddha ; mon dernier moment est venu. Le Buddha a dit : « Les trois conditions instables, donnez-les pour ce qui est stable. »

---

(1) On voit que le traducteur chinois s'est aperçu du jeu de mots sur Açoka, qui a échappé à Burnouf et aux éditeurs du *Divyāvadāna*.

(2) Le compilateur du *D.* a supprimé la prose et les deux séries de vers qui suivent, excepté les dernières phrases de la seconde série. V. la note suivante.

Maintenant je joins les doigts et les mains ; je veux gagner ce qui est stable. Comme on fond des rochers pour obtenir l'or pur, ainsi des richesses non stables il faut jour et nuit extraire ce qui est stable. Le reste de mes mérites, je l'offre maintenant au Sublime (1). Par ma bonne action, je ne veux pas obtenir le rang d'Indra, ni le fruit de Brahmā, ni, à plus forte raison, la royauté sur le Jambudvīpa. Par le fruit de cette aumône et par ma dévotion pleine de respect, je désire obtenir la domination sur mon cœur, que personne ne pourra m'ôter. Puissé-je devenir purifié et sans tache et échapper à jamais à la douleur !

Le roi Açoka (2), pour offrir la demi-mangue aux religieux, appela un des assistants et lui dit : « Si tu as quelque souvenir de mes anciennes bontés envers toi, exécute mon dernier ordre : prends cette moitié de fruit et va l'offrir aux religieux du Kukkuṭārāma. En mon nom parle-leur ainsi : « Pour la dernière « fois, moi, le roi Açoka, je me prosterne aux pieds de la Communauté, et voici « mes paroles d'adieu : Celui qui régnait en maître sur le Jambudvīpa a perdu « le fruit de ses actions et sa puissance absolue s'est écroulée. Je ne puis plus « disposer que de cette moitié de fruit. Que les religieux daignent accepter avec « compassion ma dernière offrande, cette moitié de fruit. Puissé-je dans mon « existence future en retirer un profit considérable ! Puissent les autres hommes, « leur dernier moment venu, ne pas être réduits à l'impuissance comme moi ! » En ce moment le serviteur prit, d'après l'ordre du roi, cette moitié de fruit et se rendit à la salle de la Communauté. Il rassembla tous les religieux et, après s'être prosterné à leur pieds, il joignit les mains et s'adressa ainsi à eux : « Le roi Açoka se prosterne aux pieds des religieux ! » A ces mots, les larmes lui remplissaient les yeux et les sanglots lui coupaient la respiration. Il prit cette moitié de fruit, la montra à la Communauté et prononça ces stances :

Sous un seul parasol il avait réuni l'univers. Dans tous les pays ses ordres étaient exécutés. Ainsi le soleil, au milieu du jour, brûle à la ronde la vaste terre. Ses bons *karmans* sont épuisés; brusquement sa chûte est survenue. Trompé par ses *karmans*, il est sombré, il a perdu sa majesté, tel le soleil qui s'approche du couchant. D'un cœur plein de foi il se prosterne, et cette moitié de fruit, il l'offre en aumône aux religieux, pour que cela vous soit un signe de la non-éternité et de la versatilité de la fortune.

Quand les sthaviras (3) eurent entendu ces stances, ils en éprouvèrent de la douleur et leur cœur fut rempli de compassion. Ils prirent cette moitié de fruit, la montrèrent à la Communauté et parlèrent ainsi : « C'est maintenant le cas pour nous de prendre en aversion (le saṃsāra). Le Buddha Bhagavat parle ainsi

---

(1) Le compilateur a rejeté les lignes suivantes à la fin du conte. V. *Divyāv.*, p. 433, les stances qui commencent par : *dānenāham anena nendrabhavanaṃ na Brahmaloke phalaṃ*, etc.

(2) La prose suivante est un peu abrégée dans le *D*; en revanche le *D.* insère avant les vers suivants deux stances qui repètent ce qui a déjà été dit en prose.

(3) Le *D.* ne parle que d'un sthavira.

dans un sûtra : « Quand on voit la douleur dont quelqu'un souffre, on doit con- « cevoir dans le fond de son cœur de l'aversion (pour le saṃsāra). » Où est l'homme de cœur qui, témoin d'un pareil fait, ne serait pas rempli de compassion (pour le roi) et d'aversion (pour le saṃsāra)? » Puis ils dirent ces stances :

Le héros de la charité, le suprême roi, le grand éléphant des Mauryas, celui qu'on appelle Açoka, celui qui était riche et possédait le Jambudvīpa, le souverain absolu, celui-là par ses ministres est entravé et mis en dépendance. Il n'a plus d'autorité sur rien. Il n'a plus que cette moitié de mangue dont il puisse disposer.

« Il en fait l'aumône aux religieux. Ses richesses étaient immenses. Il était le souverain absolu et il s'enorgueillissait : où est tout cela maintenant (1) ? Que les ignorants considèrent cela, et qu'ils changent vite leurs sentiments. Toutes ses richesses ont disparu. Il n'a plus que cette moitié de fruit. Que cela inspire à la communauté des bhikṣus le dégoût (du saṃsāra)! »

Puis le sthavira des religieux dit : « Pilez cette moitié de fruit et mélangez-la à la soupe destinée aux religieux. » Et il ajouta (2) : « C'est là la dernière offrande du grand dānapati, du roi Açoka. »

---

(1) Ce qui suit est la traduction délayée et inexacte de ceci : *çribhogavistaramadair atigarvitānāṃ pratyādiçann iva manāṃsi pṛthagjanānām* : « comme pour donner une leçon aux hommes ordinaires qu'enfle d'orgueil l'ivresse des jouissances et de la félicité. »

(2) Le *D.* a omis cette dernière phrase.

NOTES ET MÉLANGES

LE KUBERA DU ČANDI MĔNDUT

Au cours de ma note sur une statue du Gandhāra conservée au Musée de Lahore, publiée dans le *Bulletin* (t. III, p. 340), j'eus l'occasion de constater que le type de Kubera trouvé dans l'île de Java, tout en se rapprochant de celui du Magadha, diffère sensiblement du Ploutos gréco-bouddhique. Depuis la publication de mon article, M. W. P. Groeneveldt, dont je n'ai pas besoin de relever l'autorité en cette matière, a eu la bonté de me signaler une représentation javanaise du dieu de la richesse, qui à certains égards montre une affinité lointaine, mais incontestable, avec le Kubera du Gandhāra.

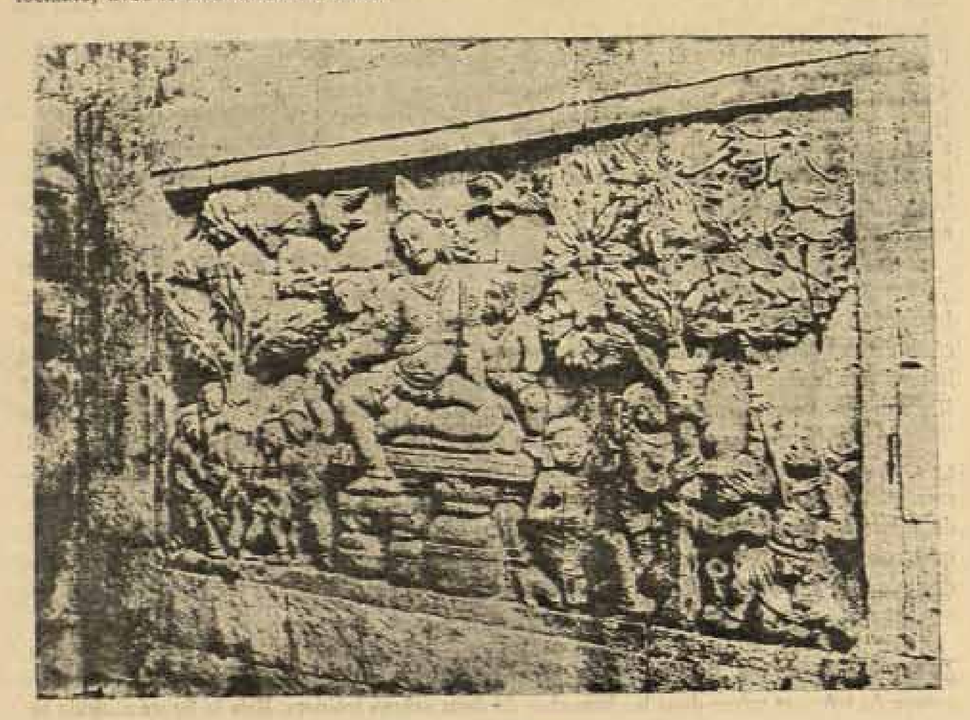


FIG. 8. — KUBERA.

C'est au Čandi Mĕndut (district de Kedu, dans le centre de Java), temple bouddhique nouvellement restauré sous la savante direction du Dr. Brandes, que se trouve cet exemple. J'en tire la description suivante d'une monographie récente consacrée à cet édifice avant sa restauration [1]. Dans le corridor qui mène au sanctuaire il y a des deux côtés un bas-relief très

---

(1) B. Kersjes en G. den Hamer. *De Tjandi Mĕndoet voor de restauratie, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Batavia-'s Gravenhage, 1903,

beau et parfaitement conservé, long de 2 m 06 et haut de 1 m 10. Celui de droite (fig. 8) représente un personnage richement orné, assis en *lalitāsana* sur un coussin qui est placé sur un siège ornementé. Son pied droit s'appuie sur une pierre aplatie, supportée par deux vases. Un vase de forme semblable, mais plus grand, se trouve devant le pied gauche du trône. Ce sont ces « vases de trésor », caractéristiques pour le Kubera du Magadha comme pour celui de Java, qui ne permettent pas de douter que nous soyons en présence du dieu de la richesse. M. Groeneveldt me fait aussi remarquer les dents molaires saillantes, assez peu claires dans la planche, qui à Java caractérisent le Yakṣa. Il est nécessaire de noter ces points parce qu'il n'y a ni citron dans la main droite, ni *nakula* (ou *nakulaka*) dans la main gauche. L'absence de ces attributs ne doit pas trop nous étonner. Pour ce qui est du premier, il faut admettre qu'à Java cet attribut est assez flottant. Parmi les vingt-et-une statuettes de Kubera en métal que possède la société de Batavia, il y en a onze qui tiennent dans la main gauche un fruit de forme variable, quatre qui tiennent quelque chose ressemblant à un bouton, et une qui semble avoir la main vide. Dans les autres exemples, l'objet est indéfinissable [1]. Évidemment la signification de cet attribut n'était pas très claire pour les artistes de Java. Faut-il croire qu'en réalité c'était une monnaie, accessoire le plus naturel dans la main du seigneur de l'argent ? A en juger par le relief du Mêndut, il semble plus vraisemblable qu'à l'origine cet attribut était bien un fruit, quoique peut-être d'une espèce peu ordinaire. Des deux côtés du dieu assis sur son trône, on voit se dresser un arbre, et une dizaine de jeunes enfants, en des attitudes très variées et très vives, s'ébattent autour du tronc pour s'emparer des fruits. J'incline à croire que le sculpteur a voulu nous représenter l'arbre fabuleux *kalpadruma* qui est de nature à combler tous les désirs des mortels. Mais comme les botanistes ont négligé de décrire ce végétal peu ordinaire, il est impossible d'en juger avec certitude.

Ce qui est plus sûr, c'est que ces enfants qui environnent le trône de Kubera sont de jeunes Yakṣa qui nous rappellent d'une manière frappante les petits compagnons du dieu gandhârien. Ici nous en voyons deux qui ont gravi le siège royal et se sont installés à leur aise des deux côtés de leur père, tout comme dans le Kubera du Musée de Lahore. Et ce troisième qui tend le bras vers la main droite du dieu, ne semble-t-il pas presque copié de la statue de Mardân ? Il y a mieux. Leur costume — s'il mérite ce nom — est à peu près identique avec celui des petits Yakṣa gréco-bouddhiques, qui après tout ne sont autre chose que des Eros hellénistiques. Il se compose d'un collier plat et d'anneaux aux poignets et chevilles et — ce qui est plus intéressant encore — d'un filet dans les cheveux. La « pointe en forme de croissant sur le derrière de leur tête » pourrait être le lacet de ce même filet, article de toilette inconnu et par conséquent mal compris des artistes indiens. De même cette pierre aplatie, sur laquelle le pied droit du dieu repose, semble retenir un souvenir de cet escabeau, dont les artistes hellénisants avaient pourvu les Kubera du Gandhâra.

Avant de quitter le Čandi Mêndut, nous ne pouvons nous empêcher d'envisager le pendant de notre relief (fig. 9). Ici nous trouvons une scène semblable: un groupe d'enfants qui jouent autour du trône et même dans les branches de deux arbres fruitiers. Mais la figure centrale est une femme portant un haut diadème, un collier et des bracelets, assise sur un coussin posé sur un piédestal devant lequel se trouve une assiette de fruits. Dans les bras elle tient le plus petit de ces enfants, tandis qu'un autre, cueillant un fruit, se cache à demi derrière elle.

---

p. 20 et planche nº 19. Les reproductions que nous donnons ici des deux bas-reliefs sont empruntées à cet ouvrage. — Une notice antérieure du « temple of Mundot » par le colonel Henry Yule se trouve dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. XXXI (1862), p. 16, sous le titre : « Notes of a brief visit to some of the Indian remains in Java ».

(1) Groeneveldt. *Catalogus*, p. 155.

Les auteurs de la monographie citée ont voulu y voir Māyādevī avec l'enfant Buddha dans le Lumbinīvana. Mais l'art bouddhique ne connaît pas cette représentation, et que faire, dans cette hypothèse, des autres figures du groupe ? M. Groeneveldt a sans doute raison en l'identifiant avec la reine des Yakṣa, dont le musée de Batavia possède deux statuettes en métal.

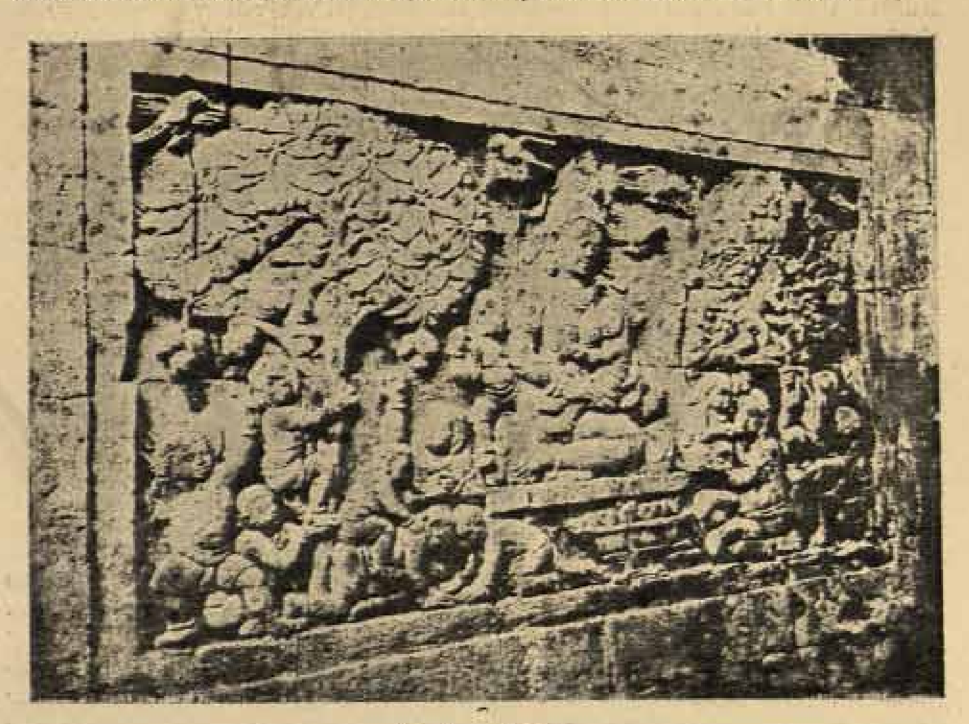


Fig. 9. — Hārītī.

Ici encore notre souvenir nous ramène au pays lointain du Gandhāra et à ces représentations fréquentes de Hārītī, mère des Yakṣa, dont Yi-tsing nous a raconté la conversion miraculeuse. D'ogresse mangeuse d'enfants elle était devenue la déesse de la fécondité, de la santé et de l'abondance. Dans les monastères de l'Inde on la trouvait figurée, dans le vestibule ou près du réfectoire, en mère tenant un enfant dans ses bras, avec trois ou cinq autres autour de ses genoux (1). Alors ce n'était pas seulement dans les couvents, mais aussi dans les temples bouddhiques qu'on la représentait. Ces images de Kubera et de Hārītī du Gandhāra qui nous sont parvenues détachées on ne sait d'où, mais dont l'analogie avait été déjà remarquée par M. Senart (2), nous les trouvons ici complètes et placées vis-à-vis et à la place qui leur appartient à l'entrée du sanctuaire.

Il y a pourtant une sculpture gréco-bouddhique, malheureusement assez mutilée et — faut-il encore l'ajouter ? — de provenance incertaine, qui nous montre le roi et la reine des Yakṣa réunis en couple heureux (3). Tous les deux sont assis côte à côte sur le même siège. Le dieu,

---

(1) A. Foucher, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, (*B. E. F. E.-O.*, t. I, p. 342).

(2) *Journal asiatique*, 8e série, t. XV, p. 142.

(3) Burgess, *Ancient Monuments*, planche 148. M. Bloch a déjà identifié les petites figures de ce groupe comme étant des Yakṣa : cf. *List of Negatives*, no 1006.

dont la tête manque, tient encore dans la main droite la hampe de la javeline qui au Gandhāra est son attribut distinctif. A sa gauche se trouve la figure exquisement sculptée de l'épouse allaitant le petit Piṅgala — instrument de sa conversion —, qu'elle tient de la main gauche, tandis que de l'autre main, d'un geste maternel, elle touche la tête à un autre petit Yakṣa qui semble s'être installé sur le dos de son siège. Ses pieds, qui sont cassés, doivent avoir été placés sur un escabeau, comme le sont ceux du roi son époux. Notons enfin deux petits Yakṣa se chamaillant aux pieds de leurs parents.

Ici comme sur le relief du Musée de Lahore (fig. 2 de mon premier article), Kubera ne tient pas la bourse en peau de mangouste qui le caractérise dans la plaine du Gange. En raison de cette circonstance, il est assez douteux qu'il faille, comme je l'ai fait, présupposer cet attribut dans la main droite manquante des statues de Lahore et de Mardān. Peut-être était-il étranger à l'école gréco-bouddhique et doit-il être considéré comme une innovation purement hindoue. Il est remarquable que le Kubera du Ċandi Mĕndut, par l'absence de cet attribut si typique, se montre encore lié à celui du Nord-Ouest. Par quelle voie et sous quelles formes intermédiaires a-t-il couvert la distance considérable qui sépare le Gandhāra de Java ? Nos collègues d'Indochine sont mieux placés que nous pour éclaircir ce point.

J. Ph. Vogel

LES CÉRÉMONIES FUNÉRAIRES A UBON

A Ubon (Oubone, Laos siamois), les funérailles des *phu jai* (gens d'importance et de haute naissance) sont célébrées suivant un rite tout particulier et qui n'a, de l'avis de tous les Laotiens, aucun équivalent dans le reste du pays.

Aussitôt que la personne est morte — homme ou femme, laïque ou bonze — on fait naturellement, selon le mode bouddhique, les cérémonies que l'usage prescrit. Puis au bout d'un jour ou deux, on met dans un double cercueil le mort revêtu de ses plus beaux habits, avec un peu de riz blanc grillé (*khao tok*) et d'arec ; dans la bouche on introduit un tical ; on place parfois dans le cercueil quelques aliments très cuits (pour qu'ils se conservent plus longtemps) ; on y ajouterait même, dans le cas des hommes, un peu d'alcool (*lao*), mais on ne met ni pièces de monnaie, ni bandes de papier avec formules sacrées, ni bijoux d'aucune sorte, ainsi que c'est la coutume dans d'autres mrong. Cette cérémonie, dans le cas d'une femme, est faite — en présence des bonzes qui se tiennent dans un coin en marmottant des prières — par des *nang khao* (en siamois *nang xi*), nonnes aux cheveux et aux cils rasés et vêtues, comme leur nom l'indique, d'habits blancs [1]. Cette cérémonie de la mise en bière se fait strictement en présence de la famille et des bonzes, sans grand apparat.

On dresse sous la *rabieng* [2] le cercueil en l'enveloppant d'un drap blanc : au devant on met à peu près tout ce que la famille possède en fait de plats en argent ou de plateaux. S'il

(1) La coutume d'ailleurs, pour les mrong lao de la vallée du Mun, est que toutes les proches parentes — et d'autres encore, filles, sœurs, cousines, servantes, suivantes ou seulement amies — revêtent dans cette circonstance l'habit blanc qui est le signe du deuil. Pour les hommes la même coutume existe bien, mais elle est presque tombée en désuétude, et ce n'est que les derniers jours de la fête qu'ils mettent l'habit blanc.

(2) Grande vérandah qui, chez les gens aisés, précède la grande et souvent unique pièce de la maison.

s'agit d'un bonze, on met bien en évidence les éventails (*phat*) honorifiques avec broderies dorées, cadeaux du roi de Siam ou de quelque grand prince ; si le mort était fonctionnaire, on expose les insignes de sa fonction (boîte à bétel, plateau en argent, etc.). Dans un coin de la vérandah se dresse un lit de camp bas, revêtu d'un matelas et d'une natte fine, où viennent s'installer les chefs de pagode qui prient pour le défunt.

La coutume est de mettre chaque jour à côté du cercueil un plat contenant un repas complet, afin de permettre au *phi* (génie ou esprit) du mort de se nourrir et de l'empêcher de devenir méchant.

Lorsque le catafalque est dressé, la fête commence ; car les Laotiens n'ont pas de la mort cette conception triste et chrétienne des pays d'Occident qui nous la fait regarder comme un grand mal. Pour eux la mort est chose naturelle, une délivrance qui leur permettra, surtout si les cérémonies du rite sont bien faites, d'atteindre un vague paradis où leur bonheur est assuré. C'est naturellement le parent le plus rapproché — mari, frère ou oncle — qui fait les frais de la fête ; dans le cas des bonzes, c'est la pagode ou les fidèles, mais le plus souvent c'est le prince siamois gouverneur d'Ubon qui fournit les hommes et l'argent nécessaires.

Tous les jours la famille est tenue de faire en mémoire du mort de larges aumônes aux bonzes, de distribuer généreusement le riz et le poisson aux pauvres qui se présentent, de leur donner même quelques habits. Et tous les jours — cela durant des mois — c'est sous la *rabieng* un défilé ininterrompu de chefs de pagode accompagnés de leurs bonzillons qui viennent réciter une prière et accepter — théoriquement ils ne doivent jamais demander — quelque riche cadeau de parents, d'amis ou de simples connaissances du mort, ou encore des *bao* (1) qui viennent déposer des présents en son honneur. Dans un coin de la salle se tiennent les vieilles femmes qui préparent la noix d'arec et les cigarettes (*buri*) que l'on offre aux visiteurs. L'assemblée n'est point triste, au contraire, car au Laos ce n'est pas par le silence que l'on montre le respect que l'on a pour les morts.

Cependant — et c'est ici que commence l'originalité du rite —, on prépare l'Oiseau. D'après une vieille légende, qu'on trouvera plus loin, pour que la personne morte puisse atteindre le Nirupan (*Nirvāṇa*) il faut détruire l'oiseau Hatsadiling (Hastiliṅga) qui fit jadis si grand mal aux hommes. Une fois l'oiseau tué, on pourra brûler le cadavre selon la coutume laotienne. Et la construction commence. Il existe dans le mrong des vieillards qui en ont seuls conservé la tradition ; ils appartiennent tous à la famille de l'uppahat (uparāja) et du yokobat (2). Ils construisent un oiseau chimérique, qui a la tête d'un éléphant avec sa trompe et ses défenses, et dont la queue ressemble assez à celle d'un oiseau (fig. 10). Il repose sur de fortes poutres très solides, et est composé de bambous finement tressés recouverts de toile peinte de diverses couleurs. C'est en rouge qu'est la tête du monstre, mais ses côtés sont peints de couleurs variées et représentent d'une façon assez exacte les écailles d'un poisson. Il mesure de 12 à 15 mètres de long sur environ quatre mètres de large. Il est surmonté d'un dôme dans le style des toits de pagodes siamoises, très élevé et très fin, fort joli d'ailleurs. Sur les quatre côtés de ce dôme sont représentées les figures légendaires du Phraḥ In (Indra), de la Tevada (Devatā), du Yak (Yakṣa) et de Hanumat. On peut monter sur le dos de l'oiseau, au pied du dôme, à l'aide d'une petite échelle, et la construction est assez solide pour supporter une vingtaine de personnes. La trompe et les oreilles d'éléphant sont mobiles et ingénieusement arrangées de façon à faire un bruit épouvantable. Et tout autour, formant une véritable garde,

---

(1) *Bao* est intraduisible en français : il sert à désigner tous ceux qui sont sous la dépendance d'un autre, que cette dépendance soit le fait d'une dette (esclave) ou d'une position officielle ou de quelque autre cause.

(2) Le titre d'*uppahat* n'a plus à l'heure actuelle qu'une valeur honorifique ; *yokobat* est le titre du *ratsavong* à Ubon.

se trouvent six mannequins habillés, de grandeur naturelle, figurant respectivement un Européen, un soldat, un Chinois, un Annamite, un soldat encore, et un Hindou. La construction de ce monstre est laborieuse, surtout avec le peu d'enthousiasme des Laotiens pour le travail, et dure d'un mois à un mois et demi : pendant cette période, tous ceux qui travaillent à la construction de l'oiseau Hatsadiling sont richement hébergés par la famille; on leur fait des cadeaux de valeur naturellement variable suivant le travail dont ils sont chargés.



Fig. 10. — L'oiseau Hatsadiling.

L'oiseau terminé, on fait une fête, en général sans importance, pour y installer le cercueil, qui est placé dans l'intérieur de l'oiseau, dans une caisse toute dorée. Les grandes fêtes commencent alors et durent une dizaine de jours : elles ont d'abord lieu dans la maison du mort ; et, au son assourdissant du gong, c'est tous les jours un défilé de curieux, de parents ou d'amis. Dans un coin, un *mo-lom* (chanteur) célèbre la gloire du mort en termes emphatiques, cependant que les bonzes marmottent leurs prières en pali. Pendant que l'oiseau est encore dans la maison du mort, on élève sur la grande place d'Ubon une vaste construction de forme quadrangulaire composée d'une série de paillottes. Sur un des côtés du quadrilatère se trouve une paillotte plus élégante où seront disposés les cadeaux offerts par la famille ; dans un des coins, on construit un petit pavillon pour permettre aux fonctionnaires siamois d'assister à la fête sans se mêler à la foule.

L'oiseau ne reste pas alors plus de deux à trois jours dans la maison du mort. Au milieu d'une grande foule, au son du tam-tam, tiré par une centaine de prisonniers, il est amené sur la grande place où il reste exposé jusqu'au jour fixé par le *mo-du* (devin), en général cinq ou six jours. Pendant tout ce laps de temps c'est un défilé perpétuel de tous les bonzes des 22 pagodes d'Ubon et de celles des environs. C'est le moment où on leur fait les grands cadeaux, et chacun reçoit selon son grade ; à un *chao vat* (chef de pagode) on offre un *patao* (oreiller brodé) ou un riche *pha khab* (espèce d'écharpe que les bonzes portent sur l'épaule) et une somme d'argent de 3 à 10 ticaux ; un *chao hua* (simple bonze) reçoit une pièce d'étoffe jaune et un *fwang* (8 sous) ; pour un *chua noi* ou un *nën* (bonzillon) une boite d'allumettes et un *phai* (2 sous) sont largement suffisants. Aussitôt arrivés, les bonzes vont d'abord saluer le représentant de la famille qui se tient dans la plus belle paillotte, acceptent une chique de bétel, puis montant sur le dôme, vont prier quelques instants pour le mort ; revenant alors s'installer auprès des parents, ils restent là à chiquer le bétel et à fumer toute la journée en devisant joyeusement. Il est d'usage que pendant tout le temps que le corps reste exposé, les

phu jai aillent rendre visite au chef de la famille et déposent quelque cadeau auprès de l'oiseau. En arrière de l'oiseau, on élève une tente où les *nang khao* (nonnes) vont prier et se tiennent en permanence. Sur les côtés de l'oiseau on place aussi les derniers jours de petits bas-reliefs grossièrement modelés qui représentent des scènes légendaires. Dans les paillottes formant quadrilatère, sur des lits de camp bas se trouvent le bétel, l'eau fraîche, le tabac ; au moment des repas on y apporte du riz et du poisson : le premier venu peut s'y installer et manger, chiquer et boire tant qu'il lui plaira : c'est en quelque sorte la part des pauvres.

Au jour fixé, quelques pétards annoncent la grande fête et on commence dès le matin à faire marcher la trompe et les oreilles du monstre. On remplit de bois sec tout l'intérieur de l'animal. Dans l'après-midi toute la population d'Ubon est sur la grande place, et vers quatre heures apparaît le cortège de la femme qui va tuer l'oiseau. C'est dans la maison de l'uppahat qu'il se forme : en avant marchent des gens armés de sabres, de fusils et de piques, au nombre de dix ou douze ; viennent ensuite sept à huit Laotiens habillés de belles étoffes et portant les insignes de la royauté ; à ceux-là succèdent les porteurs de *khăn măk ben*, grands plateaux en argent de dimensions variables, allant en s'étageant et en diminuant, et remplis de fruits, d'aliments et surtout de fleurs. Enfin paraît Sao Suthan ou Sukata, la femme qui va tuer l'Oiseau (fig. 11) : quatre porteurs de piques l'entourent et deux porteurs de gongs laotiens en vieux bronze la suivent. Elle porte un chapeau appelé *khub chom khom*, dont la forme est inconnue dans ce pays ; il ressemble assez à celui des coolies chinois, mais est tressé en paille fine et recouvert d'appliques dorées ; les cheveux sont cachés par une étoffe en soie appelée *pha phra kien*, dont l'arrangement rappelle celui que portent les femmes annamites, à cette différence près que les deux extrémités de l'étoffe retombent sur les oreilles et doivent les cacher ; deux bracelets en or (*mao*) encerclent les bras. Le reste du costume est purement laotien, mais en très belle soie. De chaque côté du chapeau pendent des guirlandes de fleurs tressées (*hoï*). L'officiante est couverte d'or, tours de cou et bracelets de toute dimension. Pendant toute la cérémonie elle conserve un visage impassible et n'ouvre la bouche que pour réciter des prières. Enfin, terminant le cortège, se tient l'uppahat entouré de ses principaux juges en costume de grande cérémonie. En tous points ce cortège est identique à celui dont parle la légende. D'après la tradition d'Ubon, Sao Suthan serait la descendante de Sao Sida qui la première détruisit l'Oiseau. C'est une femme d'environ 40 ans, veuve avec deux petites filles ;



Fig. 11. — Sao Suthan.

elle vit exactement comme les autres Laotiennes, ne jouit d'aucun privilège particulier et au point de vue ethnographique ne se différencie d'elles en rien. C'est de sa mère qu'elle tient le pouvoir de tuer l'oiseau, et elle doit le transmettre à une de ses filles ou, à son défaut, à quelque autre Laotienne de son choix. L'insigne de son pouvoir est l'arc et la flèche en très beau bois, qui remontent d'après les Laotiens à une haute antiquité (1).

Au milieu d'un grand concours de curieux et aux sons du gong, le cortège parcourt les rues de la ville et arrive enfin sur la place : une paillotte lui est spécialement destinée, et là elle s'installe à côté de l'uppahat entre les *khān māk ben*. La cérémonie commence par des prières que récite l'uppahat ; elles sont en langue laotienne, mais d'après ce que m'a déclaré l'uppahat, elles étaient auparavant en langue *kœk* (hindoue mais non pālie) (2). Dans ces prières on invoque le Phraḥ In (Indra) et on lui demande son aide et sa protection pour tuer l'oiseau. Les prières finies, le cortège s'ébranle à nouveau, fait une dizaine de fois le tour de l'oiseau, dont la trompe et les oreilles s'agitent à grand bruit, puis s'arrête en face de la tête. Sao Suthan prononce quelques prières et décoche la flèche qui va percer l'oiseau. L'oiseau tué, le cortège revient à la maison de l'uppahat, cependant que le gouverneur siamois met le feu à l'oiseau avec le feu apporté de Bangkok (3). La fête se termine le soir par quelques fusées et beaucoup de bruit.

*
* *

A cette cérémonie bizarre se rattache la légende de l'oiseau Hatsadiling que tous les Laotiens d'Ubon connaissent. Il n'en existe aucun texte écrit ; j'en ai recueilli auprès des Laotiens plusieurs versions ; mais, aux expressions près, elles ne présentent aucune différence notable. En voici la traduction littérale :

LÉGENDE DE L'OISEAU HATSADILING

De quel jour, de quel mois, de quelle année, de quelle ère date cette histoire, je l'ignore, mais elle est très ancienne et nous a été ainsi transmise jusqu'à aujourd'hui.

A l'origine il y avait une ville du nom de Takasila, où régnait un phaya du nom de..... Il avait une reine du nom de..... (4). Dans son harem vivaient dix mille concubines. Le roi de Takasila n'avait ni fils ni fille pour lui succéder, et de cela il était fort inquiet.

Il donna des ordres pour que la reine et tout le harem aux dix mille femmes observassent les cinq et les huit commandements et invoquassent Phraḥ In et tous les devas afin qu'il lui naquit un fils ou une fille. La reine et le harem aux dix mille femmes ensemble suivirent les cinq et huit commandements, et invoquèrent, ainsi que l'avait ordonné le roi, Phraḥ In et les devas.

Et lorsque la reine eut ainsi prié, la pierre qui sert de siège à Phraḥ In devint dure (5) et Phraḥ In écouta la prière et descendit chez les humains. Vers cette époque l'oiseau Hatsadiling (Hastiliṅga) qui vivait dans les forêts de l'Himaphan (Himālaya) causait les plus grands

---

(1) Sao Suthan est richement payée ; pour elle et son cortège on ne donne pas moins de 40 ticaux, mais souvent cette somme est largement dépassée.

(2) A mon avis cette assertion est sans valeur : les Laotiens déclarent *kœk* tous les mots de la langue pālie qu'ils ne comprennent pas.

(3) Cette coutume de l'avis de tous les Laotiens n'existe que depuis que les Siamois sont à Ubon.

(4) Les noms du roi et de la reine de Takasila n'ont pas été conservés.

(5) Phraḥ In réside sur le mont Meru assis sur un siège en métal mou, qui se durcit lorsque des plaintes humaines moutent jusqu'à lui.

dommages aux hommes et aux animaux sans raison. Le deva Phraḥ In supplia Nang Sutsada son épouse de descendre naître dans le sein de la reine femme du Phaya de Takasila, afin de dompter l'oiseau Hatsadiling qui causait grand dommage parmi les hommes et les animaux. « Vous me demandez, lui dit Nang Sutsada, que j'aille renaître parmi les hommes, et que je dompte l'oiseau Hatsadiling ; mais comment devrai-je m'y prendre ? » — « Lorsque vous irez combattre l'oiseau, lui répondit Phraḥ In, que vos prières montent jusqu'à moi votre époux ; je prendrai alors l'arc et la flèche et vous les donnerai. »

Lorsque le deva Phraḥ In eut ainsi parlé, Nang Sutsada s'incarna dans le sein de la reine de Takasila. Et la reine eut alors un songe et vit une pierre précieuse de couleur jaune descendre des airs et entrer dans sa bouche ; elle l'avala et la pierre descendit jusque dans son ventre et elle brillait et resplendissait dans tout l'univers ; puis elle disparut. Et la reine, triste d'avoir perdu cette pierre précieuse, tressaillit et se réveilla. Dès l'aurore elle alla conter son songe au roi de Takasila, qui ordonna d'aller chercher un brahmane précepteur, homme de la plus haute science. Lorsque le brahmane fut arrivé, il leva les mains, se prosterna devant le roi et lui dit : « Pourquoi, très grand roi, est-on venu me chercher ? Qu'est-il arrivé ? » Le roi répondit : « Cette nuit, au moment où l'aurore commençait à poindre, la reine a eu un songe ; une pierre précieuse de couleur jaune lui est apparue et, descendant des airs, a pénétré dans sa bouche ; la reine l'a avalée ; la pierre est descendue dans son sein, et son éclat resplendissait dans le monde. » Le roi ordonna alors au brahmane d'examiner ses augures, ainsi qu'il en avait l'habitude, et lorsque ce fut fait, le brahmane dit : « D'après le songe de la reine, une fille très précieuse lui naîtra, et le mérite de cet enfant sera très grand, et lorsqu'elle atteindra l'âge de 15 ans, un grand bonheur lui adviendra, puis elle rentrera dans le grand royaume des devas. Telle est, ô grand roi, ma prédiction, et selon mes prévisions voilà ce qui va arriver. Si dans l'explication du songe j'ai commis quelque erreur, ne m'en faites pas grief : je m'incline devant vous et vous demande la permission de me retirer. »

Et le brahmane, à ces mots, s'en alla. A partir de ce jour, la reine, neuf mois durant, porta dans son sein un enfant ; et une fille naquit, dont le visage était joli et qui était aimable et agréable. Au bout d'un an, le phaya lui donna le nom de Nang Sida, et elle arriva ainsi jusqu'à l'âge de quinze ans. On raconte que vers cette époque l'oiseau Hatsadiling au cœur plein de courage volait et se promenait, massacrant tout, hommes et animaux, sur terre et dans le royaume de Takasila. Les hommes qui avaient survécu [à ce massacre] vinrent se prosterner devant le roi de Takasila : « Il y a, lui dirent-ils, un oiseau énorme qui a des défenses et une trompe comme un éléphant : on le nomme l'oiseau Hatsadiling ; il vole et vient dévorer hommes et animaux ; et grand est le nombre de ceux qui ont péri. Il ne reste plus que nous, et nous sommes venus vous saluer et faire appel à votre charité. » Le roi, en entendant ces mots, eut grande inquiétude. Il appela son conseil, et lorsque le conseil se fut réuni, on ordonna de frapper le gong et de publier en tous lieux que le roi de Takasila donnerait la moitié de son royaume à celui qui détruirait l'oiseau Hatsadiling. Le conseil fit partout annoncer cet ordre aux habitants du royaume, mais il n'y eut personne pour combattre l'oiseau Hatsadiling. Le roi de Takasila, lorsqu'il eut appris cette nouvelle, fut très étonné et sa tristesse fut grande, et il ne voulut pas que sa garde ordinaire lui fît cortège. Nang Sida, sa fille, vint s'incliner devant lui et lui demander : « Quel événement vous importune donc ? Pourquoi êtes-vous triste ainsi ? » Le roi lui répondit : « Des hommes en très grand nombre sont venus se prosterner devant ton père en lui disant qu'un oiseau énorme, qui a une trompe et des défenses comme un éléphant, dévore hommes et animaux ; un grand nombre ont déjà péri, et parmi ceux qui restent, personne ne veut aller détruire l'oiseau Hatsadiling : voilà pourquoi ton père a le cœur triste. » — « Ne soyez point triste, grand roi, répondit Nang Sida. Pour l'oiseau Hatsadiling, moi, votre esclave, j'irai le tuer, afin que vous ayez le cœur joyeux et que la tristesse s'éloigne de vous. » En entendant ces paroles, grande fut la joie du roi de Takasila. Sept jours après, l'oiseau Hatsadiling vint voler sur la plaine [qui était] la place publique [de Takasila], et grandes furent dans la ville la crainte et la peur. Et nombreux furent ceux

qui vinrent s'incliner devant le roi de Takasila et lui dirent : « L'oiseau Hatsadiling est descendu sur la grande place de la ville, et nous tous venons chercher asile et refuge auprès de vous, ô très grand roi. » Le roi, en entendant cela, dépêcha ses pages pour aller chercher à la hâte Nang Sida. Lorsqu'elle fut arrivée : « L'oiseau Hatsadiling, dit-il, est descendu sur la grande place : je vous demande d'aller maintenant le tuer. » Nang Sida s'inclina et dit : « L'oiseau Hatsadiling est doué d'une force prodigieuse, et si je veux lutter avec lui, je dois me préparer comme il convient à la lutte et à la victoire. » Le roi lui dit : « Préparez-vous comme il convient et prenez les objets dont vous aurez besoin. » — « Il me faudra, répondit la princesse, cinq ornements royaux comme ceux de Votre Majesté, et quatre ou cinq personnes de votre conseil, des soldats avec des lances, des sabres, des fusils et des habits neufs, et encore deux corbeilles de fleurs [1] sept fois étagées, et lorsque j'irai combattre, il faut que le brahmane vienne prier avec moi et offrir un sacrifice : voilà ce qu'il me paraît convenable de vous demander. » Le roi de Takasila ordonna alors à la reine et à son conseil d'adresser des prières au grand deva Phraḥ In et de lui demander de donner l'arc et la flèche. Alors, lorsque la pierre qui sert de siège à Phraḥ In se fut durcie, le grand Phraḥ In descendit dans le monde des humains et vit que Nang Sida se disposait à aller combattre l'oiseau Hatsadiling. Il prit alors l'arc et la flèche et les donna à Nang Sida, puis il la bénit en lui disant : « Tu peux maintenant aller vaincre l'Oiseau. » Et Phraḥ In remonta dans le royaume des cieux. Nang Sida finit alors ses préparatifs. Le roi de Takasila demanda au brahmane de dire des prières et de faire un sacrifice, et accompagnée des membres du conseil du roi, de soldats avec des lances, des sabres, des fusils et de toute sa suite, Nang Sida sortit. Lorsqu'elle fut arrivée près de l'Oiseau, celui-ci, le cœur plein de joie, dit : « Je vais avoir de quoi manger des hommes en quantité ! », et l'oiseau Hatsadiling se mit à crier, à et faire du bruit, et à ouvrir toute grande sa bouche, et à claquer du bec, et à agiter sa trompe, et à battre des ailes d'une manière épouvantable pour effrayer tout le monde. Nang Sida prit alors l'arc et la flèche, visa le monstre, et la flèche l'atteignit en pleine poitrine ; il mourut. Grande fut la joie de tous les habitants de Takasila, et le cortège rentra dans la grande ville. Le roi de Takasila, enchanté, vint avec tout son conseil rendre hommage à Nang Sida et lui donna son royaume. Nang Sida régna sur le royaume de Takasila deux ans encore, puis mourut : elle monta alors au royaume des cieux et fut une des épouses de Phraḥ In, et elle jouit de toutes les richesses dans le ciel.

Telle est la légende littéralement traduite. Le vieux Laotien de qui je la tiens ajoutait qu'il avait entendu conter par son grand'père qu'à Vieng-chan les cérémonies se célébraient de la même façon et qu'elles y avaient été apportées par des Kêk (Hindous), qui remplissaient à la cour du roi de Vieng-chan les fonctions d'astrologues, de médecins et de devins. Après la destruction de Vieng-chan, tous les Laotiens, y compris ces brahmanes, furent dispersés et emmenés en captivité. Certains vinrent à Ubon ou à Bassac et y transportèrent cette antique coutume.

Dr Brengues

---

[1] Ces corbeilles de fleurs ne sont autre chose que les *khak māk ben* qui figurent dans le cortège.

UNE CAMPAGNE ARCHÉOLOGIQUE AU CAMBODGE

Ma dernière campagne de recherches historiques et archéologiques a été fructueuse, bien qu'elle n'ait embrassé que le territoire de la circonscription résidentielle de Kratié (1).

I. — Tout d'abord elle m'a fait découvrir la charte de fondation du monastère de Sambok, que j'ai analysée dans une communication à l'Académie des Inscriptions (Comptes rendus, 1903, pp. 369-378; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 488).

II. — La seconde découverte, à laquelle j'ai concouru par les conseils que j'ai donnés à son auteur, M. Besnard, commissaire du gouvernement *p. i.* au Darlak, est celle d'une pierre taillée, ayant la forme d'un socle bas, de forme particulière, qui a été trouvée dans le lit accidentellement desséché d'un petit cours d'eau. Ce socle, qui mesure 0,40 de longueur sur 0,20 de largeur et 0,16 de hauteur, porte un mot inscrit qui pourrait être *puṇyā*, « œuvre pie » (2).

III. — Petite butte de briques et de terre à Srê Krasaing (Sambok), à environ 3 kilomètres E. de phum Kabâl Chrou, sur la rive gauche du Mékhong. J'ai trouvé sur cette butte deux cuves à ablutions avec somasūtra, qui devaient supporter des liṅgas. Je n'ai rien pu apprendre des habitants sur le sanctuaire qui s'élevait à cet endroit.

IV. — Petit cube de pierre, de 10 × 10 × 12, portant 17 trous où s'encastraient des liṅgas (Cf. L. de Lajonquière, *Inventaire des mon. du Cambodge*, p. CL, et *B. E. F. E.-O.*, III, 70), trouvé au monastère de Sambok, où il n'avait été remarqué ni par M. Aymonier, ni par M. de Lajonquière (3).

V. — Trois liṅgas trouvés par le lieutenant Mayot sur la rive droite du Mékhong au lieu dit pointe Pāk Vek (4), par le travers de Kôḥ Sam-thom, une île où j'avais découvert en 1891 le Brahmā à quatre faces dont il existe des moulages à Phnom-penh, sur le phnom, et au Musée du Trocadéro. Ces trois liṅgas (qui devaient être quatre autrefois) sont posés sur le sol sans

---

(1) Kratié, ou plus exactement Krachèḥ, qui est aujourd'hui le chef-lieu d'une province cambodgienne, était encore considéré comme pays stieng il y a 70 ans. Le village était alors situé en face du village actuel, sur la rive droite du fleuve, et on montre encore, au N.-E. des dépendances de l'agence des Messageries fluviales à Kratié, un manguier qui (avec un autre abattu depuis quelques années) abritait les Stiengs, quand ils venaient percevoir l'impôt annuel de la terre sur les quelques Cambodgiens déjà établis sur la rive gauche : on les appelait les manguiers des Stiengs (svày Stieng). Aujourd'hui les Stiengs ont reculé au S. du prèk Té et, derrière Kratié, jusqu'à la Srê Pok. Jusqu'à Ban-Don, on ne rencontre que des Pnongs.

(2) Voir *supra*, p. 678. — Je rappelle à ce propos un fragment d'acrotère (tête de Nandin) trouvé par le lieutenant Oum près du village de Tali, à deux jours de Ban-Don et que j'ai fait parvenir au Musée de l'École. Le P. Dourisboure, dans son livre sur *Les sauvages Bahnars*, dit avoir vu, près du village de Tobau, « une statue d'homme en je ne sais quel métal, d'environ un mètre de hauteur et les membres très artistement modelés ». Tous ces objets sont évidemment des vestiges de l'occupation chame.

(3) M. Aymonier, *Voyage dans le Laos* (I, p. 4) parle d'un « Vishnou grossier de plâtre en bas-relief et d'un petit liṅgam sur socle avec rigole pour l'écoulement des eaux lustrales ». Le « Vishnou de plâtre » est en pierre blanchie à la chaux et, outre le liṅga signalé par M. Aymonier, il y en a trois autres, dont un de dimensions énormes.

(4) Les pointes (*črūoy*) et les collines qui dominent le fleuve étaient pour la plupart occupées par un sanctuaire : le phnom Ančei, où il y a une ruine; les pointes Prasâp et Pāk Vek; la pointe Prâsât au-dessous de Sambor; le mont Sampār Kalëi, où a été trouvée la stèle dont il est question plus bas (VIII); la pointe du phnom Montil, où il y a la ruine d'un autel de briques, en sont autant d'exemples.

fondations : ils ont, la partie enterrée comprise, 70-80 centimètres de hauteur et 45-50 centimètres de diamètre. Entre eux se trouve une excavation ouverte sur le fleuve et qui peut avoir été creusée soit par l'eau du fleuve, soit par un chercheur de trésors : on la nomme kọṃnăp Nak-tà Ta-Yañ, « cachette du génie Ta-Yañ ».

V. Tŭol Nak-tà Či-Tép, « butte du génie Či-Tép », sur la rive droite du Mékhong, au-dessus des rapides de Sambok, à une portée de voix de la berge, sur le territoire d'un village pnong, dans la forêt claire.

Ce *tŭol* ou cette butte, un peu plus long que large, mesure un diamètre d'environ 150 mètres. Il est entouré d'un large fossé à demi comblé aujourd'hui, duquel a été extraite la terre qui a servi à rehausser le tŭol, d'où le nom de *tŭol khpos* (butte exhaussée) que lui donnent les habitants. Tout près se trouve un bassin qui devait être le bassin sacré, — le bassin des lotus de l'offrande, comme dit mon guide, — qu'on trouve presque toujours près des temples brahmaniques et, moins fréquemment, près des temples bouddhiques.

Au milieu du tŭol, qui nous offre une surface plane presque complètement dénudée, je trouve, mal ombragée par un parapluie chinois en papier, un groupe de cinq statues en pierre de très pauvre facture et huit socles avec excavation au centre. Les statues ont toutes les pieds, les mains et, sauf deux, le cou brisés ; les pieds de l'une d'elles tiennent encore par un fort tenon carré enfoncé dans la cavité de celui des huit socles qui la portait.

Une des statues a la face fraichement brisée. Notre guide me raconte que cette brisure est l'œuvre d'un Cham qui, l'an dernier, vint chasser dans la forêt, ne tua rien et se trouva tout d'un coup en présence des cinq statues. La pensée lui vint que s'il n'avait pu abattre aucun des cerfs qu'il avait vus, c'est que ces statues les protégeaient. Il devint furieux, « parce que le malheur était sur lui », et il envoya deux balles dans la poitrine de la principale des cinq statues. Et le conteur nous montre des traces qui ne me paraissent pas être des traces de balles. Voyant que cette statue avait résisté à ses deux coups de fusil, qu'elle n'était point brisée, qu'elle n'était pas tombée, il tira son coupe-coupe, alla à elle et l'en frappa plusieurs fois. « Le malheur était sur lui, reprend le guide. Quand il eut fait cela, il partit, vint au village et tomba malade. Il loua une barque pour se faire ramener chez lui, fit naufrage dans les rapides et son fusil glissa au fond de l'eau ; quant à lui, il fut repêché, mais mourut dans sa barque avant d'arriver à sa maison. » Les morceaux de la face brisée ont été rapprochés par une main pieuse et liés ensemble avec un long fil de coton.

Les cinq statues sont, je l'ai déjà dit, des statues d'homme, et je dirai plus, du même personnage, car elles ont toutes, malgré leur taille qui varie de 0 m 50 à 1 m 20 environ, une semblable tournure. Le corps est nu, le tronc est vêtu en bas d'un caleçon collant et la tête s'achève par un cylindre fait de cheveux qui rappelle celui qu'on trouve aux statues de Brahmā en plusieurs endroits. On nous affirme cependant qu'elles sont toutes les cinq la représentation de Norăy kaham ou kraham (1), Nārāyana-le-Rouge. Cependant le gouverneur de Kratié, qui est un lettré, à la seule description de la coiffure et avant que je lui eusse nommé le tŭol dont il n'avait jamais entendu parler, me dit : « C'est Či-tép, très certainement, car il n'y a que lui qui porte ainsi les cheveux. » Et il ajoute : « Či-tép doit toujours habiter l'intérieur d'un temple couvert ; il est extrêmement puissant et redouté. »

En quelques parties du tŭol, je découvre des briques mandarines à la brisure très rouge et très fine. Le guide me dit que le tŭol en était autrefois couvert et que les Pnongs du voisinage sont peu à peu venus les chercher et les ont utilisées chez eux.

---

(1) Les habitants de Kratié, ceux de Sambor surtout et plus au Nord, ne prononcent plus les *r*. Ils remplacent souvent cette lettre par un *l*.

Le guide prétend que le sanctuaire a été détruit vers 1840 par les Siamois, quand ils sont venus dans le pays, fuyant devant les armées annamites et entrainant à Stưng-Trêng, à Khong et jusqu'à Bassak plus de 60.000 habitants, hommes, femmes et enfants [1]. Son oncle a vu les huit statues sur leurs socles, encore belles, très visitées et recevant des offrandes nombreuses.

VII. — *Tûol kaṅ ċak*, la « butte du cakra », sur la rive O. de l'île appelée Kôḥ Loñeu, à une petite heure de la pointe S. En creusant dans ce monticule les fondations d'une maison, un coolie annamite découvrit deux petites appliques de cuivre, l'une de 65 m/m de hauteur et de 50 m/m de largeur à la base, l'autre de 63 et 35 m/m. Toutes deux représentent un personnage assis, vêtu d'un long et ample manteau, qui laisse la poitrine à découvert ; les deux personnages ont le lobe des oreilles très allongé, le nez long, large et busqué ; leurs mains sont cachées par les plis du manteau. Le premier, assis dans l'attitude du *lalitāsana*, est coiffé d'une sorte de bonnet plat dont l'avant se relève en pointe et dont le fond dessine une sorte de crête, comme si ce bonnet se pliait ; il tient de la main droite un objet long qui ressemble à un « satra » de feuilles de palmier ; l'avant-bras gauche est appuyé sur la tête d'un éléphant dont l'extrémité de la trompe rejoint le pied gauche à terre. L'autre personnage est assis à l'indienne sur un socle, les mains jointes au-dessous du nombril ; la tête est chevelue, avec une proéminence, non au sommet, mais un peu en avant ; sur la poitrine, un cordon passe de l'épaule gauche sous l'aisselle droite.

Ces deux petits objets sont probablement des ex-voto. Le gouverneur de Kratié me dit que tous les endroits nommés *kaṅ ċak* sont depuis la plus haute antiquité les lieux de culte des Bakous, adorateur de Prăḥ Norăy (Nārāyaṇa) et de Prăḥ Eisór (Içvara).

VIII. — Fragment de stèle, de 0,35 de hauteur, 0,43 de largeur, 0,15 environ d'épaisseur ; la pierre, grossièrement équarrie, est brisée à angle droit sous la 3e ligne. Cette inscription a été trouvée, au commencement de l'année 1902, par un habitant de Črûoy Ampil, sur le mont Sampăr Kalëi, province de Stưng Trêng, sur la rive droite du Mékhong et à environ 4 kil. du fleuve. Elle fut apportée au Vat Črûoy Ampil et enterrée par les moines au pied de l'autel. J'ai pu la faire exhumer et en prendre un estampage, qui a été examiné par M. Finot : il résulte de cet examen que l'inscription de Črûoy Ampil est une réplique de celle de Citrasena à Thma Kré, publiée *B. E. F. E.-O.*, III, 212 ; elle comprend les trois premiers pādas du çloka, le dernier, qui formait la quatrième ligne, ayant été enlevé.

IX. — Au mois de janvier 1891, je découvris les ruines de l'ancien Sambor, *Çambhapura*, le Sambaboer que le Hollandais Van Wusthoff visita en 1642, en se rendant à Vieng-chan. Ces ruines forment huit petits groupes occupant une surface d'un peu plus d'un kilomètre carré, à l'E. et à l'O. de la route de Sambor à Phum Damrei, à 3 kil. environ de Sambor et à 300 mètres de la rive gauche du Mékhong. J'ai cru devoir cette fois en faire lever un croquis que je joins à cette note (Fig. 12).

Ces ruines, sauf une — dite *Kǒmnăp Ta-Kiṅ* — qui a encore l'apparence d'une construction, ne sont plus que des monticules de briques mandarines et de terre, sur lesquels on trouve quelques pierres sculptées. J'y découvris, en 1891, 6 inscriptions dont je pris les empreintes et que je fis parvenir à M. Aymonier. Je rassemblai les pierres qui les portaient avec plusieurs autres pierres sculptées, — linteaux de porte, gargouilles, etc., dans l'enceinte

---

[1] C'est à cette époque que Sambor, qui comptait encore près de 5.000 habitants, aurait été détruit par une armée siamoise. Une vieille femme, décédée il y a trois ou quatre ans à l'âge de 85 ans, m'a raconté son arrestation et celle de son mari, alors qu'elle avait sa toute petite fille entre les bras, la marche pénible des longues files de prisonniers point nourris, qui mouraient d'inanition sur les routes, sa fuite de Bassak et son arrivée à Sambor, où il n'y avait plus rien debout, ni un habitant, ni une maison, ni un arbre fruitier.

de la résidence de Sambor. Elles ont été inventoriées en 1900 par M. Lunet de Lajonquière [1], dont je crois pouvoir compléter le travail par certaines indications nouvelles sur les lieux de provenance de ces pierres et sur les noms des monticules de ruines.

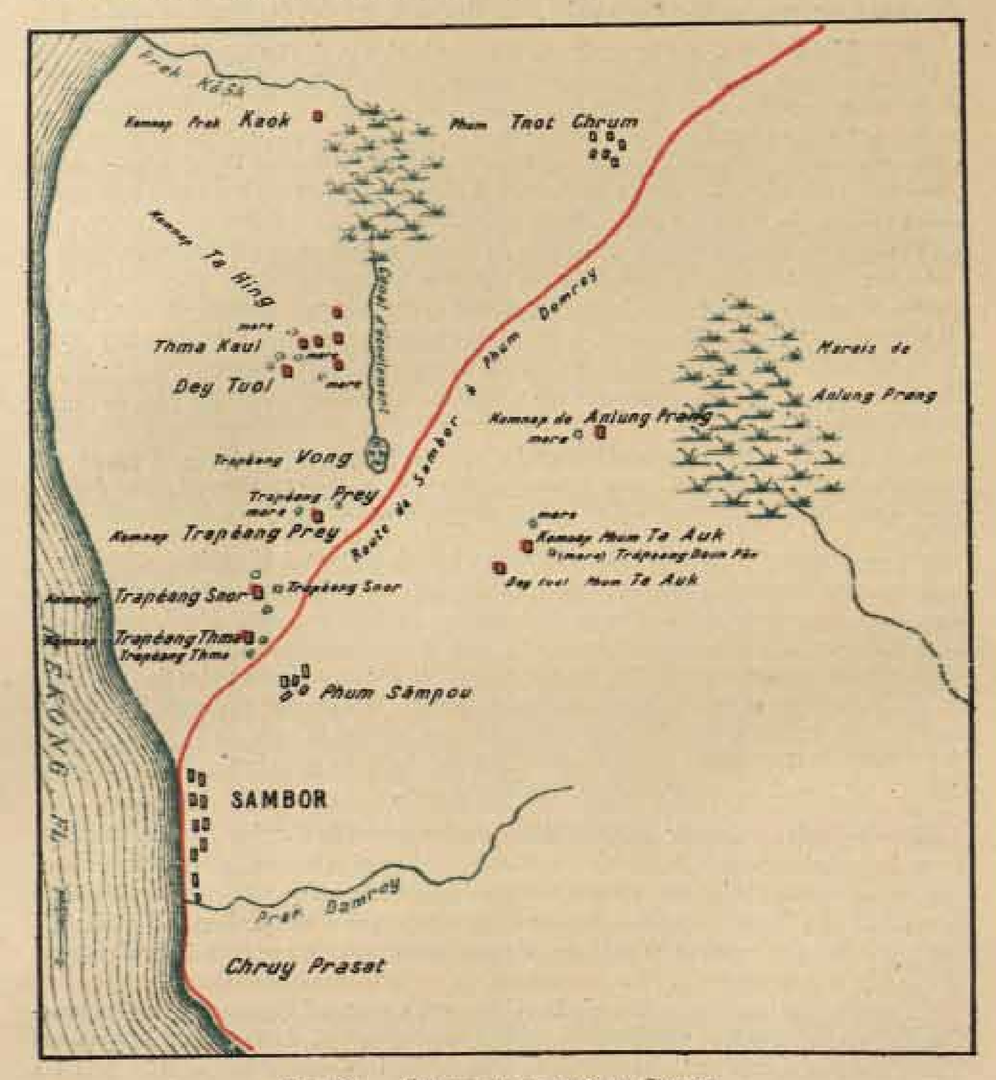


Fig. 12. — Carte des ruines de Sambor.

Ces monticules sont au nombre de onze, en huit groupes.

Le plus proche de Sambor, qui se trouve à 300 m. à l'O. de la route, en face de quelques maisons dites Phum Sampou (*Çambhu ?*), est le *tūol kömnăp Trapăn Thma* (monticule fouillé de la mare de la pierre), entre deux mares, Trapăn Thma et Trapăng Sré (la mare du champ, parce qu'elle est actuellement une rizière).

---

[1] *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. 187 ss. Je désigne cet inventaire par L.

A 200 ou 250 m. au N. de ce monticule, se trouve le *tûol kömnãp Trapãñ snor*, entouré au Nord, à l'Est et au Sud, de trois mares converties en rizières dont l'une a donné son nom au tûol.

A 300 m. environ au N.-E. de ce tûol, et à 200 m. à l'O. de la route, on rencontre le *kömnãp Trapãñ prei*, le « monticule fouillé de la mare de la forêt », situé entre deux mares, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest. Cette dernière a donné son nom au tûol. C'est de cet endroit que provient l'inscription *d* de L.

A 600 m plus au N., et à environ 400 m. de la route de Sambor, à Phum Damrëi, on trouve cinq petits tûol; trois sont sur la même ligne Nord-Sud, mais à des distances inégales; celui du N. est à 11 m. du monticule du centre et celui du S. en est à 4 m. Peut-être y avait-il entre l'édicule du centre et celui du N. un édicule qui a disparu sans laisser de traces.

A l'O. de ces trois tûol qui, je le répète, font face à l'E., on en trouve deux autres, l'un qui est à 10 m. du tuôl central, dit *tûol kömnãp Ta-Kiñ* (*Tuol Komnop*, L.), « monticule de la fouille du vieux King », l'autre, beaucoup moins important, dit *tûol thma-kôl*, « monticule de la pierre limite ». A 20 m. au S.-O. de ce dernier tûol on trouve une mare, et à 40 m. plus loin dans la même direction, un monticule dit *Dëi tûol*, ce qui paraît indiquer une butte naturelle. Au N. et au N.-O. de ce tûol, on rencontre deux mares. Il y a encore une mare au N.-O. du tûol Trapãñ thma. — C'est du tûol Ta-Kiñ que proviennent les inscriptions *b*, *c*, *e* de L., le linteau de 1 m. 53 sur 0 m. 64 et la gargouille.

A l'E. et à 400 m. environ de la route de Sambor, à la hauteur du kömnãp Trapãñ prei, on trouve le *tûol kömnãp phum Ta-Ók*, le « monticule fouillé du hameau du vieux Ók », du nom d'un village, aujourd'hui disparu, puis à 40 m. au S.-O. de ce tûol, le phum Ta-Ók, qui paraît être une éminence naturelle. — C'est de cet endroit que provient la stèle avec attributs brahmaniques que j'ai envoyée en 1897 au musée du Trocadéro, et qui n'a pas encore été étudiée.

Au N. et à 10 m. du tûol phum Ta-Ók, se trouve la mare dite de la vieille Pên (*trapãñ dôn Pên*) et au N., à 30 m., une autre mare sans nom.

Au N.-E. et à 400 m., environ du tûol Ta-Ók, se trouve le *tûol kömnãp Anluñ prañ* (Luang-Prang, L.), lequel tire son nom d'un marais profond (*anluñ*) situé à 400 m. plus loin et qui n'est en communication avec le prêk Pak que pendant la saison des pluies. A l'O. du tûol Anluñ prañ, se trouve la mare dont on a extrait la terre qui a été employée à sa surélévation. C'est de ce tûol que provient l'inscription *a* de L.

Quant au *Vat Prahéar Kouk* de M. Aymonier (*Le Cambodge*, I, page 303), qu'il nomme aussi *Prasat Kouk*, et *Tûol Kouk Vihéar*, il est situé non au Sud de Sambor et sur le bord du fleuve, mais à 6 kil. environ du tûol kömnãp phum Ta-Ók, à l'E. de Sambor, entre le Khla-Pêr et le prêk Cha-Thnol, tout près du confluent.

Une nouvelle découverte faite en 1900 par M. de Lajonquière au tûol kömnãp Trapãñ thma (*Inv.*, p. 190) est celle d'une pierre portant une inscription de 18 lignes très endommagées, soit par suite de la disparition de l'angle gauche emporté avec le tenon lors du descellement, soit par l'altération de la surface. Cette pierre est haute de 1 m 66, large de 0 m. 62 et épaisse de 0 m. 22. Elle paraît provenir d'une entrée de porte; elle était maintenue sur l'épaisseur du mur par quatre tenons, placés deux en haut et deux en bas, qui devaient s'encastrer dans le seuil et dans le linteau. L'inscription de 18 lignes, longues de 0 m 55, commence à 13 c/m du haut de la pierre et n'en occupe qu'une partie, 58 c/m seulement. Ce n'est pas là un des beaux spécimens de l'épigraphie cambodgienne, et Sambor nous a donné mieux. La première ligne est plus large que la seconde, et la seconde plus large que la troisième; à partir de celle-ci les caractères paraissent plus réguliers, mais l'alignement est hésitant. On sent que le lapicide n'était pas un artiste de premier ordre.

Il appartient à M. Finot de nous dire si le texte est plus correct que la gravure et, surtout, ce que nous apprend cette inscription. A cet effet, ne sachant si on a pu tirer quelque chose de l'empreinte que M. de Lajonquière a prise, puisqu'il n'en a été question nulle part, j'en adresse

trois estampages à l'École française d'Extrême-Orient. Ils ne sont pas très bons, mais ils suffiront, je l'espère, l'un suppléant les autres, à M. Finot pour les lire [1].

X. — J'avais visité en 1896 le Bantãy Kvan-pir et les deux (*pīr*) tours ruinées, les Prăḥ Thāt Kvan-pir, que M. Aymonier porte trop à l'Est de Phum Sālā. Il est un peu plus au Nord. J'y avais trouvé une inscription de deux lignes en langue sanscrite, gravée sur le côté droit de la porte, et je m'apprêtais à en prendre une empreinte, lorsque le mésrŏk de phum Dar me dit que M. Aymonier l'avait déjà prise. Je n'insistai pas, mais depuis lors, je n'ai pas trouvé que cette inscription ait été traduite par M. Aymonier; tout ce que j'en sais, c'est que M. Aymonier la date du VIIe siècle saka et que M. de L. y lit le nom de Puṣkara, par deux fois [2].

Je n'ai pu me procurer aucun renseignement sur ce monument ; les habitants ne savent rien de lui, rien de son passé et rien de l'époque à laquelle il faut faire remonter son abandon. Aucune de ces légendes, si nombreuses au Cambodge sur les lieux les moins connus, ne concerne Kvan-pir. On dit qu'il est une forteresse (*bantãy*), parce qu'il est entouré d'une levée de terre qui mesure près de 800 mètres sur 600, et Prăḥ Thāt (saint reliquaire), sans qu'on puisse en donner le motif. Une enceinte de près de 50 hectares ne convient ni à un temple isolé ni à un monastère. Elle doit être celle d'une ville fortifiée (*bantãy*), peut-être la ville la plus orientale du Cambodge, obligée d'avoir quelques remparts, afin de n'être pas surprise par les tribus sauvages qui en étaient voisines.

XI. — En 1891, M. de Calan, qui avait exploré la route de Kratié à Stung-Trêng, m'avait signalé trois petits monticules dits Prāsāt pram, « les cinq tours » (*prāsāda*), à l'O. de la route, sur le territoire du village de Thma Kŏl, « la pierre limite », et sur la rive gauche du prêk Kampi ; il les avait même indiqués sur un itinéraire que j'ai sous les yeux. M. Aymonier n'a pas visité ces Prāsāt pram, mais il les a marqués sur sa carte, et il leur consacre cinq lignes (*Le Cambodge*, I, pp. 298-299). Il parle de trois tas informes de briques et enregistre que le nom du lieu, Prāsāt pram, « cinq palais », indique « qu'il devait y avoir deux autres tours ou édicules ». M. de Lajonquière ne parle pas de ces cinq prāsāt dans son *Inventaire*.

Il m'a paru ces derniers temps, puisque j'étais revenu à Kratié, intéressant d'étudier ce monument. J'y ai tout d'abord envoyé M. Imbert, inspecteur de la garde indigène avec une dizaine de miliciens.

Il n'a pas eu de peine à reconnaître que les « tas informes de briques » étaient cinq et non trois, qu'ils étaient placés sur deux lignes, trois sur la ligne le plus à l'Est et deux sur une ligne en retrait de quelques mètres.

M. Imbert y découvrit tout d'abord quatre pierres, malheureusement sans inscription et sans ornement, qui émergeaient de trois des cinq monticules. L'une d'elles, celle du prāsāt de gauche, munie d'un fort tenon, est brisée et ne donne plus qu'un fragment haut de 1 m 40 et large de 0 m 40 ; elle paraît être un montant de porte.

La seconde est également brisée. Elle devait être carrée et mesurer 0 m 70 sur chaque côté. Elle est ornée d'une large bordure en relief un peu écartée du bord avec angles rentrants et s'accentuant dans la bordure. Elle provient du prāsāt central. Comme elle est percée d'un trou à son centre, je crois pouvoir avancer qu'elle a servi de socle plat soit à une statue soit à un liṅga.

---

(1) [L'acte est une donation d'esclaves (*knuṃ amnoy*), tant hommes (*vā*) que femmes (*ku*), avec le nombre de leurs enfants (*kon*). Le donateur s'intitule *mahānauvāhaka*.... *vraḥ kamratān*. Je ne trouve ni date ni mention du temple auquel le don est fait. L. FINOT.]

(2) V. *supra*, p. 675.

La troisième pierre provient du prâsât de droite. Elle est brisée à une de ses extrémités et mesure actuellement 1 m 30 de hauteur et 0 m 40 de largeur. Elle est percée de deux trous placés chacun au centre de larges rainures distantes l'une de l'autre de 0 m 60. L'un des côtés, qui faisait pendant à la partie disparue, comporte un ressaut percé d'un trou ayant 0 m 08 de diamètre et crénelé de trois encoches. Cette pierre est un seuil ou un linteau de porte. Je crois bien que la pierre précédente était un des montants de la porte et que le trou crénelé du ressaut a encastré jadis le tenon d'une de ces colonnettes en pierre tournée d'un effet si décoratif, qu'on trouve en un grand nombre de ruines.

XII. — A quatre kilomètres à l'E. du Prâsât pram, M. Imbert s'étant mis à la recherche d'autres prâsât dont les Pnongs l'avaient entretenu, mais qu'ils n'osèrent pas lui montrer de peur d'attirer le malheur sur eux, découvrit une mare dite *Trapân tûol krûos*, « mare du monticule rocailleux », et sur ses rives une quarantaine de pierres brutes qui paraissaient avoir été coupées. Il remarqua que ces pierres, qui mesurent souvent de 2 à 3 mètres de longueur, portent le long de leur tranche vive des trous de coins placés à 15 c/m les uns des autres ; ces trous sont larges de 13 et profonds de 10 c/m. Il se trouvait en présence d'une carrière, la mare maintenant remplie d'eau, et d'un atelier, sinon de tailleurs de pierre, du moins de carriers, qui, les pierres extraites, les hissaient sur la berge et les débitaient à la mesure qu'il fallait. Ils creusaient, suivant une ligne tracée d'avance, un certain nombre de trous carrés à l'aide de ciseaux à froid, plaçaient des coins de fer ou de bois dur dans chaque trou, puis, aussi nombreux qu'il y avait de trous, frappaient sur les coins avec des maillets de bois, tous ensemble et pas plus fort les uns que les autres ; la pierre tout d'un coup se partageait.

XIII. — Au Sud du prêk Sandân et à 500 mètres environ de la route, au-dessus de la plaine inondée, j'ai tout récemment trouvé trois monticules couverts de grosses pierres noires et, parmi elles, des blocs taillés à angles droits et arêtes vives. Ce sont des blocs d'un mètre cube environ, en granit bleu, très fin, joli et facile à travailler et à polir. Les uns sont prêts à être emportés, les autres ne sont pas encore achevés. Les monticules sont d'anciens ateliers de tailleurs de pierre. Je n'y ai pas trouvé les trous de coins dont j'ai parlé au paragraphe précédent, à propos de la carrière découverte aux environs du prêk Kampi, mais j'y ai vu des surfaces planes déjà, qui décèlent le procédé qu'employaient les tailleurs de pierre pour ébaucher leur aplanissement. Ces surfaces planes sont couvertes de petites concavités pressées, plus longues que larges, qui font penser aux aspérités des silex éclatés de l'âge de la pierre. Les concavités paraissent avoir été faites avec des ciseaux à froid sur lesquels on frappait avec un marteau. D'autres pierres profondément percées de trous larges et ronds recevaient peut-être les bois à l'aide desquels on les manœuvrait sur les surfaces déjà préparées au ciseau, car je crois que toutes ces pierres étaient achevées par le frottement, rodées les unes sur les autres.

C'est de ces ateliers et de la carrière dont j'ai parlé plus haut que sont sorties probablement les pierres avec lesquelles ont été élevés tous les monuments de la région, ceux du mont Čambăk Mãs, à Sambok, ceux de Thnot Čroum, à Sambor, et tous les prâsât qui dominaient les pointes de terre qui ont croulé dans le fleuve et qui gisent sous les eaux trop discrètes du Mékhong.

XIV. — On a récemment découvert (le mot n'est peut-être pas exact) dans le tronc d'un vieil arbre poṅ-ro, à l'endroit nommé Srè-Ropou (rivière des courges), dans le Prei-Sampoung (forêt épaisse), sur le territoire du phum Koḥ-Khñê, village situé au Nord et à environ sept heures de voiture à bœufs de Sambor, six statuettes en bronze dit *samrit*, deux petits canons en bronze, un gong (*koṅ*) de monastère en cuivre, sept *koṅ tôč* également en cuivre, provenant de sept *voṅ-koṅ* différents [1], et un petit bassin en poterie ancienne dit *kan-tôṅ*.

---

[1] Le *voṅ-koṅ*, on le sait, est une sorte d'harmonica qui se compose de seize ou dix-huit petits *koṅ* accordés entre eux, suspendus sur un bâti rond, mais ouvert derrière l'instrumen-

Ces dix-sept objets proviennent du Vat Tasar-moroi, le « temple aux cent colonnes », qui est situé à la tête de Phum Sambor. Ils en furent enlevés en 1833 par les *pol* (esclaves) de la pagode, pour les soustraire aux Siamois, et mis à l'abri. Je savais depuis 1891 que ces statues étaient secrètement conservées par les descendants des *pol prâḥ* qui les avaient enlevées, mais je n'avais pu trouver personne qui voulût m'indiquer l'endroit où elles étaient. Ces temps derniers, — comme j'avais ordonné de rechercher toutes les ruines qui peuvent se trouver dans la province de Sambor, fait lever un croquis de l'ancien Çambhupura, découvert par moi en 1891, donné l'ordre de me signaler ce qui serait mis au jour et de m'amener le Pnong qui prétendait avoir aperçu les statues dans un tronc d'arbre, — le saṃdač Saṅrāč, chef de la secte des Mahânikây, qui habite le Vat Olalom à Phnom-penh, fut informé de l'existence de trois statuettes d'or cachées au pays de Sambor et y envoya deux religieux, dont le balat Saṅ-vičā Do, pour les chercher. Les pol prâḥ interrogés ne nièrent pas l'existence des statues, mais déclarèrent qu'ils ne savaient pas où elles avaient été cachées. Heureusement une femme nommée Kim, veuve de l'ex-okña Pen, décédé à Sambor il y a sept ans, qui avait entendu parler, par son mari et par les anciens du village, des statues autrefois cachées et connaissait le Pnong qui, du poṅ-ro où il était monté pour recueillir des fruits, les avait aperçues au fond d'un vieux tronc, s'offrit à conduire les gens qu'on désignerait à Srê-Ropon et à leur faire trouver les statues. Les deux religieux désignèrent le balat et le mésrŏk de Sambor, l'âčâr Čan et quelques autres personnes pour l'accompagner. Ces gens partirent sur huit charrettes et, le 23 février 1904, vers trois heures de l'après-midi, après avoir roulé sept heures, ils arrivèrent chez le Pnong Arơn. Interrogé, cet homme ne fit aucune difficulté pour conduire les envoyés au tronc creux du vieux poṅ-ro. C'est là que furent découverts les dix-sept objets que je vais décrire ci-dessous. Disons tout d'abord qu'aucun de ces objets n'est en or, que les statues sont en bronze dit *saṃrit* par les Cambodgiens et par les Siamois (1).

Quant à l'origine de ces statues, elle a sa légende, peut-être son histoire, que j'ai entendu conter autrefois et qui vient de m'être contée de nouveau. La voici en quelques mots. Après la prise de Lovêk par les Siamois en 1595, le roi Prâḥ bât sàṃdeč prâḥ baraṃ Hintarāčā thirāč Rāmā thipdĕi s'enfuit au Laos avec sa femme, ses deux fils aînés et des filles. Il était suivi d'un grand nombre de fonctionnaires. Chassé de Stưng-Trêng (2), il redescendit à Sambor et s'y établit avec sa famille. C'est lui qui construisit le Vat Tasar-moroi, à quelques centaines de mètres de l'ancien Vihār-Kôk qui, dit-on, remonte aux premiers jours du bouddhisme au Cambodge. C'est lui aussi qui aurait fait modeler, puis fondre un certain nombre de

---

tiste. Celui-ci se place au milieu du bâti rond et frappe les petits voṅ. Ces marteaux sont dits *anlung*. Ils sont faits de rondelles de bois doux garnis d'étoffe ou de peau d'éléphant. Jouer de cet instrument qui oblige à tourner à droite, à gauche se dit *pāt voṅ*. — C'est le nom que, par erreur, le dictionnaire Aymonier donne à l'instrument lui-même.

(1) On nomme *saṃrit* un bronze fait d'un alliage de cuivre, d'or et d'argent. Il y a différentes qualités de saṃrit, déterminées par les proportions de l'alliage.

(2) Gérard van Wusthoff, qui remonta le Mékhong en 1641, note cet incident à la date du 14 août de son journal. Voyez *Voyage lointain au pays de Cambodge et de Laouwen par les Hollandais et ce qui s'y est passé jusqu'en 1644*, dans le *Bulletin de la Société de géographie* (septembre-octobre 1871). Ce fait ne se trouve pas relaté dans la Chronique royale; son rédacteur prétend, au contraire, que c'est au Laos que le Portugais Vélo, après avoir assassiné l'usurpateur, alla chercher le jeune roi qu'il plaça sur le trône du Cambodge. C'est à Sambor qu'il alla le prendre et non à Stưng-Trêng. La légende est d'accord avec la relation de van Wusthoff; c'est un point que j'ai déjà signalé en 1892. Gérard van Wusthoff rapporte que c'est à la Pointe de la Vache, qu'il nomme Boetzong (Ba-chong), là même où se trouvent les ruines du petit temple brahmanique, que le roi du Cambodge habitait.

petites statues destinées à orner le temple construit par lui (1). Les six statues qui viennent d'être retrouvées proviennent, disent les habitants, de cette fonderie royale et doivent être attribuées à ce roi. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut croire de cette attribution.

Il existait autrefois un *sàvodà* de Vat Tasar-moroi gravé sur une feuille d'or, qui était une sorte de charte de fondation de ce monastère, dans le genre du sàvodà de Vat Sambok, que j'ai découvert et traduit en 1903 (2) ; mais ce document important est, m'assure-t-on, aujourd'hui perdu. Emporté par les religieux de Tasar-moroi, alors que les Siamois occupaient Sambor, et confié au mévat de Chlóng, il n'a pas été rendu, et les recherches que j'ai fait faire pour le retrouver n'ont pas abouti. Peut-être ce sàvodà sur feuille d'or est-il enterré au pied de l'autel du Buddha de Vat Chlóng ; peut-être la valeur du métal a-t-elle tenté quelque profanateur ? Ce qui est certain, c'est qu'il est introuvable. Une copie dont j'ai suivi un instant la trace a également disparu, et c'est regrettable, car le sàvodà de Sambok nous a appris combien de pareils témoins sont importants pour l'histoire.

Voici la description des 17 objets qui viennent d'être découverts à Sambor.

1. — La plus grande des statuettes (fig. 13) est haute de 0,86 de la base du petit socle (3) sur lequel elle est posée, au sommet du *mauli*, le petit cône ouvragé à cinq bourrelets qui s'élève au-dessus du *khắn-nà* ou couronne, dont il est indépendant (4).



Fig. 13. — Statuette de Sambor (Haut. 0,86).

(1) On m'a montré, en 1891, sur le bord du fleuve, à cent mètres à peine au-dessous de la résidence, le four qui aurait servi à fondre les métaux qu'on employait à ces statues et j'ai noté le fait, en 1892, dans une communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, relative à la découverte de l'ancien Sambor que je venais de faire.

(2) *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, pp. 369-378.

(3) Le socle est à deux étages ; il a quatre angles de l'étage supérieur redressés en éventails, et mesure 3 centimètres de hauteur.

(4) Cet ornement est encore en usage le jour de la tonte de la houppe d'un prince ou d'une princesse royale ; il renferme les cheveux de l'enfant.

Elle représente un personnage debout, les pieds presque joints, l'avant-bras droit relevé, la main droite renversée les doigts en haut dans une position verticale. Le bras gauche descend le long du corps dont il s'écarte peu à peu, et la main gauche pend, la paume tournée vers la jambe, le pouce très détaché en avant.

Le sampot, qui forme un grand pli sur le devant (*phnăt sbăng*), est maintenu au-dessous du nombril par une large ceinture (*vătthpŏn*) qui devait être en cuir et se boucler par derrière. La tête est coiffée d'une couronne (*kbãnnà*), de laquelle retombe, par derrière, une sorte de filet dit *cũlasirisà*. En outre, on distingue sur le sommet de la tête, indépendant de la couronne, l'ornement dit *mauli*, fait de quatre bourrelets (*cŭlchăt*) surmontés d'une flamme à peine indiquée. Des lobes des oreilles très-allongés tombent, presque sur les épaules, des pendants (*kantŏl*), qui ont la forme d'une fleur de lotus avant l'épanouissement.

Ce personnage, orné de la couronne royale, paraît nu, parce que le corps au-dessus de la ceinture n'est pas drapé et aussi parce que le nombril est bien apparent. En fait, un ressaut sous le cou, au-dessous des deux plis de Vénus, un autre sur chacun des poignets, puis le manteau ou *čipor* qui paraît pendre des bras, et qui, — si on l'examine de très-près, le long des bords, — se compose d'un derrière carré sur lequel retombe un devant aux bouts arrondis, démontrent amplement qu'on a eu l'intention de le vêtir, mais qu'on n'y est point parvenu, que le modeleur avait la préoccupation de conserver au corps sa forme absolue, et de montrer les plis du sampot et la ceinture qui auraient dû disparaître sous le manteau. En fait, le čipor est si bien plaqué sur le corps qu'il en dessine les détails comme s'il n'existait pas [1].

La statue étudiée au paragraphe suivant dénonce encore mieux que celle-ci cette pensée de vêtir une statue en lui laissant son apparence de nudité. Le devant et le derrière du manteau sont très apparents sous l'avant-bras droit, et le devant se détache très clairement au bas du sampot qui, faisant robe, est de deux centimètres plus long.

Ceci est dit pour les quatre premiers numéros.

La facture du n° 1 est mauvaise pour les bras, la tête et les pieds surtout : mais le corps paraît assez bien modelé et le diadème est très beau. Les pieds semblent enflés, les talons sont beaucoup trop accentués, informes ; les orteils sont tous de la même longueur. Les doigts des mains sont trop longs pour le pouce et pour le corps de la main. La tête est trop forte pour le corps ; la bouche ne serait pas vilaine si la lèvre supérieure était moins forte ; les sourcils, se réunissant en angle obtus au-dessus d'un nez mal dessiné, sont trop indiqués, trop durs ; les yeux aux paupières à demi baissées sont déplorablement rendus, trop tirés vers les tempes ; les oreilles sont mal faites, trop petites pour la tête ; sur le lobe, très allongé à la mode antique, se voit une fente trop profonde. En revanche, la couronne ou *kbãnnà*, avec son filet derrière la tête, dit *cũla-sirisa*, est jolie et bien dessinée. Elle rappelle par sa facture les objets de cuivre que modèlent, actuellement encore avec un certain goût, les fondeurs cambodgiens de Phnom-penh.

La physionomie du personnage est altière, sans être dure, et la coupe du visage assez régulière. De profil, les défauts de cette facture sont aussi très apparents.

2. — La seconde statue, haute de 0,78, représente un Buddha, dans la même attitude et avec le même vêtement que le précédent, mais la tête nue aux cheveux crépus est surmontée de *l'uṣṇiṣa* et du *mauli*, sans couronne ni autre ornement.

3. — La troisième statue a 0,70 de hauteur. Le costume est le même que celui des deux précédentes ; les critiques de facture que j'ai faites sont applicables à celle-ci, mais pas toutes, car cette statue diffère des autres par certains détails qui doivent être relevés.

---

(1) Le *čipor* (pāli : *civara*) des anciennes statues du Buddha, — je parle des statues cambodgiennes, — était un manteau ouvert par devant et qui tombait des épaules où il se moulait.

Les pieds sont aussi mal faits qu'il a été dit pour les numéros précédents, mais ils sont plus plats, et les doigts ne sont pas de la même longueur ; les jambes sont plus massives, les bras sont plus longs, les flancs sont extraordinairement développés, le corps est plus rejeté en arrière, la tête plus raide, l'angle facial plus aigu, le front plus fuyant. Les lobes allongés des oreilles sont plus courts, les cheveux sont moutonnés comme ceux du numéro 2, le *mauli* moins orné, moins gracieux, plus haut (¹).

Il est évident que l'artiste s'est efforcé de rendre les traits caractéristiques d'une race inférieure.

4. — Bien que cette statuette ait été arrachée du socle auquel elle était fixée et qu'elle ait perdu environ 7 centimètres de son *mauli*, sa hauteur totale est cependant de 0,72.



Fig. 14. — Statuette de Sambor (Haut. 0,56).

Elle a beaucoup souffert des injures ou de la maladresse des hommes : la tête et les mains sont séparées du corps et gisent à côté de la statue ; les jambes ont été brisées à la hauteur du bord inférieur du manteau et le corps a été fort abîmé à la hauteur de la ceinture. Mais ces brisures ont été solidement, quoique grossièrement, réparées, et l'image, avec sa tête posée sur le cou, ses mains recollées à la cire, fait assez bonne figure.

La position de ce personnage est identique à celle des numéros 1 et 2 ; le vêtement est le même. Les critiques de facture et aussi de conception que j'ai faites pour ceux-ci lui sont applicables en partie, mais avec moins de force. La tête particulièrement est très belle, distinguée, très fine. Le nez est mieux fait, les sourcils moins accentués, la bouche est mieux rendue ; les yeux sont encore un peu trop tirés vers les tempes. Malgré cela, nous nous trouvons ici en présence d'un bel exemplaire de fonte cambodgienne.

La couronne est, — en sa forme, sinon en ses détails, — semblable à celle du n° 1. Les pendants d'oreilles (*kantŏl*), les anneaux (*kaṅkăn*) des poignets et des bras, sous l'aisselle, le *srang ka*, sorte de large collet en or qui retombe sur le dos, couvre une partie des épaules, s'élargit en triangle sur la poitrine, sous le *dăk can*, tombe entre les seins et s'achève par un large ornement d'estomac appelé *thăp sŭon*, suspendu par deux galons (*sanră*), sont parfaitement détaillés, bien et très finement rendus. Le dessin de la tête de cette statue accuse un art assez avancé, pas très éloigné de celui qui a présidé à la fonte du n° 6.

5. — Le numéro 5 (fig. 14) diffère tout d'abord des quatre précédents en ce qu'il n'a pas de manteau, porte quatre anneaux à chaque bras (deux au poignet et deux au haut du bras), au lieu de deux qu'on trouve au n° 4, qu'il a un anneau à chaque jambe, et pas de *thăp sŭoṅ* sur le ventre. Son collet d'or ouvragé s'étend jusque sur les seins. Sa ceinture est plus

(¹) Il est mobile et s'encastre dans un trou.

étroite, mais plus ornée, et son sampot, ou *sbăñ*, qui est de soie, disent les Cambodgiens, paraît broché. La figure est moins finie que celle du nº 4, mais elle est intéressante, bien supérieure à celles des numéros 1, 2 et 3. Cependant les sourcils, qui paraissent continuer le nez en s'écartant au-dessus des yeux, sont lourds. Le nez est passable ainsi que la bouche. L'expression de la physionomie est calme, douce, bonne, modeste. Les pendants d'oreille en forme de fleur de lotus touchent presque le *srang ka*, ou collet d'or. Le nombril n'est pas visible, parce que la ceinture est moins lâche sur les hanches que dans le nº 1.

Ce personnage a exactement la position des numéros 1, 2 et 4, bien qu'il soit sans manteau. Il n'a point de socle. Sa hauteur totale, déduction faite de la partie perdue du *mauli*, est de 0 m 56.

Les cinq numéros sont des figures de Buddha ou de Bodhisattva.

6. — Le nº 6 pourrait bien être autre chose ; il paraît d'ailleurs plus ancien. C'est une statue d'homme assis : la tête très fine, le nez large et busqué, le diadème au dessus duquel les cheveux sont ramenés en chignon sur la tête et enfermés dans un *mauli* d'or très ouvragé à trois étages, le *dăk čăn* ou bijou du cou, l'expression de la figure même rappellent étrangement les figures royales trouvées au Cambodge et au Siam.

L'attitude du personnage, assis à la mode indienne (*prăh phnĕn pĕn*), la plante du pied droit en dessus et posée sur l'avant-jambe gauche, n'est pas celle d'un personnage moderne. Le *kañ čak*, un des signes du grand homme, dont la plante du pied droit est ornée, ne peut se trouver que sous le pied d'un roi cakravartin ou d'un Buddha. Enfin dans la main droite, placée le dessus dans la main gauche ouverte, je distingue quelque chose comme la représentation d'une pierre fine posée sur un coussin de coton. Les lourds anneaux de bras, le collier dont le cou est orné, et le *thăp săon*, joyau que nous avons trouvé sur la poitrine du nº 4, — peut-être de la même époque, — que je retrouve ici en image tatouée au-dessus du nombril, paraissent démontrer que cette statue est celle d'un roi.

Elle a été arrachée du socle auquel elle était fixée par deux tenons qui sont demeurés sous les cuisses (¹). Sa hauteur totale est de 30 centimètres.

Ce numéro est un des plus beaux spécimens de la statuaire antique. Il nous donne les détails d'une curieuse ceinture, ornée de nombreuses *prathip* qui pendent tout autour, d'un beau collier orné de *kanchan*, de pendants d'oreille, d'anneaux de bras, déjà observés sur les murs d'Angkor Vat, mais il nous donne aussi une indication sur la manière dont les cheveux étaient ramassés sous la couronne et conduits dans le *mauli*.

La physionomie est énergique, un peu sévère, régulière. Les lèvres sont grosses, la figure un peu large, l'œil un peu tiré vers les tempes.

7. — Le nº 7 est un gong de pagode en cuivre ayant 0,63 de diamètre, et dont la bosse centrale, qui ressemble d'autant plus à un sein qu'elle s'achève en un bout semblable, mesure 14 centimètres de diamètre et son renflement 5 centimètres. Ses bords, un peu inclinés vers le centre, sont hauts de 10 centimètres, et l'épaisseur générale du métal est de 5 à 6 millimètres. Le son en était puissant, mais aujourd'hui, bien qu'on ne distingue pas les traces d'une fente, il est celui d'un instrument fêlé.

8. — Le nº 8 est un petit canon mesurant 0,93 de longueur, 8 c/m 1/2 à la bouche, 5 c/m 1/2 à l'intérieur de la bouche. Sa circonférence, à la hauteur et au-dessous des deux tenons sur lesquels il basculait, est de 0,25.

(¹) [Le support manquant était probablement le Nâga lové. Le type ainsi figuré est très commun: voir notamment les statues de Binh-dinh (*B. E. F. E.-O.*, I, 24), de Vieng-chan (*ibid.*, p. 106), de Prăḥ Khan (Fournereau, *Ruines khmères*, pl. 104 ; il peut représenter Viṣṇu ou un bodhisattva. — L. F.]

Une poignée droite à l'extrémité de la culasse aidait à la manœuvre. La cheminée est large comme pour une poudre de mauvaise qualité, qui ne prend pas facilement. Un peu en avant, il y a, au milieu d'un motif carré, un point de mire qui devait, quand on l'alignait avec le point à atteindre et l'extrémité du canon, empêcher l'arme de porter trop bas et d'envoyer son boulet dans le sol.

9. — Le n° 9 est un autre canon, un peu plus court et moins gros, mais plus ouvragé. Sa longueur est de 0,86 et la circonférence au-dessous des tenons est seulement de 0,19. Les tenons sont encore dans le support en forme de tolet qui s'encastrait sur l'affût. L'âme, à la bouche, est large de 2 c/m 1/2. La poignée, à l'extrémité de la culasse pénètre dans une sorte de lourd collier très ouvragé, à rosace sur le dessus, qui s'achève en dessous par un énorme crochet dont la pointe est une fleur de lotus (1).

La cheminée est large et à 10 c/m derrière se trouve un point de mire pareil à celui de la pièce ci-dessus décrite, mais sans motif. Il correspond à un second point de mire situé au-dessus de la bouche sur une partie circulaire très renforcée. De chaque côté, il y a un détail élevé d'un centimètre, percé d'un trou, qui peut-être n'avait d'autre usage que de maintenir un objet destiné à prémunir la cheminée contre les accidents.

10-16. — Les numéros suivants sont sept *koṅ tóc* provenant de sept *voṅ koṅ* différents, car ils n'ont ni la même dimension (2) ni la même facture. Ils doivent provenir de la fosse du *semà ĕntakhĕl* (3) fouillée par les Siamois et pillée, car il est d'usage de jeter dans la fosse ouverte au pied de l'autel, lors de la consécration d'un temple ou de sa restauration, une masse d'objets précieux, des bijoux de femmes, de l'argent, de l'or et même des instruments de musique, avec des cheveux, des rognures d'ongles, etc.

17. — Le dernier numéro est un petit plateau de poterie verte, qui représente une feuille de lotus, dont la tige se trouve ingénieusement enroulée dessous, de manière à dessiner une base qui rappelle celle d'une assiette ; les bords de la feuille ont été recroquevillés en forme de corbeille, *kantoṅ*. — Je distingue : 1° à l'intérieur de ce kantoṅ, modelé en même temps que le principal avant la cuisson, la partie postérieure d'un poisson, dont l'avant est brisé (un petit fragment séparé donne un côté de la tête) ; 2° une autre feuille de lotus en miniature, à demi déroulée, tenant encore à sa tige ; celle-ci passe par-dessus le bord ; 3° un fruit que je ne puis déterminer avec certitude, mais qui pourrait être une noix d'arec, et 4° deux de ces feuilles épaisses et lancéolées qui enferment la fleur de l'aréquier.

Ce spécimen très curieux de poterie cambodgienne est recouvert d'un vernis vert sous lequel paraissent en noir et discrètement modelées les nervures de la feuille de lotus. On a pris soin de jaunir le dessous de la feuille autour de la tige afin que la représentation fût plus exacte.

Cet objet de forme irrégulière mesure douze centimètres à sa plus petite largeur et quatorze à sa plus grande.

Depuis que les lignes qui précèdent ont été écrites, j'ai appris que ces dix-sept objets étaient destinés au Vat Prăḥ Kêv, la nouvelle pagode royale inaugurée en février 1903 à Phnom-penh.

Adhémard LECLÈRE

---

(1) Non seulement ce collier est mobile, mais il peut s'enlever et se transporter sur la poignée longue de l'autre pièce. Je ne m'explique pas quel était son rôle.

(2) Ces dimensions sont les suivantes : 12, 13, 15, 15, 15, 15, et 15 1/2 centimètres.

(3) Du pāli *indakhīlo*, pierre plate, seuil de porte. — La fosse qui se trouve au-devant de l'autel dans les temples du Buddha, sous laquelle on place une large dalle, dite *sema ĕntakhĕl*.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

G. Dumoutier. — *Le rituel funéraire des Annamites.* Hanoi, F.-H. Schneider, 1904, gr. in-8°, 299 pp., 9 + 36 [moins nos 15 et 23] planches.

M. D. s'est déjà occupé à maintes reprises des croyances et des rites populaires annamites; il s'est cantonné cette fois dans la description des pratiques qui accompagnent et suivent dans chaque famille le décès d'un de ses membres. Comme il fallait s'y attendre, il y a une ressemblance étroite entre ce qui se passe au Tonkin et ce qui se passe en Chine en pareil cas. La théorie est même identique, comme on le savait déjà par la traduction partielle du 家禮 *Gia lễ* que publia en 1885 le P. Lesserteur (1). Seulement la superstition populaire a plus développé ici ou là telles pratiques de magie, tels procédés géomantiques, et c'est la description de ces rites particuliers qui constitue l'originalité principale du *Rituel* de M. D. (2). Faire un résumé de ce recueil de formules et de charmes n'est pas possible; et pour en instituer la critique, pour en dégager ce qui est venu de Chine et ce que l'Annam a pu y joindre, il faudrait que des enquêtes du même genre eussent été poursuivies dans les différentes parties de la Chine; or, à ma connaissance, ce travail n'a pas été fait. Ce n'est pas que les documents originaux fassent défaut; des liasses volumineuses du *Canon taoïste* sont uniquement remplies de ces charmes qui doivent servir à tous les moments de la vie présente et même du séjour dans l'au-delà. Mais il faut un courage méritoire pour se consacrer au dépouillement de ces inintelligibles grimoires, et les sinologues ont jusqu'ici reculé devant la tâche.

La première partie du *Rituel funéraire* contient surtout les prières que récitent les bonzes au chevet du mourant. J'y relève l'invocation 唵嘛呢鉢銘吽 *An ma ni bát minh hong*, qui ne peut guère être que *Om mani padme hum*, mais que je n'ai pas souvenir d'avoir vu transcrire de cette façon dans les textes chinois (3). M. D. reproduit ensuite et étudie un certain nombre de charmes à l'usage des défunts, puis décrit les cérémonies de l'enterrement, dont le cortège est figuré par 34 planches de dessins annamites. Avant l'enterrement, un bonze procède à un rite dont je ne connais pas l'équivalent en Chine: il dirige les reflets d'un miroir sur le cercueil en disant: « Ouvrez les yeux de l'esprit. Ouvrez les oreilles de l'esprit, etc... » (p. 58); c'est ce qu'on appelle 開光 *k'ai-kouang*. Je ne connais l'expression *k'ai-kouang* employée dans l'usage religieux chinois que pour désigner la cérémonie où un personnage du plus haut rang possible marque de deux traits de pinceau les pupilles d'une idole nouvellement fabriquée et qui devient alors réellement habitée par le dieu. Cette cérémonie correspond à peu près au

---

(1) E. C. Lesserteur, *Riteul domestique des funérailles en Annam*, Paris, 1885, in-8°, 48 pp.

(2) M. D. a publié d'autres recherches du même ordre sous le titre d'*Etudes d'ethnographie religieuse annamite* dans les *Actes du XIe Congrès intern. des Orient.*, Paris, 1897, t. II, pp. 275-409.

(3) Sur les plus anciennes mentions de cette formule, cf. Rockhill, *The Journey of the Friar William of Rubruck*, éd. de la Hakluyt Society, p. 146

點主 *tien-tchou* que l'on pratique pour les tablettes funéraires (1), mais le *k'ai-kouang* décrit par M. D. n'a rien de commun avec le *tien-tchou*, dont il est parlé d'ailleurs plus loin (p. 78).

L'important travail de M. D. se termine par une description détaillée des enfers, appuyée d'une série d'illustrations annamites. Ces tableaux sont bien connus en Chine; j'en ai eu entre les mains de fort curieux, où Kouan-yin apparaissait parfois pour soulager les souffrances des suppliciés; les artistes annamites dont M. D. reproduit les croquis ignorent cette intervention de la déesse de la Miséricorde (2).

P. P.

Inde

J. Vinson. — *Manuel de la Langue tamoule* (*Grammaire, Textes, Vocabulaire*). Paris, Leroux, 1903; pet. in-8°, XLVI-240 pp. (Bibl. de l'École des Langues orientales, t. I).

Dans la préface de son livre, M. V. s'élève contre le mouvement actuel en faveur d'un enseignement plus rationnel et plus pratique des langues; il parle de « certains pédagogues improvisés qui mènent, en ce moment, avec l'aide de quelques naïfs, une campagne en faveur de l'enseignement «pratique» des langues». M. V. s'est donc efforcé de suivre dans son manuel de tamoul une direction opposée, et il n'a que trop bien réussi. La longue pratique de cette langue lui aurait permis de nous en donner un exposé clair et précis; mais il a mieux aimé noyer chaque fait grammatical dans un développement de théories de linguistique générale, qui lui sont souvent tout à fait personnelles. Il y a un abus de citations magyares et basques. Par contre des faits importants ne sont pas assez mis en relief. Ainsi la manière dont le tamoul, à l'instar du sanscrit, rend notre discours indirect, est dépêchée par cette note (p. 148): « Il est utile de faire remarquer ici que la phrase conjonctive est toujours rendue par le discours direct.»

Dans le paragraphe 13, M. V. établit une longue série de règles d'après lesquelles les mots sanscrits sont *transcrits* en tamoul. Ainsi mokkam, kaṇam, attam, padumam, etc., viendraient directement du sanscrit mokṣa, kṣaṇa, artha, padma, etc. N'y a-t-il donc pas eu certaines langues qu'on appelle pracrites? Ces trois pages de « règles précises qui peuvent fournir d'utiles indications pour l'ancienne prononciation du sanscrit» sont à supprimer. Ailleurs le tamoul *uyuttam*, « combat », est dérivé d'un mot sanscrit *yukta*, et *kadam*, « violence, colère », viendrait du sanscrit *gata* avec le même sens. Où M. V. a-t-il trouvé ces mots sanscrits avec la signification qu'il leur donne? Enfin, si dans sa préface M. V. remarque avec raison que la linguistique « a en horreur les étymologies et les hypothèses extra-naturelles », n'y tombe-t-il pas lui-même en donnant (p. 21) une étymologie chinoise au mot tamoul *pingân*, assiette? *Pingân* viendrait du chinois 盆 *p'en*, « petit plat », 十 盎 *ngan*, « vase plat et large », ou plutôt de 平安 *p'ing-ngan*, inscription peinte sur les assiettes et les autres ustensiles domestiques en Chine. La pratique de l'hindustani, partant, la connaissance d'un peu de persan, aurait cependant dû apprendre à M. V. que *pingân* est le mot persan *pîngân*, « assiette, soucoupe en porcelaine », devenu *findjân* en turc et en arabe.

Ed. Huber

---

(1) Sur le *tien-tchou*, cf. De Groot, *Religious system of China*, t. I, pp. 213-219.

(2) Telles expressions sont des lapsus, comme « la Sapta Bouddha » de la p. 7; un certain nombre de restitutions sanscrites (Kâlodâyin de la p. 9, Kâṇa de la p. 17) sont contestables. Le 沃燋石 Wou-tsiao-che (pp. 155, 158, etc.) n'est pas un nom du Jambudvîpa; ce paraît être un synonyme de Wei-lu, sur lequel cf. *supra*, p. 300, n. 5.

A. O. Ivanovski. — *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā ».* Tr. du russe par M. Duchesne. Revue de l'hist. des Relig., mai-juin 1903 ; t. xlvii, pp. 298-335.

La *Jātakamālā* est bien connue par l'édition de M. Kern et la traduction de M. Speyer, mais on n'a pas encore de renseignements décisifs sur la date de sa composition. Elle est attribuée à Ārya Çūra par le colophon, et on y retrouve effectivement deux vers que la *Subhāṣitāvalī* cite sous le nom de Çūra (1). M. S. Lévi a trouvé au Népal un *Subhāṣitaratnakaraṇḍaka* que le colophon donne comme l'œuvre d'Ācārya Çūra (2). Récemment, dans des inscriptions qui accompagnent des fresques d'Ajaṇṭā et qui semblent, pour des raisons paléographiques, remonter au vie siècle, M. Lüders a reconnu des stances de la *Jātakamālā* (3). Çūra est nommé à plusieurs reprises par Tāranātha ; une fois il est cité comme un métricien célèbre dans un propos que Tāranātha prête à Dharmakīrti. Les écritures tibétaines renferment également la *Jātakamālā*, mise sous le nom de Çūra (4), ainsi qu'un commentaire par Dharmakīrti et un autre plus court par Vajrasiṃha ; elles contiennent enfin cinq autres œuvres attribuées à Ācārya Çūra ; et parmi elles précisément une *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā*, qui est bien probablement une traduction de l'ouvrage rapporté du Népal par M. Lévi (5). Trouve-t-on de nouveaux renseignements dans les textes chinois ?

Un sūtra (Nanjio, no 1349), traduit en 434, est donné comme l'œuvre du bodhisattva 大勇 Ta-yong, « grand-brave », que M. Nanjio restitue en Ārya Çūra. Mais il faut remarquer que d'autres restitutions sont possibles, et M. Nanjio lui-même nous offre (Appendice i, 8) l'alternative de lire Mahāvīra au lieu d'Ārya Çūra (6). Yi-tsing parle de la *Jātakamālā* (社得迦摩羅 *Chō tö kia mo lo*) (7), comme d'une œuvre dont la traduction formerait plus de dix rouleaux ; mais il ne nomme pas Ārya Çūra, et ce silence ne laisse pas d'être un peu surprenant, si on songe que Yi-tsing indique en général les auteurs des œuvres qu'il mentionne (8). D'après la traduction de M. Takakusu (9), Yi-tsing s'exprimerait ensuite en ces termes : « Un jour le roi Çīladitya, qui était très grand amateur de belles-lettres, donna l'ordre suivant : « Vous qui aimez la poésie, apportez et montrez-moi demain matin quelques morceaux

---

(1) Cf. Kern, *Der buddhistische Dichter Çūra*, dans *Festgruss an Otto von Böhtlingk*, pp. 50-51.

(2) Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1899, p. 84.

(3) Cf. *Nachrichten von der Kgl. Gesells. der Wissens. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1902, pp. 758-762.

(4) La *Jātakamālā* se trouve en tête d'un recueil de 101 jātakas dont M. J. donne la table à la fin de son article.

(5) Cf. F. W. Thomas, *The works of Āryaçūra, Triratnadāsa, and Dharmikasubhūti*, dans *Album Kern*, 1903, in-4o, pp. 405-406.

(6) « Grand-brave » pourrait être la traduction du seul mot « Çūra ».

(7) Yi-tsing donne comme traduction 本生貫 *pen-cheng-kouan*, « l'enfilade des naissances antérieures », et c'est sous ce titre chinois qu'il fait une seconde fois mention de la *Jātakamālā*. (Takakusu, *A record of the buddhist religion*, pp. 162 et 177). Cf. *Tripiṭ.*, éd. de Tôkyô, 致 vii, 87.

(8) Si on pressait le texte de Yi-tsing, et qu'on voulût y trouver une indication sur l'auteur de la *Jātakamālā*, il me semble qu'on pourrait donner à 其 *K'i* sa pleine valeur d'adjectif possessif, et songer à Nagārjuna, l'auteur de la *Suhṛllekhā* mentionnée auparavant.

(9) *Loc. laud.*, p. 163.

« de votre composition. » Quand il les eut réunis, ils formaient cinq cents liasses, et, après examen, on trouva que la plupart étaient des *Jātakamālā*. De ce fait on peut juger qu'une *Jātakamālā* est le thème le plus beau (favori) pour poèmes laudatifs. » Yi-tsing continue en disant que dans toutes les îles des mers du sud, laïques et religieux récitent la *Jātakamālā* (1). Si la traduction de M. Takakusu est exacte, ils'ensuit que Yi-tsing, après avoir mentionné une *Jātakamālā* spéciale, envisage ensuite la *Jātakamālā* comme un genre littéraire, pour revenir ensuite à l'ouvrage précis dont il a parlé au début, et cet ordre n'est pas très naturel. Que la *Jātakamālā* ait été un genre spécial de composition, il n'y aurait rien là qui dût nous surprendre : c'est exactement à ce résultat qu'est arrivé M. Speyer d'après les seuls textes sanscrits (2). Mais je me demande si en fait c'est bien là ce que dit Yi-tsing. Le texte est obscur, et ses difficultés apparaissent si l'on compare les deux traductions très différentes qu'en ont données MM. Fujishima (3) et Takakusu. Mais la traduction de M. Takakusu prête aux phrases de Yi-tsing une précision qu'elles n'ont pas : ainsi, dans l'original, il n'y a rien qui réponde à « de votre composition », ni à « thème ». On pourrait dès lors comprendre ainsi le texte : le roi Çilāditya ayant demandé à ses courtisans de lui montrer les éloges en vers qu'ils préféraient, la plupart d'entre eux lui apportèrent la *Jātakamālā* ; et la phrase suivante se laisserait alors traduire rigoureusement : « Par là on voit que parmi les poèmes laudatifs celui-là est le plus beau. » Je ne donne pas cette version pour certaine, mais je crois qu'elle peut se défendre. En tout cas, on ne peut guère douter que le poème si célèbre que connut Yi-tsing au VIIe siècle soit bien notre *Jātakamālā*.

Ces données sont encore assez vagues; nous pourrions espérer du moins les préciser grâce à la présence dans le *Tripiṭaka* chinois (Nanjio, n° 1312) d'un 菩薩本生鬘論 *P'ou sa pen cheng man louen*, « Dissertation sur le collier des naissances antérieures du Bodhisattva », dont le titre déjà paraît bien répondre à celui de la *Jātakamālā*. C'est à cet ouvrage que M. J. a consacré en 1893 une étude dans les *Mémoires* de la Société russe d'archéologie ; mais ce travail en langue russe était resté inaccessible à beaucoup d'orientalistes. Aussi, quoique les récentes recherches de M. Thomas dans le *Tanjour* aient apporté bien des données nouvelles sur Çura, il faut remercier M. Duchesne d'avoir fait passer en français le travail de M. J., enrichi de notes entre crochets qui précisent ou rectifient certains passages du texte original ; par contre les caractères chinois et tibétains n'ont pas été reproduits. L'œuvre chinoise est en 16 chapitres, et la suscription indique pour chaque chapitre que les auteurs sont « le bodhisattva 聖勇 Cheng-yong et d'autres », et que les traducteurs sont 紹德 Chao-tö, 慧詢 Houei-siun et d'autres, qui vivaient sous la dynastie Song (960-1278) ; or Cheng-yong, « saint-brave », correspond exactement à Ārya Çūra. Malheureusement, si on passe au contenu même de l'ouvrage, la désillusion est grande : les quatre premiers chapitres seuls contiennent des jātakas, au nombre de 14 ; le texte chinois, à part deux gāthās et une introduction en vers qui n'a rien de commun avec celle du texte sanscrit, est entièrement en prose ; de plus certains des soi-disant jātakas ne sont que des récits édifiants sans aucun des caractères d'une « naissance antérieure » ; enfin, là même où les sujets du texte chinois correspondent à ceux de la *Jātakamālā* sanscrite, comme dans les jātakas de la tigresse, du roi des Çibis ou du lièvre, il y a divergence absolue, aussi bien dans les circonstances que dans les termes du récit. M. J. considère comme également improbable que le texte sanscrit soit arrivé aux traducteurs chinois altéré ou incomplet, ou qu'ils l'aient traduit avec négligence et

(1) On sait que toute une série des bas-reliefs du Boro Budur suit l'ordre de la *Jātakamālā*.

(2) Cf. Speyer, *The Jātakamālā*, p. XXIII.

(3) *Deux chapitres des mémoires d'I-tsing*, dans J. A., nov.-déc. 1888, p. 424.

par fragments; il conclut donc que vraisemblablement, au temps où fut faite la traduction, « le texte sanscrit de la *Jātakamālā* n'était pas encore définitivement fixé » et qu' « il variait suivant les régions ».

Mais déjà cette solution ne va pas sans quelque incohérence. Comment admettre que la *Jātakamālā* d'Ārya Çūra, cette œuvre de poète dont Yi-tsing nous apprend la grande renommée dès le VIIe siècle, ait jamais été le recueil prosaïque que représentent les quatre premiers chapitres de la version chinoise des Xe–XIIIe siècles? Comment expliquer l'écart considérable dans le nombre, le choix, l'exposition des sujets? Autant de difficultés que vient encore aggraver l'examen des douze chapitres restants. M. J. ne s'étend guère sur ces douze chapitres. Ils renferment, dit-il, un « commentaire théologique » extrêmement obscur. Selon le 閱藏知津 *Yue tsang tche tsin* (1), les jātakas seraient l'œuvre d'Ārya Çūra, mais le commentaire aurait pour auteurs 寂變 Tsi-pien (Çānta + ?) et 聖天 Cheng-t'ien (Āryadeva?); et c'est vraisemblablement ainsi, selon M. J., qu'il faut entendre la note du catalogue bouddhique de 1285-1287 (Nanjio, n° 1612) au sujet du même ouvrage, où, sans distinction de parties, les auteurs sont indiqués comme Cheng-yong (Arya Çūra), Tsi-pien et Cheng-t'ien. Mais de quoi ces douze chapitres sont-ils le « commentaire »? Leur contenu ne paraît malheureusement pas suffire à nous l'apprendre ; ce ne sont que verbeuses dissertations sur la partie philosophique des jātakas, sans que l'obscurité du texte et l'absence de tout détail concret nous permettent, semble-t-il, de dire le plus souvent de quel jātaka il s'agit ; en tout cas, il y faudrait sans doute un minutieux et fastidieux examen devant lequel M. J. semble avoir reculé et que je n'ai pas davantage entrepris. Il y a cependant des repères que nous ne devons pas négliger : cette glose est divisée en paragraphes, qui sont numérotés de 14 à 34. Selon M. J., on s'est arrêté au chiffre final de 34 « conformément au nombre des jātakas ». En effet, le chiffre de 34 est consacré dans le bouddhisme du Nord ; c'est celui de la *Jātakamālā* ; on rencontre pour le Buddha l'épithète de *catustriṃçajjātakajña* (2). Seulement M. J. ne nous a pas dit comment un commentaire en 34 paragraphes répondant à 34 jātakas pouvait s'appliquer aux quatre premiers chapitres de la version chinoise, qui eux ne comptent que 14 récits ; et nous aurions aimé également qu'il nous expliquât pourquoi ce même commentaire débute seulement au paragraphe 11 (3). Enfin la répartition de ces paragraphes dans les divers chapitres est on ne peut plus arbitraire. Certains paragraphes enjambent d'un chapitre sur l'autre, sans que leur étendue justifie en rien cette anomalie. Alors que la numérotation de chaque paragraphe est placée non en tête, mais à la fin, on trouve isolée au début du chapitre XV la phrase qui numérote le paragraphe 30, lequel est tout entier compris dans le chapitre XIV. Les récents éditeurs japonais n'ont rien compris à cette répartition. Aussi, ayant voulu mettre une table des matières en tête de l'ouvrage chinois tout entier, ils ont commencé par énumérer pour chacun des trois premiers chapitres les récits qui les composent ; puis ils ont groupé ensemble les chapitres IV à XVI, et ont indiqué comme le contenu de ces treize chapitres les quelques récits qui composent le seul chapitre IV, ne tenant aucun compte par conséquent des douze chapitres du « commentaire ». La conclusion s'impose à mon sens : nous sommes en présence de deux ouvrages, dont l'un au moins est incomplet, et qui dans le cours des temps ont été soudés maladroitement en un seul ; l'un est un recueil de récits dont la plupart sont des jātakas, l'autre serait une glose sur la *Jātakamālā*.

---

(1) Sur cet ouvrage, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. XXVI. Notre bibliothèque ne le possède pas et je ne connais le passage en question que par les notices de MM. Nanjio et Ivanovski.

(2) *Jātakamālā*, éd. Kern, p. VI.

(3) M. Nanjio (*Catalogue*, n° 1312) ne semble pas s'être aperçu que les 10 premiers paragraphes manquaient.

Lequel des deux ouvrages a donné à l'autre son titre et sa suscription? Je croirais volontiers que c'est le second. Le nom même de l'ouvrage chinois semble impliquer en effet qu'il ne s'agit pas de la *Jātakamālā* pure et simple, qui serait vraisemblablement annoncée comme un poème laudatif (讚 *tsan*), mais plutôt d'une « dissertation », d'un *çāstra* (論 *louen*) à son propos. Et comme le nombre des paragraphes de la glose s'accorde avec celui de la *Jātakamālā*, comme à tout le moins le paragraphe 32 sur le bon exercice de la royauté paraît en rapport avec le 32e jātaka de l'ouvrage sanscrit, il semble bien que ce soit là le *çāstra* annoncé par le titre. Quant aux trois noms des auteurs, il faudrait admettre qu'Ārya Çūra figure comme auteur du poème lui-même, et Tsi-pien et Cheng-t'ien comme les auteurs du *çāstra*. Mais est-ce à dire que le nom d'Ārya Çūra ait été mis en tête parce qu'il s'agissait d'une œuvre philosophique basée sur son poème, ou la *Jātakamālā* proprement dite précédait-elle originairement l'ensemble de la « dissertation »? Si la répartition des paragraphes restants ne prêtait à aucune objection, on pourrait, même en l'absence des dix premiers paragraphes, admettre que ces dix paragraphes occupaient les quatre chapitres pris aujourd'hui par les quatorze récits ; mais nous avons vu que les paragraphes 11-34 avaient été versés arbitrairement dans des chapitres qu'ils débordent ; il est donc présentement difficile de savoir ce que contenait l'ouvrage dans son état ancien. Ce serait en tout cas cette mutilation accidentelle qui aurait fait mettre en tête de la glose incomplète les quatre chapitres de récits. Ces récits à leur tour, bien qu'ils ne puissent à aucun titre être regardés comme une traduction de la *Jātakamālā*, ne sont pas sans quelque rapport avec elle : les sujets de leurs 1er, 2e, 6e paragraphes sont bien ceux des 1er, 2e, 6e jātakas de l'ouvrage sanscrit. Si ma théorie se justifie, c'est même cette parenté qui leur aurait valu d'occuper aujourd'hui dans le *Tripiṭaka* une place que tenait peut-être antérieurement la *Jātakamālā* véritable.

Sur les circonstances et l'époque de ces remaniements éventuels, tous renseignements font défaut. C'est sur les textes des Ming (1368-1644) que sont basées les éditions modernes, et nous ne pouvons remonter plus haut. Le premier catalogue qui mentionne l'ouvrage, celui de 1285-1287, ne spécifie pas suffisamment pour que nous sachions à quel état se rapportent ses indications.

La théorie que je propose ne va pas sans beaucoup d'hypothèse. Quoi qu'il en soit, ce n'est, on le voit, ni « la version chinoise de la *Jātakamālā* », ni son « commentaire », qui jetteront jamais une bien vive lumière sur les passages difficiles du poème d'Arya Çūra.

P. Pelliot

J. Hertel. — *Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra.* Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellschaft, t. lvii, pp. 639-704.

M. H. a consacré de multiples travaux à l'histoire et à la critique du texte du *Pañcatantra*. Il a recherché surtout les relations qui existent entre les contes de ce recueil et ceux des *Āvaçyakas* jainas, dont la rédaction définitive se placerait au viie siècle. Aujourd'hui M. H. analyse le *Pañcākhyānoddhāra*, collection de contes rédigée au xviie siècle par le Jaina Meghavijaya et dont les récits se retrouvent dans le *Pañcatantra* et d'autres sources. Comme dans ses travaux précédents, M. H. conclut que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du *Pañcatantra* et des contes bouddhiques, que plusieurs contes même doivent avoir une origine jaina. Ces conclusions sont au moins prématurées. En effet, des contes bouddhiques nous ne connaissons que ceux qui sont contenus dans la rédaction pālie du Canon et dans les fragments qui subsistent du Tripiṭaka septentrional. On n'a presque pas exploré la plus riche mine, la traduction chinoise du Canon, qui renferme non seulement presque tous, sinon tous les contes des Jātakas pālis, mais des centaines d'autres qu'on chercherait en vain dans les autres collections. Déjà la traduction chinoise de la plupart d'entre eux remonte

bien au delà du VIIe siècle, date présumée de la rédaction définitive des *Āvaçyakas*. Je choisis un exemple typique parmi ceux que M. H. allègue à l'appui de sa thèse : il suffira à démontrer que tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision, tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le Tripiṭaka chinois.

L'ouvrage de Meghavijaya nous donne une version du conte bien connu du Lion et de la Pie. Un os s'est arrêté dans la gorge du lion ; une pie s'introduit dans sa gueule et l'en débarrasse. Elle demande au lion une récompense et en reçoit cette réponse, que le fait d'avoir pu sortir vivante de sa gueule est une récompense bien suffisante. Cette fable se trouve dans deux versions bouddhiques, *Jātakamālā* XXXIV et *Jātakas* pālis, n° 308. La version jaina en diffère sur plusieurs points : dans cette version, le lion promet à la pie une récompense, et la pie se venge de n'avoir rien reçu. Ce dernier point surtout constituerait, je ne sais pas trop pourquoi, une preuve que la version jaina est l'original du conte. Cependant ces mêmes traits se retrouvent dans une version bouddhique, conservée dans le *P'ou sa ying lo king* 菩薩瓔珞經, « Le collier des Bodhisattvas », traduit en chinois en l'an 376 (1). On y lit : « En ce moment une pie se trouvait près du lion ; elle était en train de chercher et de dévorer des vers. Le lion ouvrit la gueule et lui dit : « Retire-moi cet os, et comme récompense je te donnerai ce que je « trouverai en fait de nourriture. » Et voici la fin : « La pie se dit : « Il a reçu un grand bienfait « de moi; mais en retour il ne m'a montré que du mépris. Je vais pour le moment me retirer et « guetter le lion. Car mieux vaut cesser de vivre que de ne pas venger une avanie. » Partout elle le suivait sans le quitter. Il arriva que le lion tua de nouveau des animaux et qu'il en mangea à satiété. Etant repu, il s'endormit sans peur. A ce moment la pie vola sur le front du lion et lui creva un œil d'un coup de bec donné de toutes ses forces. Le lion sursauta et regarda à droite et à gauche sans apercevoir un autre animal que la pie perchée sur un arbre. Le lion dit à la pie : « Pourquoi m'as-tu crevé un œil ? » La pie adressa au lion ces stances :

Tu n'as pas su récompenser mon grand bienfait ;
Bien plus, tu as pensé me tuer.
Je t'ai laissé encore un œil ;
C'est là un bienfait que tu ne saurais oublier.
Tu as beau être le roi des animaux,
Tu ne peux changer ce qui est accompli.
Maintenant séparons-nous,
N'ayons plus rien à faire l'un avec l'autre. »

On voit que l'antériorité du conte jaina est une pure illusion.

Ed. Huber

Le Gītagovinda, pastorale de Jayadeva, trad. par M. G. Courtillier, avec une préface de M. Sylvain Lévi. — Paris, E. Leroux, 1904, in-18 ; x-85 pp. (Bibliothèque elzévirienne.)

La traduction de M. Courtillier se recommande par de sérieuses qualités de style et par un louable scrupule de fidélité. On ne peut dire cependant que cet effort méritoire ait eu un

(1) Nanjio, *Catalogue*, n° 445. Trip. de Tōkyō, boite 宇 IV, p. 76 v°. Une autre version un peu différente se trouve dans le *Liou tou tsi king* 六度集經, collection de Jātakas rangés d'après l'ordre des six Pāramitās, traduite en chinois entre les années 222 et 280. (Nanjio, *Catalogue*, n° 143 ; Trip. de Tōkyō, boite 宙 V, p. 72 v°.)

plein succès : la version française présente quelques contresens, d'assez nombreuses inexactitudes et un certain désaccord général avec le ton du texte sanscrit. Ces imperfections disparaîtront dans ses travaux ultérieurs, si M. C. prend soin de se tenir en garde contre deux défauts de méthode qui ont causé tout le mal. D'une part il s'attache avec obstination à reproduire l'ordre des mots de la phrase sanscrite. Le principe est bon, à condition de ne pas être poussé trop loin. Mais M. C. l'y pousse : sous l'œil de ce contrôleur impitoyable, les mots ne sont admis à défiler que dans l'ordre de leurs numéros. Cela n'est pas toujours facile ; il faut appeler à son aide toutes sortes d'expédients : on coupe les longs vers onduleux de Jayadeva en menus morceaux qui se tortillent comme les tronçons d'un serpent ; on change le rapport logique des idées ; on multiplie les exclamations, chevilles commodes, mais dont le rôle est trop manifeste ; finalement on s'éloigne de son auteur, pour vouloir trop s'en rapprocher.

Le second grief est aussi grave. M. C. n'a pas lu ou a peu lu les commentaires. Il faut être bien sûr de soi pour se permettre une pareille indépendance. Par chance, le texte du *Gītagovinda* donné par M. R. Telang et V. L. Pansikar est accompagné de deux gloses : la *Rasikapriyā*, «Favorite des gens de goût », du roi Kumbha de Mewar, et la *Rasamañjarī*, «Bouquet des saveurs », de Çaṃkaramiçra. Ces deux ṭīkās sont concises et claires ; sans étalage de philosophie ou d'érudition, elle fournissent tous les éclaircissements nécessaires. Mais M. C. a repoussé la Favorite des gens de goût et il s'est refusé à respirer le Bouquet des saveurs. Je voudrais lui persuader qu'il a eu tort de dédaigner la société de ces deux compagnons de route qui lui eussent appris chemin faisant un certain nombre de choses qu'il avait le plus grand intérêt à connaître. Quelques exemples y suffiront.

P. 9. « En s'épanouissant, la fleur du *madhu* de son parfum affole les buveuses de miel, frisson du manguier aux jeunes pousses où jacassent les coucous. Quel sort pour le voyageur ! Sa méditation recueillie réussit un instant à l'unir à celle qui est sa vie dans des plaisirs vibrants. De tels jours ! » Le *madhu* n'est pas une plante, mais le suc, le nectar des fleurs (*puṣparasa*) ; par conséquent, il ne s'épanouit pas, mais il se révèle (*prakaṭībhavati*). (Le même *madhu* devient plus loin [p. 60], dans le composé *kamalamadhu*, « le vin du lotus », produit singulier qui ne peut être comparé qu'à la « feuille de musc » [p. 80], que Kṛṣṇa met sur le sein de Rādhā [*mṛgamadapattraka* = *kastūrikāvalī*]). Le voyageur ne s'unit pas à sa belle « dans des plaisirs vibrants. — De tels jours ! », mais c'est à grand peine qu'il réussit à passer de tels jours, grâce à l'énergie (*ullāsair*) qu'il puise dans le plaisir (*rasa*) d'une réunion brève et imaginaire avec elle.

P. 13. *gītastutivyājāt*, « sous couleur de lui chanter son los ». Corr. : « sous couleur de louer son chant. »

P. 15, st. 3. *gopakadambanitambavatī*° = « les bergères » et non « un gros de bergères fortes en hanches » ! — St. 5. « Dans l'épaisseur des nuages vagabonds, la lune… ». Corr. : « La lune passant (*cala*) dans l'épaisseur des nuages… »

P. 19, st. 2. « De la liane de leurs obliques sourcils, les bergères en troupe lancent leur regard du coin de l'œil. » Corr. : « Il (Kṛṣṇa) lance des regards de côté sur la troupe des bergères. » Commentaire : « A mon arrivée, il se trouble et, du coin de l'œil, fait signe aux autres bergères de s'éloigner. »

P. 24, st. 6. Peut-être M. C. a-t-il compris les jeux de mots de cette stance, mais sa traduction n'en laisse rien paraître.

P. 25. « Il tourne et dodeline la tête ; sa guirlande vacille ; sa flûte exhale des mélodies ; les myriades d'aimées captivées ne voient que lui. Naïfs s'arrêtent sur la lune du visage de Rādhā les regards du Meurtrier de Madhu avec de doux tremblements. Puissent, — oh ! les *Kandalas* ! — les vagues de ses yeux chatoyants vous donner la paix ! » Corr. : « Sur son cou tourné de côté sa tête se balance ; les guirlandes [de ses oreilles] s'agitent. Attentives aux tons éclatants qui naissent sur sa flûte, les myriades de femmes ne remarquent pas les flots d'œillades que Madhusūdana jette à profusion sur le gracieux et doux visage de Rādhā, lune qui contient l'essence de l'ambroisie. Puissent ces œillades vous donner la paix ! »

P. 26. « Comme pour se protéger des coups fréquents des flèches de l'Amour, elle abrite son défaut, son cœur. » Lire : « Comme pour *te* protéger (*bhavadavanāya*), elle abrite son cœur ». Façon aimable de lui dire que ce cœur est plein de lui.

P. 27. « Des flèches fleuries de l'Amour, elle fait une chose charmante pour l'art savant des galanteries multiples, comme une pieuse observance en vue du bonheur des étreintes, une couche de fleurs. » On devinerait malaisément sous cette phraséologie la pointe ingénieuse de l'original. Rādhā fait un lit de flèches : dure pénitence pour obtenir les embrassements de Govinda ! Mais ces flèches sont celles de l'Archer qui a pour flèches des fleurs, et la couche ascétique n'est qu'une jonchée de fleurs propice aux caresses.

P. 60. « Il a la couleur du lotus bleu, ton regard, et pourtant il a la figure d'un lys rouge. Si c'est pour en faire une flèche de l'Archer fleuri que tu le teins en bleu, alors à merveille ! » Incompréhensible. L'œil *bleu* de Rādhā est *rouge* de colère : si elle le rougit (et non si elle le teint en bleu !) à l'imitation des flèches de l'Amour (qui sont rouges de sang), cela est logique (*anurūpam*). — Second sens : « Si tu rends Kṛṣṇa amoureux (*Kṛṣṇaṃ rañjayasi*), cela est naturel à cet [œil]. »

P. 63. Rien n'indique dans la traduction que cette stance contient, sous forme de jeux de mots, les noms des Apsaras Madālasā, Indumatī, Manoramā, Rambhā, Kalāvatī, Rucirā, Citralekhā.

P. 66. « Le vent agite les frondaisons feuillues comme avec des mains ; le bouquet de lianes te fait signe ; — oh ! tes cuisses sont des bananiers ! — finis de retarder ton départ, ô ingénue ! » Lire : « Les jeunes pousses des lianes agitées par le vent sont des mains qui te font signe de partir... » Quant à la singulière exclamation : « Oh ! tes cuisses sont des bananiers ! », elle traduit évidemment *rambhoru* ; mais il y a dans le texte *karabhoru* ; *karabha* = 1° bord extérieur de la main entre le poignet et le petit doigt ; 2° trompe d'éléphant. Les commentateurs optent pour le premier sens ; le second semble plus naturel.

P. 71. « A voir le visage de Rādhā où s'épanouissaient tant d'émotions, tel l'Océan quand le disque apparu de la lune soulève les vagues houleuses... » C'est le visage de Rādhā qui est la lune, et donc c'est sur celui de Govinda qu'elle soulève l'émotion.

P. 79. Ce n'est pas l'époux de Lakṣmī qui a bu le *kālakūṭa*, mais l'époux de Mṛḍānī ou Pārvatī, c'est-à-dire Çiva.

P. 81. « Sur ma chevelure... moustiquaire et bannière de l'Amour... » Quand M. C. aura passé quelques nuits sous les tropiques, il ne confondra plus moustiquaire avec chasse-mouches.

A ces remarques j'ajouterai le regret que M. C. traduise son texte sans la moindre note : le grand public, à qui cette plaquette paraît s'adresser, serait en droit de trouver étrange qu'on lui offre une œuvre à moitié inintelligible ; il est vrai qu'il doit en avoir pris l'habitude. Néanmoins M. C. fera bien, dans ses traductions futures, d'être moins avare d'explications.

L. Finot

V. Henry — *La magie dans l'Inde antique*. Paris, Dujarric, 1904, in-12, xxxix-286 pp.

L'Inde possède un très antique livre de magie : c'est *l'Atharva-Veda*. La *Saṃhitā* donne la collection des hymnes magiques, le *Kauçikasūtra* fournit les renseignements nécessaires pour leur emploi. M. Henry, à qui on doit une remarquable traduction de sept livres de la *Saṃhitā*, était mieux que personne en état de nous donner un exposé clair et complet de la magie védique. A la vérité cette érudition, si solide qu'elle fût, n'eût pas suffi à produire un livre accessible à tous et intéressant pour tous. La magie est une pauvre chose. Autour d'un très petit nombre d'idées élémentaires se développe une végétation de recettes

plus ou moins enfantines, plus ou moins répugnantes, mais d'une cruelle monotonie. Tous les procédés de la magie indienne se répètent et la magie indienne répète les autres magies. Celui qui, philologue, philosophe et écrivain, a su tirer de cet océan d'ennui un livre solide et agréable, a accompli une œuvre d'un mérite singulier et qui mérite d'être accueillie avec reconnaissance.

Après des notions générales sur la magie hindoue, l'auteur étudie les opérations magiques, classées, suivant leur but, en procédés divinatoires, charmes de longue vie et de prospérité, charmes sexuels, rites de la vie publique (paix et guerre), rites antidémoniaques, charmes curatifs, rites expiatoires, rites de magie noire. Il termine par d'ingénieuses considérations sur les rapports de la magie avec le mythe, la religion et la science. Deux index, l'un des textes cités, l'autre des matières, complètent cet excellent livre.

L. F.

B. C. Mazumdar. — *On the Bhaṭṭikāvya*. J.R.A.S., 1904, pp. 395-397.

Tout ce qu'on sait de l'auteur du *Bhaṭṭikāvya*, c'est qu'il vivait à Valabhī sous le règne de Çrī Dharasena. M. M. propose de l'identifier avec Vatsabhaṭṭi, auteur de l'inscription de Mandasor, de 472 A.D., sous le règne de Dharasena Ier. Par là se trouveraient expliqués plusieurs faits : le titre de l'ouvrage (*Bhaṭṭi*), l'absence de plusieurs artifices de rhétorique qui ont leur place dans le *Kāvyādarça* de Daṇḍin (fin du VIe siècle), le fait enfin que la fable du *Rāmāyaṇa*, qui fait l'ojet du poème, s'arrête au Laṅkākāṇḍa et ignore l'Uttarakāṇḍa, cette addition postérieure que connaissent au contraire Kālidāsa et tous les poètes suivants.

L. F.

E. Hultzsch. — *Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus*. J.R.A.S., 1904, pp. 399-405.

Nous avons déjà mentionné (*supra*, p. 487) la découverte parmi les papyrus d'Oxyrhynchus, du IIe siècle J. C., d'une farce indienne contenant des passages en langue du pays. M. H. a pu identifier une partie de ces vocables, qui sont canarais. Le scène serait donc dans un des petits ports de la côte occidentale, entre Karwar et Mangalore. C'est un nouveau témoignage sur les relations qui existaient entre cette côte et l'Égypte dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

L. F.

Fanny B. Workman. — *Some little-known Chalukyan Temples*. J.R.A.S., 1904, pp. 419-421.

Brève description, avec photographies, de quatre temples du district de Hassan (Mysore) : 1o au village de Haranhalli, deux temples, dont l'un est appelé Someçvara ; 2o au village de Koravangala, deux temples, dont l'un est à peu près ruiné, et dont l'autre (1160 A. D.), nommé Bhujeçvara, est bien conservé et finement décoré ; il existe des stèles inscrites près de ces deux édifices.

L. F.

Chine

Dr F. W. K. Müller. — *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkestan.* Sitzungsber. der kgl. Preus. Akad. der Wissensch., t. xi (1904), pp. 348-352.

Les fragments manuscrits étudiés par le Dr M. ont été recueillis à Tourfan et dans les régions avoisinantes par l'expédition du Prof. Grünwedel. Ils sont écrits dans une forme spéciale de l'estrangelo, et la langue en est tantôt du turc, tantôt du moyen persan. L'un des fragments turcs contient le nom d'Ai Tängridä kut bulmis Alp bilgä tängri Ujgur kagan, qui régna de 825 à 832 et qui est mentionné dans l'inscription de Kara Balgassoun. Les textes en langue persane prouvent que nous sommes en présence de fragments de l'ancienne littérature manichéenne; on sait qu'au dire des textes chinois le manichéisme était très répandu chez les Ouïgours. Un renseignement que donne le Dr M. me semble fournir une explication satisfaisante pour ce nom de 末摩尼 Mo-mo-ni appliqué au fondateur du manichéisme, dont j'avais vainement cherché une interprétation (1). Plusieurs hymnes portent *yazd māri mānī*, et dans *māri* le Dr M. voit le syriaque *mār(ī)*. La présence de ce mot syriaque dans un texte persan ferait supposer que l'épithète de *mār*, « seigneur », était usuellement jointe au nom de Mānī, et ce serait alors Mār Mānī que représenterait Mo-mo-ni (2).

Il est vivement à souhaiter que le Dr M. puisse à bref délai publier intégralement ces documents d'un très réel intérêt.

P. P.

Père J. de Moidrey. — *Observations anciennes de taches solaires en Chine.* (Extrait du *Bulletin astronomique*, t. xxi, 1904, n° 2; 11 pp.) — *Variation diurne de la déclinaison en Chine. Note sur quelques anciennes déclinaisons.* Terrestrial Magnetism and Atmospheric Electricity, mars 1904, pp. 15-24.

Dans la première de ces notes, le P. de M. précise, rectifie ou complète les listes d'anciennes observations chinoises de taches solaires déjà publiées par J. Williams et par Hosie. Le scrupuleux P. Hoang a établi la concordance exacte des dates. C'est une inadvertance de dire que le texte original des observations se trouve dans le *T'ou chou tsi tch'eng* et de les y faire copier par Ma Touan-lin : Ma Touan-lin vivait au xiiie siècle et au début du xive, et le *T'ou chou tsi tch'eng* n'a été publié que dans le xviiie. Seulement le *T'ou chou tsi tch'eng* reproduit les passages originaux des annales dynastiques, qui sont souvent altérés dans Ma Touan-lin. L'observation de 1617, que le P. de M. ne donne que d'après Hosie, est portée à sa date dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (*Chou tcheng tien*, k. 23, p. 16 r°), qui cite le *Hou kouang t'ong tche*.

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, iii, 321, n. 5; 670, n. 4.

(2) On pourrait invoquer en faveur de cette équivalence l'ancienne dentale finale de 末 *mo* (* *mat*), pour laquelle la valeur de transcription *r* est usuelle ; cf. 薩末鞬 Sa-mo-kien = Samarkand. Mais j'hésite toujours à faire état de ces consonnes finales à l'époque des T'ang quand je vois employer indifféremment un 末 *mo* à ancienne consonne finale ou un 摩 *mo* qui n'en a jamais eu dans les transcriptions 末尼 Mo-ni ou 摩尼 Mo-ni (Mānī), 摩羅遊 Mo-lo-yeou ou 末羅瑜 Mo-lo-yu (Malāyu).

Les variations diurnes de la déclinaison magnétique n'avaient guère été observées en Chine qu'à Zi-ka-wei. Le P. de M. reproduit des observations faites en 1903 par des savants japonais à Hongkong, Han-k'eou et Cha-che ; il en résulte que l'enregistrement de Zi-ka-wei pourrait être utilisé pour réduire des observations isolées faites à Han-k'eou ou Cha-che, mais qu'il n'en serait pas de même pour Hongkong. A cette note le P. de M. a joint des remarques sur d'anciennes observations de déclinaison, faites surtout au XVIIIe siècle par les PP. Gaubil et Jartoux.

P. P.

Père S. Couvreur. — *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Ho-kien-fou, 1904, grand in-4o, XII-1080 pp.

Le *Dictionnaire chinois-français* du P. C., paru en 1890, répondait à un tel besoin que l'édition en a été rapidement épuisée. L'auteur l'a soumis à une refonte totale avant de le donner à nouveau sur un plan différent et avec un titre plus conforme à son contenu. Ce n'est pas en effet un répertoire encyclopédique de la langue chinoise qu'a entendu faire le P. C. : à l'inverse de Giles, il n'a accordé dans son travail qu'une place très restreinte à la langue parlée. Par contre, un grand nombre d'exemples tirés des classiques ou des écrivains et poètes de la bonne époque sont reproduits avec la mention de leur origine. C'est cette indication des sources, et aussi une meilleure division des divers sens d'un même mot, qui constituent les deux supériorités du dictionnaire du P. C. sur celui de Giles, en tant qu'il s'agit de la langue écrite. Le *Dictionnaire chinois-français* était classé phonétiquement, avec une table finale où les caractères étaient rangés d'après leur nombre de traits et subsidiairement, dans chaque série d'un même nombre de traits, d'après leur clef. Cette méthode a été critiquée, parce qu'on est plus habitué à avoir la table finale rangée d'abord par ordre de clefs, comme c'est le cas dans les dictionnaires de Wells Williams et de Giles. Ici le P. Couvreur a adopté le classement à la chinoise, par ordre de clefs seulement, et dans chaque clef par ordre de traits. Personnellement, j'aime mieux la disposition des dictionnaires anglais ; affaire d'habitude sans doute, mais on se rappelle mieux la prononciation d'un caractère que le nombre de ses traits ; pour un caractère qu'on ne sait pas prononcer, on a toujours la ressource de recourir à la table par clefs. Au contraire, pour chercher continuellement dans un dictionnaire par clefs, on est gêné par cet inconvénient qu'un caractère chinois peut assez souvent être écrit ou même simplement être classé avec un trait de plus ou de moins ; la perte de temps qui en résulte n'existe dans un dictionnaire phonétique que pour les caractères qu'on ne sait pas prononcer et dont le nombre se restreint assez vite. Je reconnais d'ailleurs que je suis assez mauvais juge en pareille matière, puisque je me place au point de vue du sinologue qui a étudié le chinois dans le nord ou le centre de la Chine, où la prononciation est à peu près celle que suit le P. C. ; or l'Européen qui vit au Sseu-tch'ouan ou au Yunnan, ou surtout dans les parties de la Chine où on ne parle pas mandarin, de même que le sinologue qui s'est formé en Europe et ne connaît que la langue écrite, n'a plus grand avantage à un dictionnaire rangé phonétiquement, puisqu'il doit plus souvent avoir d'abord recours à la table par clefs, pour se reporter ensuite au classement phonétique. Les deux points peuvent donc se défendre (1).

(1) La classification du P. C. a cependant un inconvénient certain : tels mots chinois s'écrivent de plusieurs façons, que le P. C. réunit généralement. C'est ainsi que sous la clef 牛 *nieou*, à quatre traits, on trouve les formes 牧 et 牳 de *mou*, « faire paître » (p. 568). Seulement 牳 *mou* a, en dehors de la clef, cinq traits, et, si on ne sait pas que c'est une simple

Le P. C. connait à merveille les classiques ; c'est surtout pour leur interprétation que son dictionnaire mérite toute confiance. Par contre, l'histoire et le bouddhisme sont trop sacrifiés. Le Ki-pin n'est pas le « royaume des Parthes » (p. 726), mais d'abord le Cachemire, plus tard le Kapiça en Afghanistan ; Tchen-la ne doit pas être rendu par « Cambodge ou Tsiampa » (p. 57), car le Cambodge et le Champa sont deux états très différents. Je doute que 伽藍 *kia-lan (saṅghārāma)* « monastère », ait jamais été pris au sens de « divinité honorée par les bouddhistes, Bouddha » (p. 29). 閻 *yen* dans 閻王 Yen-wang (p. 972) répond à Yama au lieu que 閻浮 Yen-feou est le Jambu(dvipa) ; les deux mots n'ont rien de commun. La 7e année *yong-p'ing* ne correspond pas à 51 avant J.-C. (p. 28), mais à 64 après J.-C. Dans 沙門 *cha-men*, il est erroné de donner à *men* le sens de « secte » (p. 504) ; *cha-men* transcrit *çramaṇa*, qui est le nom des moines bouddhiques. A la p. 840, le P. C. dit que *gio-lo* désigne les « descendants en ligne collatérale des fondateurs de la dynastie des Ts'ing » (p. 840), ce qui est un peu étrange dans la forme, mais juste au fond ; seulement il ne fallait pas alors conserver à la p. 726 la définition inexacte donnée dans la première édition, « nom tartare d'une famille mandchoue qui prétend descendre des mêmes ancêtres que la dynastie impériale actuelle ». Enfin il eût été bien aisé de donner la forme originale des noms sanscrits transcrits en chinois, *Çākyamuni*, *Khadga*, *Kalaviṅka*, *Yama*, *pāramitā*, *yoga*, etc.

Je n'ai pas relevé de grosses inexactitudes au point de vue de la lexicographie proprement chinoise. Le sens de 薏苡 *yi-yi* (p. 773) n'est pas « graine de nénuphar », mais « larmes de Job » ; 裝潢匠 *tchouang-houang-tsiang* (p. 537) s'emploie encore de nos jours et dans un sens moins restreint que celui indiqué par le P. C. 阿堵 *a-tou* n'est guère connu que par une « allusion littéraire », mais encore ne faudrait-il pas traduire sans autre explication par « ce, cet » à la p. 176, et par « sapèque » à la p. 978. Ce sont là de petits détails, et on ne peut qu'admirer la diligence inlassable avec laquelle le P. C. a fourni leurs instruments de travail aux sinologues de langue française. L'impression fait honneur à la mission de Hien-hien.

P. Pelliot

Japon

Rev. John Batchelor. — *A Grammar of the Ainu Language.* Yokohama, Kelly and Walsh, 1903. 1 vol. in-8°, 125 pp.

Des peuplades ainu, qui sont cantonnées aujourd'hui dans le Hokkaidō, à Sakhalin et dans les îles avoisinantes, tout est mystérieux. On ne sait à quel groupe ethnique rattacher leur origine ; on ne sait à quelle famille linguistique rattacher leur idiome. Peu s'en est fallu même que ce peuple disparût, et sa langue avec lui, sans qu'il en restât aucune trace. Nous avons déjà eu l'occasion de dire, à propos d'un autre ouvrage du même auteur (1), qu'à peu près tout ce que nous savons des mœurs et de la religion des Ainu, nous le devons aux travaux de M. Batchelor. Il faut en dire autant de leur langue. Avant lui (2), la seule étude dont elle avait été l'obje

---

variante de 牧 *mou*, on le cherchera sous la liste des caractères à cinq traits de la clef 牛 *nieou* ; or il ne s'y trouve pas ; on est ainsi obligé d'aller à droite et à gauche pour découvrir le caractère auquel cette variante a été jointe, et il en résulte une certaine perte de temps.

(1) *The Ainu and their folklore.* V. *B. E. F. E.-O.*, t. III (1903), pp. 121-128.

(2) Je mets de côté les travaux russes sur le dialecte de Sakhalin, que je ne connais pas.

était un opuscule de Pfizmaier, intitulé *Untersuchungen über den Bau der Aino-Sprache* (1851) et fondé entièrement sur un médiocre vocabulaire ainu-japonais ; en d'autres termes, tout était à faire. Un long séjour parmi les Ainu permit à M. B. de combler cette lacune. Il publia une première fois sa grammaire ainu en 1887, en supplément au beau mémoire de M. Chamberlain sur la « Nomenclature géographique du Japon » (1), et une deuxième fois en 1889, en guise d'introduction à son *Ainu-English-Japanese Dictionary*. L'ouvrage que nous signalons ici n'en est qu'un remaniement.

Il faut bien avouer que nous avons été fort désappointé de voir qu'après cet intervalle de quinze ans, M. B. n'ait pas enrichi davantage le texte, vraiment un peu maigre, de son ancienne grammaire ; et il faut avouer aussi que tout n'est pas heureux dans les rares additions qu'il y a faites : elles consistent presque uniquement en conjectures sur l'origine de la langue ainu. Visiblement M. B n'a pas pu prendre son parti de ce mystère ; abandonnant la prudente réserve qu'il avait su garder jusqu'ici, il s'est lancé à corps perdu dans l'hypothèse ; et, emporté par une sorte d'ivresse linguistique, à cet idiome, qu'il est impossible jusqu'ici d'apparenter à aucun autre, il a découvert partout des parentés.

C'est ainsi qu'il se pose la question de savoir si l'ainu n'a pas une relation d'origine avec le chinois, et n'est pas loin de la résoudre par l'affirmative ; mais ses arguments sont peut-être plus faibles encore que ceux que perpètrent d'ordinaire les fauteurs de ces sortes de spéculations linguistiques. Eût-on établi, — et un ou deux exemples n'y suffisent pas —, que *tous* les mots ainu peuvent se décomposer en « racines » monosyllabiques (pp. 12, 20), et inversement que le chinois présente, à un degré plus faible que l'ainu, mais « comme lui », une tendance à l'agglutination « par combinaison des monosyllabes primitifs » (pp. 19-20), comment pourrait-on conclure de faits aussi généraux à une affinité quelconque des deux langues ? Le zèle de M. B. à découvrir ces invraisemblables affinités l'entraîne même à une confusion manifeste. Il y aurait eu, suivant lui, des « tons » en ainu, qui survivraient encore dans le dialecte de Sakhalin. Mais est-ce bien de tons qu'il faudrait parler ? Les Ainu de Sakhalin, dit M. B. (p. 17), « emphatically *intone* or *accent* every syllable », au lieu de prononcer toutes les syllabes d'une voie unie et sans accent, « smoothly and without accent », comme les Ainu du Hokkaidô. Il est assez clair, d'après cette description, que M. B. confond avec l'intonation, au sens que les sinologues donnent à ce terme, une diction simplement accentuée et martelée, ce qui est tout autre chose. Le fait que les Ainu du Hokkaidô ne connaissent à aucun degré l' « intonation » n'embarrasse nullement M. B. : il y voit le résultat d'un « affaiblissement graduel » (p. 22), et découvre des exemples du même processus dans ces mots chinois, « adoptés et adaptés » par les Japonais, et que les Japonais « n'intonent jamais ». Singulière comparaison, puisqu'il est bien certain que la langue japonaise n'a jamais connu l'intonation et que les mots chinois ont perdu leurs tons immédiatement en passant dans la langue japonaise. Mais plus étrange encore est la conclusion que M. B. tire de ce rapprochement du chinois et de l'ainu : c'est que les Ainu sont arrivés dans l'archipel « par le pays de l'Amour ». Et la preuve, c'est qu'il reste des traces de mots ainu dans la nomenclature géographique « de cette région ». Prenez Tomsk par exemple, et enlevez la désinence proprement russe *sk* : que reste-t-il ? ***Tom***, qui est un mot ainu (p. 22).

Non moins forcées sont les comparaisons de l'ainu avec l'hébreu (pp. 23-24), avec les dialectes celtiques (p. 26), avec les langues « aryennes » (p. 27), et avec l'inévitable basque (p. 25). Je ne m'attarderai pas à les discuter ; il y a longtemps qu'on a fait justice de ces

---

(1) *The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan, viewed in the light of Aino Studies* (Mem. of the Literature Coll., Imp. Univ. of Japan, no 1). Tôkyô, 1887, gr. in-8o.

filiations établies sur des ressemblances fortuites de mots (1). Ce système avait amené l'un des prédécesseurs de M. B. dans cette voie dangereuse à faire de l'annamite la mère de toutes les langues : il a conduit M. B. à faire de l'ainu leur fille commune ; et telle est son ardeur à lui donner des ancêtres qu'on lui est presque reconnaissant à la fin de nous avoir épargné les tribus perdues d'Israël.

La grammaire proprement dite n'est pas non plus, il s'en faut, à l'abri de toute critique. Moulée sur celle de nos langues, elle n'approfondit rien et ne nous donne que des aperçus vagues et insuffisants sur les caractères propres de la langue ainu. C'est ainsi que l'exemple cité à la page 12 (*aeiyukoikireyara*) nous laisse soupçonner dans l'ainu une haute faculté d'agglutination ; mais de cela il n'est ensuite à peu près plus question. — P. 78, M. B. consacre un chapitre à des verbes ayant « une forme spéciale qui est employée quand *l'objet* est du nombre pluriel » : c'est ainsi qu'on a les deux formes *ku resu* « j'élève » et *ku reshpa* « j'élève plusieurs », ou encore *ku uk* « je prends » et *ku uina* « je prends plusieurs ». C'est là assurément une particularité fort curieuse, et nous voudrions quelques éclaircissements de plus : mais M. B. s'en tient là. Il est impossible de comprendre d'après son exposé si ces verbes ont un complément direct exprimé ou s'ils expriment eux-mêmes à la fois l'action verbale et son objet. D'autre part M. B. mêle ces verbes à d'autres d'un caractère tout différent, qui ont, — contrairement à l'usage général ainu, mais conformément au nôtre —, une forme plurielle, lorsque leur *sujet* est au pluriel (*ku ahun* « j'entre », *ahup ash* « nous entrons ») ; et dans le lexique des verbes « à forme plurielle » (pp. 79-81), ces deux sortes de verbes sont confondues.

La partie la plus intéressante du livre est celle qui est consacrée à la numération des Ainu (pp. 47-52). D'après la description qu'en donne M. B., on pourrait dire que c'est un système de numération à double base, base décimale et base vigésimale. Les noms de nombre, de 1 à 10, sont indépendants (encore faut-il apporter des réserves à cette affirmation) ; de 11 à 19, ils s'obtiennent en ajoutant le nom des unités à la dizaine ; ainsi 14 se dit : *ine* (4) *ikashima* (ajoutés à) *wan* (10). Tout se passe donc jusqu'ici comme si le système était à base 10. Le nombre 20 s'exprime par un nom nouveau : *hot ne*. Dès lors le système devient vigésimal. On ne compte pas par nombre de dizaines, mais par nombre de vingtaines, et l'on dit, par exemple, *tu hot ne* « deux-vingts » pour 40, *re hot ne* « trois-vingts » pour 60, *ine hot ne* « quatre-vingts » pour 80, etc. Mais les nombres compris entre deux vingtaines successives ne s'obtiennent pas par l'addition régulière des nombres de 1 à 19 à la vingtaine inférieure, comme ce serait le cas si le système était purement vigésimal : en réalité chaque vingtaine se décompose elle-même en deux dizaines. Prenons comme exemple les deux vingtaines successives *hot ne* (20) et *tu hot ne* (40). Les nombres de 21 à 29 s'obtiennent bien par l'addition régulière des nombres de 1 à 9 à *hot ne* (21 = *shine ikashima hot ne* « 1 ajouté à 20 » ; 24 = *ine ikashima hot ne* « 4 ajoutés à 20 ») ; mais pour former le nombre 30, au lieu d'ajouter *wan* (10) à *hot ne* (20), on le retranche de la vingtaine supérieure, *tu hot ne* (40), et l'on dit *wan e tu hot ne* « 10 retranchés de 40 ». Les nombres de 31 à 39 s'obtiennent par l'addition des neuf premiers nombres à *wan e tu hot ne* ; c'est ainsi que 34 se dira *ine ikashima wan e tu hot ne* « 4 ajoutés à 30 » (2).

Cl.-E. Maitre

---

(1) Quelques-unes de ces prétendues ressemblances sont du reste peu frappantes. Maison se dirait en basque *etche* et en ainu *chisei* (p. 25). En cornique, le mot qui veut dire tête est *pen* ; en ainu, *pen* signifie la « source », ou la « tête » d'une rivière (p. 26).

(2) La nomenclature de la numération ainu est plus complexe encore que cette description ne le laisserait supposer. En effet, et c'est une remarque due à M. Chamberlain (cité par M. Batchelor, pp. 11 et 12), la dizaine elle-même se décompose en deux parties égales. Les cinq

Washio Junkei 鷲尾順敬. — *Nihon bukka jimmei jisho* 日本佛家人名辭書. Tôkyô, Kôyû-kwan 光融館, 1903. 1 vol. in-4°, de 1630 pp. en tout. 9 yen.

La mode au Japon est aux grands dictionnaires non moins qu'aux grandes collections, et il y a peu de pays aujourd'hui qui en soient aussi bien fournis. On dirait que le Japon, entré depuis une quarantaine d'années dans une phase nouvelle de son histoire, se hâte de dresser l'inventaire méthodique de son passé disparu sans retour. De là ce travail énorme de publication et de compilation dont j'ai signalé l'importance dans un précédent article sur la *Littérature historique du Japon* (1); de là ces volumineuses collections de textes littéraires, poétiques, juridiques, qui se succèdent sans interruption; de là aussi l'apparition d'un nombre considérable d'encyclopédies, de répertoires et de dictionnaires généraux ou spéciaux, dont plusieurs ont déjà été mentionnés à leur date dans le *Notes bibliographiques* de ce *Bulletin*. Il a paru en particulier divers dictionnaires biographiques, dont le plus important, le *Dai-Nihon jimmei jisho* 大日本人名辭書, vient d'atteindre sa cinquième édition (2). Mais il n'existait pas encore de dictionnaire biographique spécial du bouddhisme japonais. On en était réduit à consulter sur ce sujet, en dehors des ouvrages généraux, d'anciennes collections de biographies de prêtres en chinois, rédigées dans un but d'édification, et où la légende se mêlait continuellement à la vérité. Les deux plus célèbres étaient le *Genkô shakusho* 元亨釋書 (3) du prêtre Shiren 師錬 (1332) et le *Honchô kôsô den* 本朝高僧傳 (4) du prêtre Shiban 師蠻 (1626-1710). L'excellent ouvrage de M. Washio vient de combler cette lacune.

Son dictionnaire ne réunit pas moins de 6.000 noms différents de prêtres, de docteurs et d'artistes bouddhiques. M. W. a cherché à démêler aussi bien que possible la vérité sous la masse des légendes édifiantes recueillies par les Bollandistes japonais. A la fin de chaque notice, il a pris soin de mentionner les ouvrages qu'il avait consultés, mais en citant seulement leur titre, et sans indiquer l'édition, le volume, le chapitre et la page : bien rares du reste sont les livres japonais où l'on pousse aussi loin la précision des références. Quelques dessins insérés dans le texte reproduisent les traits traditionnels des personnages les plus fameux. Malgré le soin avec lequel l'ouvrage a été écrit, il y subsiste quelques lapsus fâcheux. C'est ainsi que, si l'on cherche le nom de Tori Busshi 鳥佛師, on sera renvoyé à Kuratsukuri no Tori 鞍作鳥 : mais à cet article, on sera simplement renvoyé de nouveau à Tori Busshi. La biographie du fameux statuaire, dans ce chassé-croisé de renvois, a été omise.

Les noms ont été transcrits en kana d'après le système simplifié adopté par le Ministère de l'Instruction publique en août 1900 et qui a été exposé ici-même (5). Ce système consiste,

---

premiers nombres *shine*, (1), *tu* (2), *re* (3), *ine* (4) et *ashikne* (5), sont indépendants ; mais les quatre suivants paraissent obtenus par soustraction du nombre 10 :

shinepesan (9),	de *shine* (1),	« 1 ôté de 10 » ;
tupesan (8),	de *tu* (2),	« 2 ôtés de 10 » ;
arawan (7),	de *re* (3),	« 3 ôtés de 10 » ;
iwan (6),	de *ine* (4),	« 4 ôtés de 10 ».

(1) V. *Bulletin*, t. III, pp. 575-577.

(2) *Ibid.*, t. III, p. 749.

(3) 30 livres. Réimprimé dans le *Kokushi taikei* 國史大系, t. XIV.

(4) 75 livres. Imprimé en 1707, 32 vol.

(5) *Bulletin*, t. III, p. 353.

essentiellement à substituer *i, e, o* à *wi, we, wo*, dont la prononciation actuelle est identique, et à transcrire uniformément toutes les syllabes longues homophones, sans distinction d'origine étymologique, par le kana qui représente la syllabe brève correspondante suivi du signe de l'allongement. Quelles que soient les objections qui puissent être élevées d'autre part à ce système (1), il a du moins l'avantage de faciliter considérablement les recherches dans les dictionnaires. C'est la première fois, à ma connaissance, qu'il a été appliqué dans un ouvrage de cette importance, et même ailleurs que dans des manuels scolaires. Les noms ainsi orthographiés ont été classés par ordre des *go-jû on* 五十音 : le classement par ordre de l'*iroha*, qui était autrefois la règle, est du reste de plus en plus abandonné par les récents lexicographes, et il faut s'en féliciter. M. W. a joint à son dictionnaire syllabique un index des caractères par clefs et nombre de traits. Il est regrettable qu'il ait compliqué inutilement le mode de classement si logique et si naturel qu'il avait adopté, en groupant les noms de même kana initial d'après le premier caractère chinois avec lequel ils sont écrits, au lieu de s'en tenir jusqu'au bout à l'ordre purement syllabique. Il a été obligé ainsi de dresser une table de tous les caractères initiaux, qu'on est obligé de consulter d'abord ; et lorsqu'on ignore le caractère initial du nom, les recherches deviennent assez laborieuses.

Ce n'est pas là du reste la seule complication inutile qu'on trouve dans l'ouvrage. Par exemple, la pagination, au lieu d'être continue, ne change pas moins de vingt fois, à chaque subdivision nouvelle (préface, introduction, table, tableaux synoptiques, généalogies, index, dictionnaires, etc...). M. W. a aussi résolu de la façon la plus malheureuse la plus sérieuse difficulté que présentait le classement des noms, à savoir la multiplicité des appellations sous lesquelles la plupart des prêtres sont connus. Il a pris pour règle de donner leur biographie sous leur « nom en religion » (*hôi* 法諱). Quelquefois il donne leurs autres noms dans le dictionnaire même en renvoyant au *hôi*. C'est ce système qu'il aurait fallu appliquer uniformément, au lieu de dresser une table spéciale des appellations honorifiques et posthumes (*chokugô* 敕號 et *chokuitsu* 敕謚), une seconde table des noms alternatifs et abrégés (*ishô* 異稱 et *ryakumei* 畧名), et enfin une troisième table des appellations alternatives et des « noms de chambre » (*betsugô* 別號 et *shitsumei* 室名) particuliers aux prêtres de la secte Zen 禪. Poussée à ce degré, la surabondance des index n'est guère moins fâcheuse que leur absence totale.

Le dictionnaire proprement dit est précédé d'une histoire abrégée du développement du bouddhisme au Japon et d'un grand nombre de tableaux synoptiques fort utiles : liste chronologique des « baptêmes bouddhiques » (*jukai* 受戒) des Empereurs, des Impératrices et des Princes impériaux ; chronologie, par ordre de date de leur mort (2), des personnages marquants du bouddhisme japonais ; succession des chefs de secte et de leurs principaux disciples ; succession des prêtres des principaux temples, etc.

Cl. E. Maitre

Ôwada Tateki 大和田建樹. — *Nô no shiori* 能乃栞, « *Guide du Nô* ». Tôkyô, Hakubun-kwan 博文館, 1903-1904. 6 vol. 2 y. 20.

M. Ôwada s'est fait une spécialité de l'étude des drames lyriques du Japon, ou *Nô* 能. Ces drames lyriques, malgré leur beauté littéraire, avaient été jusqu'à nos jours fort négligés

(1) *Ib.*, ib., p. 354.

(2) D'après l'ère japonaise qui commence à l'avénement de Jimmu Tennô (660 av. J. C.). Il suffit donc de retrancher 660 du chiffre indiqué pour obtenir l'année de l'ère chrétienne. Cette « ère japonaise » est une invention assez récente : mais son usage paraît se répandre de plus en plus, les Japonais ayant compris l'incommodité de leur chronologie par *nengô*, et se refusant d'autre part à adopter l'ère chrétienne.

par les érudits japonais. Sous les Tokugawa, les éditions s'étaient multipliées, chaque école tenant à avoir la sienne (1), mais le seul travail vraiment important dont les Nôs eussent été l'objet à cette époque était le *Yôkyoku shûyôshô* 謠曲拾葉抄 (2), grand commentaire dû à Inui Teijo 犬井貞恕 et au prêtre Enan 惠南, et qui reste, encore aujourd'hui, fondamental. Ce n'est pas qu'après la grande vogue dont ils avaient joui sous Hideyoshi, la popularité des Nôs eût subi une éclipse : tout au contraire, ils furent patronnés par les shôguns Tokugawa et les grands daimyôs avec une libéralité qui ne se démentit jamais. Il semble plutôt que leur inspiration toute bouddhique, et aussi le caractère mixte de leur langue, qui contient une assez forte proportion de mots chinois, aient rebuté les anciens *wagakusha*, puristes rigoureux et adeptes fervents et exclusifs du culte national. Au commencement de Meiji, la dépossession du shôgun et des daimyôs, dont les largesses seules permettaient aux écoles d'acteurs de subsister, menaça sérieusement l'existence même du Nô ; les acteurs, privés de ressources, furent dispersés aux quatre coins du Japon. Heureusement un public nouveau s'est constitué peu à peu ; à Tôkyô seulement, il y a aujourd'hui quatre scènes où se donnent des représentations régulières ; l'avenir paraît assuré. En même temps on s'est mis enfin à l'étude des drames lyriques. M. Suzuki Chôkô 鈴木暢幸 a publié dans la revue *Kokugaku-in zasshi* 國學院雜誌 plusieurs commentaires de Nôs. Une revue mensuelle entièrement consacrée au Nô, le *Nôgaku* 能學, que dirige M. Ikeuchi Shinka 池内信嘉, paraît régulièrement depuis juillet 1902. Mais l'homme qui a le plus fait jusqu'ici pour renouveler l'étude du Nô est sans contredit M. Ôwada.

La liste de ses publications est déjà longue. Je me bornerai à mentionner les deux plus importantes : *Utai to Nô* 謠と能 (1900), un recueil d'études un peu disparates, mais pleines d'utiles renseignements, et surtout le *Yôkyoku tsûkai* 謠曲通解 (3), qui est une édition complète, avec commentaire perpétuel, des Nôs classiques (il y en a en tout 244). Cette édition est particulièrement précieuse pour les japonologues européens : car, imprimée en caractères mobiles, elle a enfin mis à notre portée des textes qui avaient toujours été imprimés par les procédés de la xylographie et avec les formes les plus capricieuses et les plus inaccessibles de cursives (4). Le dernier livre de M. Ôwada, le *Nô no shiori*, est non moins utile et constitue même une tentative tout à fait nouvelle.

Les textes imprimés de Nôs ne contiennent jamais d'indications scéniques : or on sait que dans le Nô le jeu, les attitudes et tous les mouvements des acteurs sont réglés par la tradition avec une précision minutieuse ; on sait de plus que la danse — entendue au sens le plus large du mot — y tient une très grande place, soit qu'elle accompagne les chants du chœur, soit qu'elle s'intercale entre deux parties chantées. Il faut même dire que certains chants ne font que commenter les attitudes ou les gestes mimiques de l'acteur et perdent pour nous, si nous n'avons aucun moyen d'imaginer ces jeux de scène, le meilleur de leur signification. De plus les textes imprimés ne donnent jamais la description des costumes et des décors. Enfin, — particularité plus curieuse, — ils omettent systématiquement le rôle d'un personnage qui existe dans presque tous les Nôs : le « comique » ou *kyôgen* 狂言 (5). Quelquefois — et c'est le cas lorsque le personnage principal *(shite)* apparaît successivement sous deux formes

---

(1) Les cinq écoles ou familles d'acteurs qui s'étaient successivement détachées du tronc commun se sont transmis des textes qui présentent des variantes parfois considérables.

(2) 20 volumes. Préface datée de l'année 1741.

(3) 1896 ; 9 livres, réunis en un fort volume dans l'édition de forme européenne.

(4) On peut regretter cependant que M. Ôwada n'ait pas reproduit les curieuses notations musicales qui accompagnent le texte dans toutes les éditions xylographiques.

(5) « Paroles folles ». Cette expression désigne aussi les farces que l'on joue entre les Nôs, et dont les acteurs sont les mêmes que ceux qui représentent le *kyôgen* dans les Nôs.

différentes, — le *kyôgen* n'a qu'un rôle de remplissage et n'occupe la scène que pour permettre au *shite* de changer de costume (1) : mais d'autres fois il est réellement mêlé à l'action et donne la réplique aux autres personnages. Dans le premier cas, ses monologues sont entièrement omis et son intervention n'est même pas mentionnée ; dans le second cas, ses répliques sont ou complètement omises ou considérablement abrégées. C'est sans doute la cause pour laquelle l'existence, — pourtant régulière, — de ce personnage paraît avoir échappé jusqu'ici aux auteurs européens qui se sont occupés du Nô. — Le *Nô no shiori* a précisément pour objet de combler cette double lacune. M. Ôwada y décrit tour à tour 91 Nôs, choisis parmi les plus célèbres, en donnant la description exacte et minutieuse des costumes, des décors et des jeux de scène, et en intercalant dans le récit le texte des rôles de *Kyôgen*. Un pareil travail complète heureusement les commentaires purement littéraires du *Yôkyoku tsûkai*. Il est enrichi d'illustrations fort exactes, mais auxquelles il manque, pour donner une idée précise de ces représentations à la fois si simples et si somptueuses, d'être coloriées.

L'Introduction (t. I, pp. 1-62) est purement technique, pour ne pas dire terminologique : elle est consacrée en effet à la nomenclature, fort compliquée, de tous les éléments du Nô : les espèces de Nôs et l'ordre de leur représentation ; les rôles ; l'orchestre et le chœur ; la scène et le pont d'accès ; les gestes mimiques et les attitudes ; les différentes sortes de musique ; les danses ; le rideau de fond ; les masques ; les coiffures et les costumes ; les décors et les objets d'ornement personnels ; les variantes de jeu (*kae no kata* 替の形) ; les représentations simplifiées et sans décor (*hayashi* 囃子 et *shimai* 仕舞).

Cl. E. Maitre

Généralités et divers

Col. Sir Henry Yule. — *The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the kingdoms and marvels of the East*. 3e éd., revue par Henri Cordier, avec une biographie de Sir H. Yule par sa fille Amy Frances Yule. Londres, Murray, 1903, 2 vol. in-8o, CII + 144 + 462 pp. et XXII + 662 pp., ill., 63 sh.

Épuisée depuis longtemps, la deuxième édition (1875) de l'admirable *Marco Polo* de Yule atteignait d'occasion des prix inabordables à la moyenne des travailleurs. La maison Murray songea à entreprendre une nouvelle édition. Il était à craindre que, tenant pour non avenu le travail scientifique des vingt-cinq dernières années, on se bornât à une simple réimpression, ainsi qu'on l'a fait maladroitement en Chine par les *Notes on Chinese literature* de Wylie. Miss Yule estima à juste titre que cette solution n'était pas digne du savant si probe que fut son père. Une révision fut décidée. Il fallait, tout en respectant dans la plus large mesure l'œuvre primitive, retrancher ce que les recherches ultérieures avaient rendu caduc, indiquer aussi les solutions nouvelles qu'elles avaient apportées. On s'adressa à celui que sa vieille amitié pour Yule et sa riche information des choses d'Asie désignaient entre tous pour mener à bien ce travail ; le monument élevé par le savant anglais à la gloire du voyageur vénitien ne pouvait pas perdre à être remis à neuf par M. H. Cordier.

---

(1) De là son nom alternatif de *ai* 間, « intervalle » ou « intermède ».

En tête de cette nouvelle édition, Miss Yule a mis une biographie de son père. Je ne veux pas retracer à ce propos la belle carrière scientifique de Yule (1er mai 1820 — 30 décembre 1889), mais ici en Indochine on se rappellera qu'il fut un des premiers à apprécier les grands résultats du voyage de Doudart de Lagrée et Francis Garnier : en 1869, il obtint pour le chef survivant de l'expédition du Mékong l'une des médailles d'or de la Royal Geographical Society. Garnier ne cessa pas depuis lors d'être en correspondance avec Yule, et une des dernières lettres qu'on ait de lui, datée du 4 décembre 1873 (il fut tué le 21), annonce au géographe anglais la prise de Hanoi (1). Seize ans plus tard, l'Institut de France élisait Yule au nombre de ses correspondants. Yule, très malade, reçut la nouvelle à Palerme le 27 décembre 1889, et envoya un télégramme de remerciements se terminant par ces mots : « Moriturus vos, Illustrissimi Domini, saluto. » Il expira le 30 décembre.

En dehors de la biographie de Yule, les additions au plan primitif dans cette nouvelle édition consistent en une bibliographie des travaux de Yule, et surtout une bibliographie des manuscrits et éditions de Marco Polo (2) dressée par M. Cordier avec le soin et la compétence qui mettent ses travaux de ce genre hors de pair (3).

Il ne saurait s'agir de passer en revue tout ce que M. Cordier a ajouté à l'ancien commentaire de Yule ; qu'il suffise de dire que l'éditeur s'est tenu d'une façon générale admirablement au courant des travaux scientifiques les plus récents. L'exécution matérielle de livre fait honneur à la maison Murray. On pourrait tout au plus souhaiter qu'on eût remplacé quelques gravures sur bois par des reproductions plus claires et plus véridiques (4), et surtout qu'un itinéraire général guidât un peu le lecteur.

Les questions soulevées par le livre de Marco Polo sont si nombreuses que chacun dans son domaine spécial ne peut manquer d'avoir quelques observations à formuler ; voici celles que je crois devoir soumettre à M. Cordier :

T. I, p. 21 et p. 422. — Il n'est pas douteux que Pauthier s'est trompé en cherchant Marco Polo dans le Po-lo nommé par l'*Histoire des Yuan* en 1277. Je n'insiste pas, faute de pouvoir ici traiter la question à fond ; les éléments en ont d'ailleurs été donnés par M. Parker dans la *China Review*, t. XXV, pp. 193-194, et dans l'*Asiatic Quarterly Review* de janv. 1904 (pp. 128-131) ; on peut y joindre encore les passages de la biographie de Han Lin-eul dans le *Ming che*, k. 122, p. 3.

P. 28. — « Of the Khitán but one inscription was known, and no key. » En réalité un ouvrage chinois nous a tout juste conservé cinq caractères k'i-tan, en y joignant d'ailleurs leur traduction chinoise.

---

(1) Cette lettre a été publiée par Yule dans l'article nécrologique de Francis Garnier qu'il écrivit pour les *Ocean Highways* de mars 1874 ; elle est reproduite dans l'*Histoire de l'Intervention française au Tong-king* de Romanet du Caillaud (pp. 356-357).

(2) Une liste des manuscrits de Marco Polo avait été incorporée par Yule à la première édition de son ouvrage, mais supprimée dans la seconde ; M. Cordier l'a reprise ici et complétée. La bibliographie de Marco Polo avait déjà été donnée en grande partie par M. Cordier dans son *Centenaire de Marco Polo*, Paris, 1896, in-8°.

(3) M. Maitre a envoyé du Japon à notre bibliothèque une édition de Marco Polo qui paraît avoir échappé aux recherches de M. Cordier. C'est une contrefaçon, par procédés mécaniques, de la 2e édition de Yule ; l'exécution matérielle laisse à désirer. La maison qui s'est livrée à cet acte de piraterie littéraire est la 共益商社 « Kyoyekishosha » ; le prix des deux volumes, parus en 1900, est de 8 *yen*.

(4) Ainsi au t. I, p. 376, la figure indiquée comme la « Porte sud de la cité impériale à Pékin » semble être un mauvais dessin de Ts'ien-men, la porte sud de la ville tartare.

P. 370. — En interprétant King-chan, un des noms de la « Montagne de charbon » à Pékin, par « Court Mountain », Yule semble avoir suivi un auteur qui écrivait 京山 King-chan ; je n'ai jamais vu le nom écrit autrement que 景山 King-chan, et c'est aussi l'orthographe de Bretschneider dans ses *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs* (trad. française, p. 62). Le nom de « Wan-su-Shan » était dans la 2e édition de Yule une évidente faute d'impression pour « Wan-sui-Shan » (dans notre orthographe Wan-souei-chan), et il eût été bon de ne pas la reproduire.

P. 408. — Je n'ai pas les *Mediæval Researches* de Bretschneider, mais, dans « in chapter 101, *Djan-ch'i*, of the *Yuen-shi* », « Djan-ch'i » me semble une inexplicable faute de copie pour 兵志 *Ping tche*.

P. 412. — « Having traversed the Kiu Yung Kwan (or Nankau) Pass, where stands the great Mongol archway... » Est-il exact qu'on emploie indifféremment les noms de Kiu-yong-kouan et de Nan-k'eou ? Le village de Kiu-yong-kouan est distinct du village de Nan-k'eou, et je ne crois pas que le nom de Kiu-yong-kouan s'applique à l'ensemble du défilé.

P. 427. — « But the relation of gold and silver in civilized Asia was then as 10 to 1 (1), not, as with us now, more than 15 to 1. » Il eût été bon de rappeler ici que la note de Yule remonte à 1875 ; voilà un certain nombre d'années que la valeur de l'or est plus de 30 fois plus grande que celle de l'argent. Surtout on eût aimé à ce qu'il fût dit sur quels fondements sérieux repose pour la Chine la proportion de 10 à 1 pour l'époque mongole. Dans un autre passage (II, 95), Yule dit que ce rapport dut continuer à être celui de l'argent à l'or en Chine jusqu'à la fin du XVIIe siècle, s'il faut en croire le P. Le Comte. M. Cordier ne fait pas d'observation. Je rappelle cependant ce passage des *Notions techniques sur la propriété en Chine* du P. Hoang (p. 43) : « L'or valait quatre fois son poids d'argent au commencement de la dynastie Ming (1375), sept ou huit fois sous l'empereur Wan-li de la même dynastie (1574), et dix fois à la fin de la dynastie (1635) ; plus de dix fois sous K'ang-hi de la dynastie actuelle ; plus de vingt fois sous le règne de K'ien-long ; dix-huit fois au milieu du règne de Tao-kouang (1840). » [Les années indiquées entre parenthèses ne sont pas, par exemple, la première ou la dernière année des Ming ; elles doivent être celles pour lesquelles le P. Hoang a pu faire les calculs.]

P. 432. — Cette question des *cheng* et *tch'eng-siang* est loin d'être élucidée ; il faudra pour la résoudre étudier de plus près les chapitres du *Yuan che* sur l'organisation administrative de l'Empire. Dans le passage du *Messalik oul Abçar* que M. Cordier cite d'après le livre du *Centenaire de l'École des Langues orientales vivantes* (p. 19), « Lang Tchang » était une faute d'impression qu'il fallait corriger en 郎中 *lang-tchong*.

T. II, p. 14. — « *Bâligh* is indeed properly Mongol. » Je crois que *balik*, au sens de « ville », est au contraire propre au turc oriental.

P. 16. — « K'i-pin (identified with Cophene, part of modern Afghanistan). » M. Cordier a emprunté le passage où se trouve cette phrase aux *Notes and Queries* de 1869. Mais on est d'accord aujourd'hui pour voir dans le Ki-pin d'abord le Cachemire, puis, à partir sans doute de la seconde moitié du VIIe siècle, le Kapiça.

P. 27. — Pour le nom de Khumdan, cf. la forme Kumudana fournie par un vocabulaire sanscrit-chinois retrouvé au Japon (Max Müller, *Buddhist texts from Japan*, dans *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, t. I, part I, p. 9), et le Khoumdan ou Khoumadan de Théophylacte (voir Tomaschek, dans *W. Z. K. M.*, t. III, p. 105 ; Marquart, *Erānšahr*, pp. 316-317 ; *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, pp. 89-90). Qu'est-ce que « *kang* (king) *dang* » ?

---

(1) La nouvelle édition, comme celle de 1875, renvoie à ce sujet à la note 4 du ch. I ; mais c'était une faute d'impression de l'édition de 1875 ; au lieu de I, il faut L.

P. 29. — « The vocabulary *Hweī Hweī* (Mahomedan) of the College of Interpreters at Peking transcribes King chao from the Persian Kin-chang, a name it gives to the Shen-si province..... Ken-jan comes from Kin-chang = King-tchao = Si-ngan-fu. » Cette note de M. Cordier n'est pas exacte. Sous les Song, puis sous les Mongols jusqu'en 1277, Si-ngan-fou fut appelé 京兆府 King-tchao-fou. Le vocabulaire *houei-houei* ne transcrit pas « King-tchao du persan Kin-tchang », mais, comme les Persans appelaient alors Si-ngan-fou Kindjanfou (le Kenjanfu de Marco Polo), cette forme *persane* est à son tour transcrite phonétiquement en chinois 金張夫 Kin-tchang-fou, sans que les caractères choisis jouent là aucun rôle sémantique ; Kin-tchang-fou n'existe pas dans la géographie chinoise. Quant à l'origine de la forme persane, il est possible, mais non pas sûr, que ce soit King-tchao-fou. La forme « Quen-zan-fu », qu'un écolier chinois du Chàn-si fournit à M. von Richthofen comme le nom de Si-ngan-fou au temps des Yuan, doit avoir été fautivement recueillie. Il me paraît impossible qu'un Chinois d'une province quelconque prononce *zan* le caractère 兆 *tchao*.

P. 29, note. — L'orthographe *mubupa* a sans doute été amenée par l'étymologie *mobed*, mais elle est fautive ; il faut *Muhupa* (dans notre transcription *mou-hou-pa*).

P. 70. — « Devéria (*Front.*, p. 146 note) says that Kim ch'ang is the ancient territory of Kiung-tu which, under the Han Dynasty (1), fell into the hands of the Tibetans..... ; it is the Caindu of Marco Polo..... Devéria quotes from the *Yuen-shi-lei-pien* the following passage relating to the year 1284 : « The twelve tribes of the Barbarians to the south-west of *Kien-* « *t'ou* and *Kin-chi* submitted ; Kien-tou was administered by Mien (Burma) ; Kien-tou sub- « mits because the Kingdom of Mien has been vanquished ». Kien-tou is the *Chien t'ou* of Baber, the Caindu of Marco Polo. » Ces identifications ne laissent pas d'être à priori bien surprenantes, puisque Caindu ou Kiong-tou ou la vallée de Kien-tch'ang est au Sseu-tch'ouan ; il faudrait donc admettre qu'au XIIIe siècle la Birmanie dominait jusqu'au Sseu-tch'ouan, et, à la p. 108, M. Cordier ne recule pas devant cette conclusion, sans expliquer toutefois comment la Birmanie enjambait le royaume de Ta-li au Yunnan. En vérité, est que 邛都 Kiang-tou (Caindu) est bien au Sseu-tch'ouan, mais la seconde citation de Devéria se rapporte au 建都 Kien-tou (cf. *Yuan che lei pien*, k. 42, p. 42 v°), qui était du côté de la Birmanie et n'a rien de commun avec Kiong-tou, pas plus d'ailleurs qu'avec l'hypothétique 尖頭 Tsien-t'eou de Baber.

Pp. 79-80. — Pour la prise de Ta-li par les Mongols et pour l'identification du royaume de Pong au Nan-tchao, cf. *supra*, pp. 153, n. 2, et 159, n. 6.

P. 92. — Yule parle de la couvade chez les « Langszi », aborigènes du *tcheou* de Wei-ning, au Kouei-tcheou. M. Cordier reproduit à ce sujet une note de M. Parker disant que les « *Langszi* du colonel Yule sont évidemment les *Szilang*, l'un des six *tchao*, mais dont le nom est retourné. » M. Parker a parfaitement tort. Le *tchao* de Che-lang, qui fut annexé par le Nan-tchao au VIIIe siècle, se trouvait dans la partie occidentale du Yunnan et non au Kouei-tcheou ; nous n'avons d'ailleurs que fort peu de renseignements à son sujet. Quant à la source où Yule a puisé, c'est simplement les *Sketches of the Meau-tsze* traduits par Bridgman dans le *Chinese Repository* ; le rapprochement avait d'ailleurs déjà été fait par Pauthier (*Le Livre de Marco Polo*, p. 399).

Pp. 91-95. — La couvade est attestée pour les 獠 Lao du Sud de la Chine par le texte suivant du 異物志 *Yi wou tche* de 房千里 Fang Ts'ien-li, qui date au moins de l'époque des T'ang (2) : « Quand une femme des Lao a un enfant, elle sort immédiatement. Le mari se

(1) Ceci est une inadvertance de copie : Devéria (*Frontière sino-annamite*, p. 146 note) donne correctement T'ang et non Han.

(2) Sur l'ouvrage de Fang Ts'ien-li, cf. *supra*, p. 277, n. 2. Le passage en question nous a été conservé par Ma Touan-lin (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 328, p. 28 v°). Dr Hervey de Saint Denys (*Ethnographie*, *Méridionaux*, p. 120) en a donné une traduction sûrement inexacte dan la première partie.

couche épuisé, comme une femme qui allaite (1). S'il ne prend pas garde, il tombe malade. La femme n'a aucun mal. »

P. 99. — Mien-tisong est sûrement fautif, et doit probablement être corrigé en 緬 中 Mien-tchong, attesté surtout à l'époque des Ming.

Pp. 123-124. — La question de Coloman ou Toloman reste ouverte. Mais il n'est pas possible de voir dans Lou-lou ou Lo-lo, comme le propose Yule, une forme tardive de Ko-lo ; Lou-lou se trouve dès l'époque des T'ang (cf. *supra*, p. 137). Quant aux T'ou-la-man de Devéria, peut-être la solution est-elle bonne, mais la référence au *Yuan che lei pien* est fausse, et je n'ai pas retrouvé le passage.

P. 270. — C'est une notion acquise à la science depuis longtemps que le Champa au temps de Marco Polo était situé sur la côte d'Annam. Les observations de M. Barth se rapportaient au Champa des VIIIe et IXe siècles. Pour le Fou-nan, j'ai dit dans le *Bulletin* quelles étaient mes opinions ; ce ne sont pas celles de Yule. Schlegel n'a jamais placé le Champa sur la péninsule malaise, ni même n'a dit que le Chö-p'o fût le Champa.

P. 282. — Dans le nom de Si-li-jou-eul-sou-la, il faut lire 八 *pa* au lieu de 入 *jou* et restituer Si-li-pa-eul-sou-la en Siri Paramisura (Çrī Parameçvara).

P. 357. — Tout le paragraphe sur Gondophares était à remanier. Les lectures de Dowson et de Cunningham ont été rectifiées par M. Senart dans le *Journal asiatique* de 1890 (févr.-mars 1890, pp. 119 ss.). La date de Gondophares a été discutée plus récemment par MM. Marquart (*Z. D. M. G.*, XLIX, 636), Sylvain Lévi (*J. A.*, janv.-févr. 1897, pp. 36 ss.) ; voir aussi W. R. Phillips, *The connection of St Thomas the Apostle with India* dans l'*Indian Antiquary* de janvier et d'avril 1903.

P. 421. — L' « Encyclopédie japonaise » ne fait que reproduire sur le *rukh* des renseignements qu'on trouve à ma connaissance pour la première fois dans le *Ling wai tai ta* (cf. Tsuboi Kumazo, dans *Actes du 12e Congr. intern. des Orient.*, Rome, 1899, t. II, p. 120), d'où ils ont passé dans le *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua (cf. Hirth, *Die Laender des Islam*, dans *T'oung pao*, t. VIII, Appendice, p. 54) (2).

Le livre de Marco Polo sera encore pendant longtemps un fructueux champ d'études. Il est bon que de temps en temps quelqu'un se charge de réunir le résultat de ses propres recherches et de celles des autres. On ne saurait trop remercier M. Cordier d'avoir rendu à nos études ce nouveau service, et on doit admirer l'aisance avec laquelle il a inséré ces deux volumineux in-octavos entre son *Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales* et la nouvelle édition de sa *Bibliotheca Sinica*.

P. PELLIOT

Notes bibliographiques

— L' *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* de notre collaborateur, le commandant Lunet de Lajonquière, a été l'objet, dans le *Muséon* (Nouvelle série, vol. V, no 2, pp. 219-225), d'un compte rendu de M. l'abbé A.-M. Boyer, qui apporte chemin faisant à deux

---

(1) Je pense qu'il faut entendre : « comme une femme qui vient d'être mère ».

(2) Les épreuves ont été très soigneusement corrigées ; voici toutefois quelques fautes d'impression qui, portant sur des noms propres ou des chiffres, pourraient être une cause d'erreur ou de gêne : T. II, p. 271, l. 12 : *au lieu de* p. 397, *lire* p. 537 ; — p. 283, l. 23 : *au lieu de* Magapatana, *lire* Nagapatana ; — p. 308, l. 23 : *au lieu de* Tu-yen, *lire* Tu-yeu ; — p. 595, sur l'itinéraire, *au lieu de* Votkan, *lire* Yotkan.

problèmes jusqu'ici assez obscurs, — l'origine de la nef des temples cambodgiens et la cause des mutilations subies par les monuments brahmaniques —, des solutions ingénieuses et nouvelles.

« Quelles que soient les étapes que l'art ait parcourues de l'Inde à cette région, quelles que soient aussi les modifications particulières, dues aux influences locales, qu'il y ait pu, en dernier lieu, subir, on doit s'attendre à retrouver dans les édifices en question des traits communs avec les temples de la contrée qui implanta au pays où ils furent construits sa religion et sa culture. Et, de fait, à l'état développé, pris dans sa substance, un temple cambodgien, tel que le montre l'auteur, avec son sanctuaire auquel s'ajoute un porche que précède à son tour une nef à colonnes, nous représente assez bien le temple hindou : le sanctuaire est le garbhagrha de l'Inde, le porche équivaut à l'antarāla, la nef au maṇḍapa. Certains procédés de construction semblent, aussi, communs aux deux pays. Les dômes des maṇḍapa s'élèvent par encorbellement, comme les voûtes cambodgiennes. Les pieds-droits cambodgiens, ainsi que l'a constaté M. L. de L., ceux du moins construits en briques, sont triples ; ils comprennent, en effet, le plein du mur et deux parements, l'un extérieur, l'autre intérieur, lesquels reçoivent les sculptures : on trouve dans les sanctuaires de l'Inde des pieds-droits doubles, où le mur extérieur reçoit seul les motifs d'ornementation. Je n'insiste pas sur ces derniers détails : je reviens, par contre, sur ce que je disais tout à l'heure de l'analogie, quant à la disposition d'ensemble, des temples cambodgiens et hindous. Elle me semble, en effet, indiquer la réponse à une question que pose l'auteur au sujet des dharmasabhās.

« La dharmasabhā nous est présentée, dans les écrits buddhiques, comme la salle de réunion où s'assemblaient les moines pour conférer de matières religieuses : dans la dharmasabhā le Buddha vint bien souvent s'asseoir sur le « siège ornementé de la Loi », il y instruisait ses disciples, et des profanes même étaient admis à y entendre sa parole. A l'occasion d'une remarque faite par M. Barth sur l'inexistence au Cambodge de tout vestige de la dharmasabhā, l'auteur ouvre la question de savoir si elle ne serait pas précisément représentée par la nef des temples qu'il décrit. Je crois qu'à répondre par une affirmative générale on s'exposerait à l'erreur. La plupart des temples cambodgiens nous apparaissent brahmaniques. La nef n'est autre chose que le maṇḍapa. C'est là que le peuple prenait place. On y faisait les actes du culte qui n'ont pas lieu dans les sanctuaires : lectures, danses, et le reste. Que dans des temples buddhiques construits sur le modèle des temples brahmaniques, ou dans ces derniers adaptés au buddhisme, la nef, en dehors de sa destination de local pour le peuple et pour certains actes du culte, ait pu servir encore de dharmasabhā, je le veux bien : mais rien n'indique cet usage, et en tout cas il ne fut ni le seul, ni le principal, ni celui en vue duquel il semble qu'on l'ait érigée.

« Brahmanisme et culte, à degré inégal il est vrai, des trois divinités du groupe trimūrti, buddhisme mahāyāniste s'implantèrent, avec l'immigration hindoue, au Cambodge. Le buddhisme du petit véhicule ne semble y avoir fait de progrès sérieux que plus tard, dans la dernière partie de notre moyen âge, mais son progrès fut alors tel qu'il s'est entièrement substitué aux religions venues de l'Inde qui prospérèrent avant lui. Entre ces cultes se produisit-il jamais quelque conflit violent ? Adoptant une opinion dont déjà, il y a une vingtaine d'années, Moura se faisait l'écho dans le *Royaume du Cambodge*, M. L. de L., tout en déclarant le fait peu conforme aux doctrines du buddhisme, met au compte de celui-ci certaines mutilations subies par les monuments brahmaniques : une réaction religieuse, pense-t-il, causa ce vandalisme. Le fait de mutilation intentionnelle est indiscutable. A Praḥ Theat Praḥ Srei, une figure de divinité est enlevée au ciseau (p. 150). Une autre, à Chông Ang (p. 140). A Praḥ Khan, plus de deux cents (p. 243). A Prasat Pram, dans beaucoup de sculptures « les divinités brahmaniques ont été enlevées au ciseau, toute la partie décorative ayant été respectée » (p. 326). A Phnom Praḥ Bat, le personnage central d'un linteau décoratif « a été retouché et transformé en Buddha ; en outre, le côté droit du panneau a été profondément fouillé pour enlever les images des divinités brahmaniques qui y étaient représentées, et on a sculpté à

leur place des ornements en feuillages » (p. 125). Un peu partout, mutilation des statues brahmaniques. La volonté de détruire est manifeste : quelle fut la part du buddhisme dans tout cela ?

« Ce n'est pas, je pense, au buddhisme mahâyâniste qu'il serait juste d'attribuer une action violente contre les autres croyances hindoues. Le mahâyânisme, en effet, tendait bien plutôt de lui-même à se fondre dans leur masse ; et d'autre part, encore que les inscriptions nous le montrent plus favorisé parfois de telle haute protection, il n'y apparait pas que les cultes différents aient eu à se plaindre de quoi qui ressemblât à une persécution. Et s'il arrive aussi qu'elles nous parlent de liṅga brisé par un général en révolte, Kaṃvau, rien ne nous dit que le buddhisme ait pris la moindre part à l'aventure. Le mahâyânisme me parait donc ici hors de cause : eût-il à sa charge un fait tel que celui signalé plus haut à Phnom Praḥ Bat. Car un monument d'abord destiné à une divinité hindoue pouvait fort bien être attribué au buddhisme, et même, pour affirmer le caractère de la destination nouvelle, certains motifs de décoration pouvaient être effacés et transformés, sans nulle révolution religieuse dans les sentiments de gens qui, honorant à la fois tel dieu et le Buddha, demeuraient libres de se porter davantage, suivant les circonstances, vers l'un, puis vers l'autre, sans pour cela rompre le moins du monde avec le premier.

« Il convient de distinguer, en effet, ce qui se peut justifier par une vue d'adaptation, comme dans le cas précité, ce qui ne semble relever que de la malveillance, comme dans le bris des statues ou le grattage visiblement inutile d'une sculpture. Que, pour en venir à lui, le buddhisme du petit véhicule ait adapté, cela va de soi. Mais à lui aussi j'hésiterais beaucoup à attribuer des dégradations sectaires. Ce n'est certes pas le soin qu'il s'est actuellement donné de recueillir et d'abriter les vieux restes des statues brahmaniques qui peut nous faire soupçonner un pareil vandalisme, ni, pour nous contenter d'exemples pris dans l'ouvrage dont il s'agit, des indices d'une tolérance plus large encore tels que sont : le liṅga au pied de la statue du Buddha dans la pagode moderne de Yeai Pou (p. 45), les deux autres conservés dans celle de Prasat Ampil Rolŏm (p. 261), le linteau portant l'image de Çiva sur Nandin dans celle de Phnom Kong (p. 64), les divinités brahmaniques du *chedei I* de Praḥ Theat Praḥ Srei (p. 149), les statuettes brahmaniques mêlées aux buddhiques sur l'autel de la pagode de Chean Chum (p. 3). Et par ailleurs le buddhisme ne nous apparait pas dans son histoire comme un destructeur sans merci des images du panthéon hindou. Si donc, étant donnée l'universalité du désastre des statues brahmaniques, il fallait à cet effet général une cause qui le fût également, c'est autre part que je voudrais la chercher. N'y aurait-il pas lieu de songer à une secte dont le fanatisme est assez avéré, à ceux qui, notamment dans l'Inde, ont tant honoré Allah par le saccage au nom de son prophète ? Dans le cours du dix-septième siècle un prince musulman régna nombre d'années au Cambodge ; n'est-ce pas à son règne que revient la responsabilité de cette ruine ? Il est vrai que, dans ce cas, les statues buddhiques ne durent pas être épargnées : mais celles-ci avaient encore des fidèles pour les préserver ou tout au moins les rétablir ; et s'il faut cependant des images mises en pièces, nous savons, l'auteur lui-même en cite des exemples, qu'il se trouve au Cambodge plus d'un buddha brisé. »

L'hypothèse est séduisante. Remarquons pourtant qu'on trouve des traces de mutilations pareilles dans les monuments du Champa, où jamais prince musulman n'a régné. Il est vrai que les Annamites ont pu faire ici, dans l'excitation des guerres, ce que les musulmans ont fait au Cambodge, par fanatisme religieux.

— La « Pyi Gyi Mundyne Press » à Rangoon (25th Street, 1) a édité les commentaires suivants du Tipiṭaka :

Suttapiṭaka : *Sīlakkhandaṭṭhakathā* (5 roupies), *Suttamahāvaggaṭṭhakathā* (5 r.), *Patheyyaṭṭhakathā* (5 r.).

Vinayapiṭaka : *Parajikaṭṭhakathā* (7 r.), *Pācittiyaṭṭhakathā* (7 r.).

Abidhammapiṭaka : *Aṭṭasālini* (6 r.), *Sammohavinodani* (7 r.), *Pañcappakaraṇa* (6 r.).

Des figures renvoient aux pages de l'édition du texte de la « Hanthawaddy Press ».

— M. K. Florenz, professeur à l'Université de Tôkyô et correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, a commencé la publication de sa *Geschichte der japanischen Litteratur*, qui doit former le tome x de la collection *Die Litteraturen des Osten* (Leipzig, Amelang). Deux fascicules ont déjà paru, qui traitent de la période archaïque de la littérature japonaise, de l'introduction de la civilisation chinoise, du *Kojiki*, du *Mañyôshû* et de la poésie classique. Nous reviendrons sur cet important ouvrage, quand il sera achevé. Exprimons seulement le vœu que dans l'index M. Florenz joigne les caractères aux noms propres japonais, ce qu'il n'a pas pu faire dans le corps même de l'ouvrage.

— La magnifique édition japonaise du *Tripiṭaka* chinois, dont la publication a commencé en 1902 (cf. *B. E. F. E.-O.*, t. II, pp. 348-350), continue à paraître avec une parfaite régularité, à raison d'une boîte de dix fascicules par mois. 29 boîtes sur 36 ont déjà paru. On espère que la publication sera terminée en avril ou en mai de l'année prochaine. Comme cette édition va ainsi devenir prochainement accessible aux travailleurs au même titre que l'édition de petit format publiée à Tôkyô il y a vingt-cinq ans, il serait désirable, pour éviter des confusions, de désigner désormais celle-ci, non plus sous le simple nom d'« édition japonaise », mais sous celui d'« édition de Tôkyô », et d'appeler « édition de Kyôto » celle qui paraît en ce moment.

— Nous avons signalé l'année dernière (*Bulletin*, t. III, p. 524) les principaux articles parus dans les nos 1 à 7 de la XIVe année de la « *Revue historique* » du Japon, *Shigaku zasshi* 史學雜誌. La grande étude de MM. Kasuga Shigeyasu et Morita Minoru sur les projets formés par Date Masamune pour nouer des relations avec l'Europe est maintenant achevée (XIV, 8, 9, 10, 11, 12); elle a provoqué des remarques de M. Abe Hidesuke 阿部秀助 (XV, 1). Notons aussi l'achèvement des études de M. Hirade Kenjirô sur la *vendetta* japonaise (XIV, 9, 11, 12) et de M. Sakuragi Shô sur l'affaire de Shimonoseki (XIV, 8, 10, 11, 12; XV, 4, 5). Parmi les contributions récentes à la *Revue historique*, les plus intéressantes sont peut-être celles de M. Shiratori Kurakichi 白鳥庫吉: *Über den Wu-sun* 烏孫*-Stamm in Centralasien* (44 pp.; supplém. au t. XIV; en allemand); et « Sur les pays de *Ta-ts'in* 大秦 et *Fou-lin* 拂菻 », en japonais (XV, 4, 5). La Chine même a été l'objet de travaux moins importants: « Les caractères de la législation chinoise » par M. Asai Torao 淺井虎夫 (XIV, 8); « Le retour de Yao-fei 岳飛 » [est-il vrai qu'en 1140, après s'être avancé jusqu'à Tchou-sien-tchen 朱仙鎮, il rebroussa chemin avec son armée?], par M. Ichimura Sanjirô 市村瓚次郎 (XV, 2, 3); « Sur le *Yi tcheou chou* 逸周書 », par M. Hayashi Taisuke 林泰輔 (XV, 5), etc. M. Murakami Naojirô 村上直次郎, qui s'est fait une spécialité de l'histoire des premiers rapports du Japon avec l'Europe, leur a consacré deux curieuses monographies qui ont paru en supplément au t. XIV: la première reproduit 19 documents japonais (reçus, bordereaux, lettres) conservés au British Museum et à l'India Office; l'autre est un lexique des mots étrangers passés de façon plus ou moins durable dans la langue japonaise avant Meiji. Citons dans le même ordre d'idées un article de M. Abe Hidesuke sur « La politique commerciale de Ieyasu et le *Système mercantile* » (XIV, 11), un autre de M. Shiba Kentarô 柴謙太郎 sur « La politique extérieure de Ieyasu » (XV, 6), et particulièrement les curieuses recherches de M. Yamagata Shôzô 山縣昌臧 sur « Les études hollandaises au Japon à l'époque Tokugawa » (XV, 4, 5, 7). Parmi les autres articles consacrés à l'histoire du Japon, nous mentionnerons: « Le transfèrement de la capitale à Fukuhara 福原 » à l'époque de Kiyomori, par M. Ômori Kingorô 大森金五郎 (XIV, 9, 10) [remarques de M. Asai Torao, XV, 2]; « Les anciens jeux de cartes japonais », par M. Hotta Jirô 堀田次郎 (XIV, 11); « La grande dispute des moines de la secte Jôdo 淨土 et des moines de la secte de Nichiren 日蓮» [qui eut lieu à Edo en Keichô 13 (1608) et se termina à la confusion des derniers], par M. Tsuji Zennosuke 辻善之助 (XV, 1, 2); « Sur un *Shumi-sen* 須彌山 (Mont Sumeru) de pierre trouvé à Asuka 飛鳥 (Yamato) » (XIV, 20) et « Sur *Haku-san* 博山 » [serait identique à *Shumi-sen*], par M. Shigeta Teiichi

重田定一 (XV, 2; XV, 3); « Sur le nom de Nara 寧樂 », par M. Kanazawa Shōzaburō 金澤庄三郎 (XIV, 11; objections de M. Motoda Shūzō 元田脩三, XV, 2; réplique de M. Kanazawa, XV, 5); « Origine de la législation sur les prêtres bouddhiques et les nonnes 僧尼, » par M. Miura Shūkō 三浦周行 (XV, 4, 6); « Origine des mots *kōri* 郡 et *mura* 村 », par M. Nakata Kaoru 中田薰 (XV, 7), etc...

— La « Société historique » (*Shigakkwai* 史學會), qui édite la revue *Shigaku zasshi*, a décidé de réimprimer les principaux articles parus jusqu'ici dans cette revue, en les répartissant par sujets. L'ouvrage portera le titre de *Shigakkwai ronsō* 史學會論叢 et aura environ 8 volumes. Le premier a déjà paru. (Maison d'édition Fuzambō 富山房; prix: 1 y. 30.)

— La guerre russo-japonaise a eu comme conséquence immédiate l'apparition au Japon d'un nombre extraordinaire de revues spécialement consacrées à la guerre. En voici une liste qui est sans doute loin d'être complète, surtout pour les revues paraissant ailleurs qu'à Tōkyō :

1° *Nichi-Ro sensō* 日露戰爭, Gwaikō-jihō-sha 外交時報社 (1); 2° *Nichi-Ro sensō jikki*.... 實記, Hakubun-kwan 博文館; 3° *même titre*, Ikuei-sha 育英舍; 4° *même titre*, Niroku shimpō-sha 二六新報社; 5° *même titre*, Shinsei-sha 新聲社; 6° *Nichi-Ro sensō ki*..... 記, Kinkō-dō 金港堂; 7° *Nichi-Ro sensō shōhō*..... 詳報, Heiji-zasshi-sha 兵事雜誌社; 8° *Nichi-Ro sempō*..... 戰報 (2), Fuzambō 富山房; 9° *Nichi-Ro senshi*..... 戰誌, Kimbun-kwan 錦文館; 10° *Nichi-Ro dai sensō ki*.... 大戰爭記, Daigakkwan 大學館; 11° *Nichi-Ro kōsen roku*...... 交戰錄, Shuñyō-dō 春陽堂; 12° *Nichi-Ro senki Yamato-damashii*.... 戰記大和魂, Buñyō-dō; 13° *Ro-koku seitō ki* 露國征討記, Dai-Nihon jitsugyō gakkwai 大日本實業學會; 14° *Ro-koku seibatsu sensō hōchi*.... 征伐戰爭報知, Ikusei-kwai 育成會; 15° *Asahi no hikari* 旭の光, Tōkyō-dō 東京堂; 16° *Sei-Ro sempō* 征露戰報, Jitsugyō no Nihon-sha 實業之日本社; 17° *Seinen-kai Nichi-Ro gunki* 青年界日露軍記, supplém. au *Seinen-kai*, pour les enfants, Kinkō-dō; 18° *Senji dai-busō seikō* 戰事大武裝成功, ancien *Seikō* transformé à l'occasion de la guerre, Seikō-zasshi-sha 成功雜誌社; 19° *Shōnen Nichi-Ro senki* 少年日露戰記, pour les enfants, Ikubun-sha 育文舍; 20° *Tō-Ro senshi* 討露戰史, histoire de la guerre publiée sous la direction du célèbre romancier Kōda Rohan 幸田露伴 et paraissant à dates irrégulières, Kokkwō-sha 國光社. Les deux revues suivantes paraissent en anglais et en japonais: 21° (*Eibun taiyaku*) *Nichi-Ro senki* (英文對譯) 日露戰記, Yūraku-sha 有樂社; 22° *The War News*, (*Ei-wa taiyaku*) *sempō* (英和對譯) 戰報, Sokumei-sha 則鳴社. La plupart des revues ci-dessus énumérées sont illustrées; mais dans les suivantes l'illustration est l'essentiel: 23° *Nichi-Ro sensō* 日露戰爭, Jiji-gwahō-sha 時事畫報社; 24° *Nichi-Ro sensō gwahō*.... 畫報, Tōkyō gwahō-sha 東京畫報社; 25° *même titre*, Seiei-sha 勢英舍; 26° *Nichi-Ro sensō shashinjō*.... 寫眞帖, Kinkō-dō; 27° *Nichi-Ro sensō sashin gwahō*.... 畫報; Hakubun-kwan; 28° *Nichi-Ro sensō ebanashi*.... 繪ばなし, pour enfants, Ōkura shoten 大倉書店; 29° *Gunji gwahō* 軍事畫報, Gunji gwahō-sha...... 社; 30° *Gunkoku gwahō* 軍國畫報, Fuzambō; 31° *Sei-Ro zue* 征露圖繪, supplém. au *Fūzoku gwahō* 風俗畫報, Fūzoku gwahō-sha.... 社; 32° *Senji gwahō* 戰時畫報 (il paraît aussi une édition en anglais sous le titre de *The Japanese Graphic*), supplém. au *Kinji gwahō* 近時畫報, Kinji-gwahō-sha..... 社. Les deux publications qui suivent, quoique d'un caractère un peu spécial,

(1) A moins d'indication contraire, le lieu de publication est Tōkyō.

(2) Dans le titre de cette revue, le caractère *Ro* 露, « Russie », est malicieusement imprimé *penché*, comme s'il était prêt à se renverser.

doivent être ajoutées à la liste : 33º *Roshia seibatsu otogi-banashi* 露西亞征伐御伽噺, série de contes pour les enfants tirés de la guerre, Ryûbun-kwan 隆文館 ; 34º *Sensô shôsetsu* 戰争小說, magazine de romans dont le fond est emprunté à la guerre, Ikubun-sha 郁文舍. Enfin une place doit être faite aussi aux revues rédigées en anglais : 35º *The Russo-Japanese War*, Kinkô-dô ; 36º *The Russo-Japan War*, Sonoya shoten 園屋書店 ; 37º *The Japan-Russia War*, Yokohama, Tanuma Publishing House ; 38º *War, Japan and Russia*, Kôbe Daily News Office ; 39º *Diary of the Russo-Japanese War*, Kôbe Chronicle Office.

CHRONIQUE

INDOCHINE

École française d'Extrême-Orient. — M. L. Finot, directeur de l'École française, qui sort du charge le 31 décembre 1904, s'est embarqué le 23 septembre à Haiphong, se rendant en mission au Siam et dans l'Inde, d'où il rejoindra directement la France. Il ne nous appartient pas de formuler ici une appréciation sur l'œuvre accomplie par M. Finot au cours des six années qu'il a passées dans la colonie : mais, au moment où il quitte définitivement cette institution dont il a été l'organisateur et le premier directeur, et où il laisse des regrets unanimes, il nous sera du moins permis de dire que, quoi que l'on pense de l'École française et quoi qu'elle vaille, tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle vaut, c'est à lui qu'elle le doit.

M. Cl. E. Maitre, membre de l'École française, a été chargé d'exercer, par intérim, les fonctions de directeur.

— Le commandant Lunet de Lajonquière, mis à la disposition de l'École française par arrêté du 20 juin 1904, a quitté le Tonkin en même temps que M. Finot. Il se rend au Siam pour dresser l'inventaire des monuments cambodgiens qui se trouvent dans les provinces annexées au Siam et compléter ainsi les résultats de l'exploration archéologique dont il avait été chargé antérieurement dans les provinces françaises.

— M. P. Pelliot, professeur à l'École française, en mission en France, représentera l'École au XIV[e] Congrès international des Orientalistes, qui se tiendra à Alger en 1905, pendant les congés de Pâques.

Nous souhaitons vivement que l'Indochine française soit largement représentée à ce Congrès, sinon par des hommes, du moins par des travaux ; nous nous chargerons volontiers de faire remettre au Congrès par notre délégué ceux qu'on nous enverra. Rappelons que le droit d'inscription est fixé à 20 francs.

— M. H. Parmentier, architecte, membre de l'École française, chargé d'une mission archéologique à Java, est arrivé à Batavia le 16 juillet et en est reparti le 26 août pour la France, après avoir visité les principaux monuments de l'île. Nous publions plus loin sous la rubrique *Insulinde* des extraits de son rapport préliminaire sur les résultats de sa mission. M. Parmentier a reçu l'accueil le plus bienveillant de S. E. le Gouverneur des Indes néerlandaises, de la Société archéologique de Batavia et de tous les fonctionnaires et savants hollandais avec lesquels il est entré en rapports ; le D[r] Brandes, en particulier, a eu l'obligeance de l'accompagner dans une partie de ses excursions.

M. Parmentier a été nommé, par arrêté en date du 5 octobre, chef du service archéologique de l'École française.

Bibliothèque. — L'École française a acquis une partie de la bibliothèque orientale de feu G. Dumoutier, et en particulier un certain nombre d'ouvrages annamites, imprimés ou manuscrits, d'une réelle importance. Quelques-uns de ces ouvrages, d'ordre historique ou géographique, n'avaient pas encore été signalés et feront l'objet d'une note additionnelle à la *Liste des sources annamites de l'histoire d'Annam*, de MM. Cadière et Pelliot, que nous publions dans le présent numéro.

— Le P. Souvignet, missionnaire à Phu-li, a fait don à la Bibliothèque de l'École du *Dictionarium anamitico-latinum* du P. Theurel (Ninh-phú, 1887).

— M. le lieutenant Pierlot nous a remis un vocabulaire du dialecte parlé par les Méos blancs du Pou Ké, du Pou Ko Bo et du Pou Sao (province laotienne du Tran-ninh).

Musée. — Les héritiers de M. Dumoutier nous ont remis une collection de monnaies de bronze annamites et chinoises.

⁂

Tonkin. — Le Conseil supérieur de l'Indo-Chine s'est réuni à Hanoi, du 25 au 29 août 1904. La session a été ouverte par un discours du Gouverneur général exposant les progrès réalisés par la colonie et ceux qu'on prépare pour l'avenir.

Le principal de ces progrès est celui des voies de communication. La construction des chemins de fer est partout activement poussée. Déjà la capitale du Tonkin est le centre d'un réseau important : outre les deux lignes de Haiphong et de la Porte de Chine, deux grandes amorces s'en détachent. L'une est celle de la ligne du Yunnan, que la colonie doit construire jusqu'à Laokay et livrer à la Compagnie des chemins de fer du Yunnan à la date du 1er avril 1905. Le premier tronçon, Hanoi-Yên-bay (82 kilomètres), est en exploitation ; la seconde partie des travaux est plus difficile : elle demande 7 à 8.000 hommes pour exécuter les 143 kilomètres restants ; néanmoins l'Administration a bon espoir d'arriver à la date fixée. La seconde ligne est le Grand Indochinois, qui doit relier le Tonkin à la Cochinchine par la côte. Elle est en exploitation jusqu'à Thanh-hoa et atteindra Vinh très prochainement. De Vinh à Quang-tri, on a seulement reconnu le tracé, qui est facile (300 kilomètres) ; — de Quang-tri à Huê, la ligne est à l'étude ; — de Huê à Tourane, les travaux se poursuivent en régie depuis un an et avancent normalement ; — de Tourane à Nhatrang, on n'a pu que reconnaître le terrain, qui est difficile ; entre Tourane et Binh-dinh, la voie devra s'éloigner de la côte pour éviter les terres inondées et serrera de près la chaîne ; le problème de la traversée du Varella vient d'être résolu par la découverte d'un passage facile près de la mer. La dernière partie de la ligne, Nhatrang à Saigon par Phantiet, a été attaquée à partir de Saigon : on n'en est encore qu'au 70e kilomètre. L'embranchement du Lambiang (1) partira décidément de Phanrang : la ligne (104 kilomètres de Phanrang à Dalat) traverse à 1.000 mètres d'altitude le plateau du Dan-him, qui paraît destiné à devenir le sanatorium des troupes de Cochinchine. Le projet de la ligne Mytho-Canthơ est presque achevé : il comporte l'établissement d'un grand pont métallique sur le Mékhong.

Une des plus importantes questions à résoudre est celle de la pénétration dans la vallée du Mékhong. « Un bief navigable de 400 kilomètres, desservant des régions très fertiles et des marchés importants, est inutilisable pour le commerce à cause des rapides qui barrent le Mékhong entre le bief et la mer. Il est donc indispensable de lui donner un débouché. » Or le capitaine Billès a récemment découvert un col à 250 mètres d'altitude par lequel passera aisément une voie ferrée partant de Vinh et atteignant le Mékhong à la hauteur de Lakhon.

Une autre communication entre la côte et le Laos va être établie au moyen d'une route partant de Vinh et aboutissant au plateau du Tran-ninh : elle est ouverte sur 200 kilomètres jusqu'au pied de la chaîne.

Enfin l'œuvre de pénétration va être complétée au moyen de modifications territoriales destinées à faciliter l'œuvre administrative. Les pays moïs compris en latitude entre Faifo et Nhatrang seront détachés du Laos pour former deux commissariats relevant de l'Annam : celui du Nord, comprenant le hinterland du Quang-nam et du Quang-ngai, la haute vallée de la Sé-Sam et les vallées de ses affluents jusqu'aux points où les villages moïs font place aux villages

---

(1) L'orthographe officielle paraît être Lang-bian, mais elle est mauvaise : il est plus conforme à la fois aux habitudes françaises et à la prononciation locale d'écrire *Lambiang*.

laotiens ; celui du Sud comprenant la haute vallée du Song-Ba et la partie nord du Commissariat actuel du Darlak, dont la partie méridionale sera rattachée au Khanh-hoa et administrée par un délégué du résident de Nhatrang. La province d'Attopeu cesse d'exister ; en revanche le plateau des Bolovens formera désormais une province distincte.

Toutes ces modifications ont été approuvées par le Conseil supérieur. Il a de même admis en principe le rattachement au Cambodge de la province de Stung-trèng, sous réserve d'une enquête ayant pour objet de déterminer la partie de cette province habitée par des populations laotiennes qu'il y aurait avantage à laisser au Laos.

En revanche, le projet consistant à rattacher à la Cochinchine la vallée du Haut-Donnai n'a pas été admis : devant les prétentions de la Cochinchine et l'opposition du Résident supérieur en Annam, l'état actuel a été maintenu.

La question du développement des écoles françaises en Chine a particulièrement attiré l'attention du Gouverneur général. Partant de ce fait que le jeune Chinois sorti des écoles françaises ne saurait trouver une situation dans le commerce, où l'anglais est universellement employé, le Gouverneur général préconise la création d'écoles d'administration, de commerce, d'industrie, de médecine, qui ménagent à leurs élèves des débouchés certains. Il ajoute qu'il a profité du départ en congé de M. Pelliot, professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, pour le charger d'exposer ces vues en France.

Cette question de l'enseignement paraît d'ailleurs à l'ordre du jour en Indochine. Au Tonkin (cf. *infra*), on a créé une nouvelle organisation de l'enseignement public, dont l'administration se promet de brillants résultats : par une synthèse hardie, le Résident supérieur entend « soustraire entièrement le peuple annamite à l'action d'une civilisation si différente de la nôtre » (il s'agit de la civilisation chinoise), mais toutefois « sans froisser l'enseignement moral philosophique héréditaire des Annamites ». Le problème est assez ardu. Au Cambodge, le roi, par invitation supérieure, a créé à l'exemple de Charlemagne, une « École du Palais », dont l'Alcuin est M. Jacques Taupin. La Cochinchine a maintenant son École de médecine indigène, comme le Tonkin. Le Laboratoire bactériologique de Nhatrang a été rattaché à l'Institut Pasteur de Paris et celui de Saigon le sera également dès l'achèvement de son installation. La Mission scientifique permanente d'Indochine, encore réduite à son directeur, M. le Prof. Bautan, commence à s'organiser.

Le Lieutenant-gouverneur de Cochinchine a présenté un projet de réorganisation de la commune annamite, dont la désagrégation rapide causait de graves inquiétudes à l'administration. Un arrêté conforme à ces propositions a été pris par le Gouverneur général.

Le Résident supérieur au Cambodge a fait connaître que le nouveau roi avait repris son ancien nom de « Sisowath » : il n'a pas expliqué pourquoi ce souverain préférait *wath* à *vat*, qui est la véritable orthographe [1]. Un annamitisant, à qui on demandait naguère pourquoi il écrivait *ly*, *my*, au lieu de *li*, *mi*, répondait que l'*y* avait un plus joli aspect : l'orthographe adoptée par le roi du Cambodge doit s'inspirer de considérations du même genre.

---

[1] Puisque nous parlons de questions d'orthographe, signalons le cas curieux de Kouang-tchéou-wan, que toute l'administration indochinoise, à l'exception de l'administrateur du territoire, persiste à écrire Quang-tchéou-wan. On oublie qu'il existe un arrêté du 9 avril 1903 (*Journ. Off.*, 1903, p. 446), dont l'article 1er porte : « La transcription française des noms du territoire de Kouang-tchéou-wan... est fixée ainsi qu'il suit : Territoire de Kouang-tchéou-wan.... » Mais l'ancienne orthographe est si chère à certains que la table du *Journal Officiel* où a paru cet arrêté ne contient aucune rubrique *Kouang* ; et et c'est sous le mot *Quang* que le lecteur est renvoyé à l'arrêté qui prescrit d'écrire *Kouang*.

La population du Cambodge a été recensée : elle comprend 1.243.873 habitants, dont 24.143 bonzes, 8.709 novices et 319 nonnes, en tout 34.171 personnes engagées dans la vie religieuse.

Le budget de l'École française d'Extrême-Orient a été adopté sans observation. Le Conseil supérieur a seulement tenu à exprimer ses sincères sympathies aux familles de MM. Odend'hal et Carpeaux, morts victimes de leur dévouement à la science.

— La réorganisation de l'enseignement au Tonkin, préparée par une commission nommée le 8 octobre 1903, a été l'objet de cinq arrêtés rendus le 27 avril 1904 (*Journ. Off.*, 16 mai 1904, pp. 582-592).

Ces arrêtés prévoient deux catégories distinctes d'établissements d'instruction publique, les uns destinés aux Français, les autres aux Annamites ou « assimilés ».

Des premiers, nous avons peu de chose à dire. Si les ressources budgétaires le permettent, on établira une école primaire dans chaque chef-lieu de province, où il y aura au moins dix élèves en âge de scolarité ; le plan d'études est celui des écoles primaires de la métropole, complété par l'enseignement de la langue annamite. Dans les écoles de Hanoi et de Haiphong, on créera des cours complémentaires pour les élèves se destinant spécialement au commerce et à l'industrie. Enfin l'École municipale de Hanoi, qui passe sous le contrôle du Protectorat, prendra le titre de *Collège Paul Bert* ; on y enseignera les matières portées au programme des divisions A et B du premier cycle des Collèges et Lycées de France : c'est un embryon d'enseignement secondaire, qui du reste existait déjà sous un autre nom. Des examens auront lieu annuellement pour l'obtention du certificat d'études, du brevet élémentaire et du brevet supérieur : les programmes sont calqués sur ceux de la métropole.

Les écoles destinées aux indigènes qu'entretiendra le Protectorat sont de deux sortes : des écoles primaires, établies au chef-lieu de chaque province, et des écoles complémentaires à Hanoi et à Nam-dinh, dont l'accès sera obtenu par voie de concours. Les matières enseignées dans les écoles primaires sont : « l'instruction morale tirée des auteurs français et des livres chinois et annamites transcrits en quốc-ngữ ; la lecture et l'écriture ; l'arithmétique ; des notions de géométrie pratique et d'arpentage ; la comptabilité en partie simple ; la langue française ; la langue annamite ; les éléments de l'histoire générale, la géographie de l'Indo-chine ; des notions de géographie générale ; les éléments du dessin ; des notions sous forme de lectures sur les sciences naturelles et physiques, leurs principales applications à l'agriculture, à l'hygiène et aux arts industriels ; les caractères chinois. » Nous voyons mal quel usage on peut bien faire de livres chinois transcrits en *quốc ngữ*, ni quelle utilité il y a à les transcrire, puisqu'aussi bien — et heureusement ! — on n'a pas banni des programmes l'étude des caractères chinois. Mais dans son ensemble ce programme paraît bien conçu et ne pas pécher, ce qui est le défaut ordinaire des programmes, par trop d'ambition. Dans les écoles complémentaires, où la durée des études est de quatre ans, le programme est sensiblement le même, mais il va de soi que les mêmes matières seront l'objet d'une étude plus approfondie ; il y a aussi quelques adjonctions : « éléments du calcul algébrique et de la géométrie ; levés de plan ; dessin géométrique et d'ornement ; modelage ; dactylographie » ; et enfin un « dialecte en usage dans les provinces méridionales de la Chine ». Cette dernière expression est un peu vague ; mais nous supposons qu'il s'agit du *kouan-houa* altéré du Yunnan et du cantonnais parlé dans les deux Kouang.

Les études primaires et complémentaires pourront être couronnées par l'obtention d'un « certificat de fin d'études de l'enseignement primaire franco-annamite » dans le premier cas et d'un « diplôme de fin d'études de l'enseignement complémentaire indigène » dans le second : toutefois ces titres, qui sont nouvellement créés, ne seront décernés qu'après un examen écrit et oral, dont les dispositions sont réglées avec une minutie toute française. Le certificat primaire ne conférera apparemment aucun droit à ceux qui en seront pourvus : mais le diplôme complémentaire « sera exigé de tous les candidats aux emplois publics dans les

administrations et services de la colonie » (1) ; encore ces emplois seront-ils obtenus par voie de concours. L'école complémentaire de Hanoi, qui est l'ancien *Collège des Interprètes* transformé, préparera spécialement des secrétaires, des interprètes et des instituteurs ; celle de Nam-dinh, qui est une création nouvelle, et prendra le nom de *Collège Jules Ferry*, formera des agents pour les Travaux publics, le Cadastre, les Chemins de fer, les Postes et Télégraphes, le commerce, l'industrie et l'agriculture.

Les mesures prises pour la réorganisation de l'enseignement au Tonkin ont été complétées par la création d'un emploi d'Inspecteur de l'Enseignement public et privé de l'Indochine : ce fonctionnaire est chargé d'assurer dans toutes les écoles de la colonie l'uniformité des programmes et des méthodes et le bon fonctionnement de l'enseignement.

Dans le rapport annexé à l'arrêté créant cet emploi, il est dit (*J. O.*, p. 593) que la réorganisation de l'enseignement au Tonkin « ne produira tous les fruits que le Gouvernement est en droit d'en attendre, que si, dans la direction de ce service, on s'inspire des principes et l'on adopte les méthodes pédagogiques qui ont fait leurs preuves en Cochinchine ». On sait que la politique poursuivie en Cochinchine a été de substituer autant que possible une éducation française à la culture héréditaire des indigènes. Au Tonkin au contraire, feu Dumoutier avait essayé de faire prévaloir des idées opposées. Il ne semble pas cependant que l'administration soit décidée à aller jusqu'au bout des théories qui ont prévalu en Cochinchine. Le maintien de l'étude des caractères chinois à tous les degrés de l'enseignement franco-annamite le prouve assez. Il ne faut pas oublier non plus que ces réformes visent uniquement l'enseignement à donner aux indigènes qui désirent entrer au service de l'administration française de la colonie. Rien dans le texte des arrêtés n'indique qu'on songe à porter une nouvelle atteinte au prestige dont est entouré, aux yeux des Annamites, le succès aux examens littéraires traditionnels, et que les diplômes doivent jamais ouvrir à leurs possesseurs l'accès de l'administration purement indigène et leur créer des titres aux dignités mandarinales. S'il en est bien ainsi, il faut se féliciter que le nouvel enseignement franco-annamite n'ait d'autre objet que de former de bons interprètes et de bons auxiliaires pour nos fonctionnaires et administrateurs : le seul danger est qu'il en forme trop ; mais c'est un danger auquel il n'est sans doute pas impossible de parer.

* * *

Annam. — Nguyễn-Viên 阮垣, du village de Mĩ-sơn 美山, huyện de Duy-xuyên 潍川 (province de Quảng-nam), que M. Parmentier avait chargé de veiller sur les ruines de Mĩ-sơn, nous a adressé une lettre où il annonce la découverte d'inscriptions chames non encore reconnues. Voici la traduction du principal passage de cette lettre :

« Voici ce que j'ai trouvé :

« 1° Dans le village de Nhu-sơn 需山, huyện de Quê-sơn 桂山, il existe une stèle enfouie dont trois lignes sont encore visibles.

« 2° Dans le village de Hoà-mĩ 和美, huyện de Đại-lộc 大祿, il y a des ruines où se trouve encore une stèle en pierre avec des « caractères fleuris » (= chams), haute et large d'environ 5 pieds annamites.

« 3° Dans le village de Phù-sơn 富山, il y a deux choses : un bœuf (en pierre), et une stèle avec beaucoup de caractères fleuris.

---

(1) Tel est du moins le libellé de l'article 65 de l'arrêté réglementant la délivrance des diplômes (*J. O.*, p. 598) ; mais nous supposons qu'il ne s'applique qu'aux emplois dans les Services généraux et dans l'administration du Protectorat du Tonkin.

« 4° Dans le village de Thọ-sơn 壽山, huyện de Duy-xuyên, près du bac, il y a une stèle enfouie dont deux lignes sont encore visibles.

« 5° Dans le village de Lạc-thành 落成, il y a des ruines (chames, parmi lesquelles s'élève) une pagode annamite, où se trouve une stèle en pierre, de 5 pieds de hauteur sur 4 pieds de largeur, inscrite sur les quatre faces.

« 6° (Dans le même endroit ?), le (tri)-phủ a fait remblayer une route ; les ouvriers ont mis à jour une vieille stèle inscrite et un vieux vase. »

Nous n'avons pas encore eu le temps de faire vérifier l'exactitude de ces informations.

INDE

— Après le Gaikwar de Baroda qui a écrit *From Caesar to Sultan*, le Maharaja de Burdwan se fait connaître à son tour comme écrivain anglais. Il vient de faire paraître sous le titre modeste de *Studies* (Calcutta, Newmann), une étude sur les conditions sociales et religieuses du peuple du Bengale. Il paraît écrire l'anglais avec une aisance remarquable ; il a même fait siennes des expressions comme « a cool-minded Johnny », « rib the people », « a rum idea », etc.

CHINE

— Dans le *K'i mong t'ong sou pao* 啟蒙通俗報, un journal publié à Tch'eng-tou (Sseu-tch'ouan), nous relevons ce qui suit (n° 3 de la 2e année) : « Voici ce que notre rédaction apprend par lettre. A Hanoi, dans la colonie française du Việt-nam, les Français avaient ouvert l'année dernière une Exposition. Maintenant ils y ont institué une grande bibliothèque chinoise, où l'on enseigne à lire les livres chinois. Cette bibliothèque comprend plusieurs myriades de textes chinois, anciens et récents. A l'institution sont attachés des Chinois, des Annamites, des Birmans et des Français. On en ouvre l'accès aux Chinois qui veulent étudier la langue et la littérature françaises, aux Français qui veulent étudier la langue et la littérature chinoises et aux Annamites et aux Birmans qui veulent s'instruire en chinois ou en français. » Nous ne pouvons douter qu'il s'agisse de l'*École française d'Extrême-Orient*, et nous espérons bien sincèrement que ce n'est pas toujours de cette manière que les Chinois ont écrit l'histoire.

JAPON

— L'évêque Nicolai, cet homme extraordinaire qui, à lui seul, parmi des difficultés sans nombre, a réussi à fonder au Japon une florissante Église orthodoxe, dont les adeptes sont à peine moins nombreux de moitié que ceux de toutes les dénominations protestantes, a refusé, comme on s'y attendait, à quitter le Japon après la déclaration de guerre. Il a publié un manifeste exhortant les orthodoxes japonais à prier pour leur patrie et à remplir tout leur devoir : quant à lui, ajoutait-il, incapable d'associer ses prières aux leurs, il s'abstiendrait pendant la durée de la guerre de conduire personnellement les services, mais tenait à rester

au milieu d'eux, dans ce pays qui était devenu pour lui une seconde patrie. Les orthodoxes de leur côté ont assuré leur pasteur de leur inébranlable fidélité.

Malgré l'aversion générale qu'éprouvent les Japonais pour tout ce qui est russe, l'évêque Nicolaï jouit d'un prestige personnel trop considérable pour n'être pas à l'abri des injures, et la parfaite dignité de son attitude n'a fait que grandir l'estime et le respect dont il était entouré.

— Il est douteux que les Japonais aient la même estime pour les nombreux missionnaires protestants qui ont encouragé, en s'appuyant sur les textes de l'Évangile, leurs sentiments belliqueux. On ne saurait imaginer les efforts qui ont été dépensés pour prouver que, bien que non chrétiens, les Japonais sont en réalité des chrétiens, et que, bien que chrétiens, les Russes ne sont pas vraiment des chrétiens. Cette conception bouffonne du Japon, soldat de la chrétienté contre l'idolâtre Russie, a eu, dans les milieux spéciaux, un succès considérable, et a donné lieu à des scènes savoureuses dans le genre de celle-ci. Le 11 février, un service fut célébré dans une église protestante de Yokohama. Le juge Watanabe y prononça un discours, où il montra que la déclaration de guerre du Japon à la Russie était en parfait accord avec les préceptes de l'Évangile. Là-dessus l'assistance tout entière chanta l'hymne : *Onward, Christian Soldiers!* La harangue du Rev. J. H. Ballagh, qui revint sur les idées exprimées par le juge Watanabe, porta à son comble l'enthousiasme de la congrégation, qui, avant de se disperser, entonna l'hymne national, le *Kimi ga yo* :

Kimi ga yo wa
chi yo ni yachi yo ni
sazare-ishi no
iwao to narite
koke no musu made.

« Que le règne de l'Empereur
dure mille et huit mille années,
jusqu'à ce que le petit galet
soit devenu un grand rocher
et soit recouvert de mousse ! »

Mais, en chantant le *Kimi ga yo*, les ouailles de Rev. Ballagh n'entendaient pas seulement manifester leurs sentiments patriotiques : un « communiqué » aux journaux expliqua le lendemain le sens profondément biblique de cet hymne : « D'où une pareille conception pourrait-elle être née, sinon de la prophétie (*Daniel*, II, 34-45) de la petite pierre détachée de la grande montagne, qui renverse et réduit en poussière les grandes puissances du monde, pendant qu'elle devient elle-même une grande montagne et finit par remplir l'univers ? »

Sans aller chercher une justification de la guerre jusque dans les prophéties de la Bible, le Rev. J. H. De Forest la trouve dans la cause que défend le Japon et explique en ces termes *Pourquoi les Américains sympathisent avec le Japon* (1) : « C'est parce que le Japon championne les grands principes de gouvernement constitutionnel, d'éducation universelle, de justice égale, de liberté de la foi religieuse ; c'est parce que son attitude dans les relations internationales a été honorable. Nous sentons qu'il combat aujourd'hui pour l'humanité. Si la Russie venait à l'emporter, toutes ces libertés précieuses seraient ruinées dans l'Asie orientale et le progrès du monde entier serait retardé. Mais si le Japon triomphe, la lumière de la liberté politique et religieuse inondera tout l'Orient, et sa victoire facilitera le salut de la Chine et la réforme finale de la Russie. »

(1) Lettre publiée d'abord dans un journal de Sendai, puis réimprimée en forme de tract.

— Un chrétien japonais, M. Uchimura Kanzô, a traité la question des rapports du christianisme et de la guerre d'une façon toute différente, dans un remarquable article du *Kobe Chronicle* du 14 février. M. Uchimura regrette la guerre : et ses regrets sont sincères, puisque, quelques semaines auparavant, il avait quitté la rédaction du *Yorozu shôhô*, dont il désapprouvait la campagne en faveur de la guerre : « Les Russes ne sont-ils pas à demi orientaux, les Japonais à demi occidentaux ? Les missions des deux peuples en Asie ne sont-elles pas complémentaires, au lieu d'être contradictoires ? » Mais maintenant, le sort en est jeté. Et la guerre aura au moins l'avantage d'appeler l'attention du monde sur « le manque de respect (*due honour*) montré ordinairement par les nations soit-disant chrétiennes aux nations non ainsi apppelées » ; il suffit de suivre le cours des négociations pour se rendre compte que « jamais la Russie ne se comporte de cette manière, quand elle a à faire à une respectable nation chrétienne. » Par là une grande leçon se dégagera de l'aventure : « Cette guerre russo-japonaise n'arrivera pas à son terme sans que la chrétienté ait appris, par l'expérience de la Russie, que le Tout Puissant a une seule et même Loi pour *toute* l'humanité, que le respect est dû également à tout homme en tant qu'homme, et qu'il est extrêmement dangereux d'enfreindre cette loi. » M. Uchimura ne se laisse pas séduire aux flatteries intéressées des nations, non moins chrétiennes, qui ont encouragé le Japon. Il déclare que la responsabilité de la guerre n'incombe pas seulement aux « jingoes » de Japon et de Russie, mais aussi à ceux des autres pays qui, « afin d'ouvrir à leurs produits de nouveaux marchés », ont tout fait pour précipiter la guerre. Leur conduite, dit crûment M. Uchimura, est « une honte ineffaçable pour leur propre religion ».

— Dans l'enthousiasme général produit au Japon par l'ouverture des hostilités, seuls quelques groupes socialistes ont fait exception, et leur protestation mérite d'être retenue. Non pas sans doute en raison du retentissement qu'elle a eu : les socialistes ne sont encore au Japon qu'une infime et impuissante minorité et sont loin d'avoir, comme chez nous ou en Allemagne, la direction de la classe ouvrière. Mais il n'est pas douteux qu'ils la prendront un jour, et la formation rapide d'un prolétariat japonais est l'un des faits les plus notables de l'évolution sociale du Japon contemporain. Il n'est donc pas inutile de noter les premières manifestations d'un parti, peu considérable encore, mais qui aura son heure.

A la fin du mois de février, le *Heimin Shimbun* 平民新聞, journal hebdomadaire socialiste de Tôkyô, publiait un article ainsi libellé : « Nous autres, socialistes, nous avons résisté fermement à l'entraînement populaire pour la guerre, et nous avons fait tous nos efforts pour répandre nos idées par la parole et par la plume. Notre attitude vis-à-vis de la guerre n'est nullement modifiée aujourd'hui que la nation entière se félicite de nos victoires navales. Il n'y a personne dans tout le pays qui s'arrête un moment à songer aux résultats désastreux que produira sûrement la guerre. Les ouvriers eux-mêmes ne se doutent nullement que la guerre est pour eux une chose déplorable, et s'imaginent que leur condition sera améliorée en quelque manière par cet événement malheureux. C'est comme s'ils étaient stupéfiés par l'alcool. Quand on souffre d'un froid polaire, on peut à la vérité être soulagé momentanément en prenant une lampée de whisky ; mais ne souffrira-t-on pas plus qu'auparavant, dès que les effets de l'alcool auront disparu ? Nous, socialistes, nous voulons toujours rester sobres et juger les choses de sang froid. Est-ce que vraiment la guerre avec la Russie était inévitable ? Est-il bien vrai que l'indépendance du Japon serait menacée, si la Russie n'était pas chassée de la Mandchourie ? Et n'est-il pas certain que la guerre est toujours une source de profits pour un petit nombre de capitalistes, tandis qu'elle est une perte sèche pour le prolétariat ? Tant qu'on n'aura pas répondu à ces questions, nous ne pourrons pas trouver de justification à la guerre aujourd'hui engagée. »

De même au récent Congrès socialiste international d'Amsterdam, le représentant du Japon, M. Katayama, a flétri la guerre en termes très vifs (14 août) : « Cette guerre néfaste, a-t-il dit, est un attentat à la fraternité des peuples. » Paroles qu'on est tout étonné d'entendre déjà dans la bouche d'un Japonais.

— Le Dr Inoue Enryō, directeur du *Tetsugakkwan*, dont nous avons raconté ici les infortunes [1], est le plus notoire des penseurs japonais qui attachent encore une vertu éducative supérieure au bouddhisme et qui veulent faire de cette religion, épurée et réformée, non seulement la base de la vie morale du peuple japonais, mais le principe de son rayonnement et de son hégémonie sur l'Asie orientale. Il a exposé ses idées, au retour d'un voyage dans l'Inde, dans le numéro de janvier de la grande revue *Taiyō*, quelques jours par conséquent avant l'ouverture des hostilités (Cf. *Japan Weekly Mail*, 23 janv. 1904, p. 104). Il est d'avis, comme tous ses concitoyens, que le Japon doit établir sa prééminence dans tout l'Extrême-Orient. Mais pour y parvenir ce n'est pas seulement sur la force brutale qu'il faut compter : il faut adopter toute une série de mesures qui auront pour résultat de faire du Japon le centre d'un grand mouvement éthique et religieux. Il propose en conséquence qu'une Université confucéenne et bouddhiste soit établie au Japon, que le Japon devienne le centre des études orientales, qu'une Académie y soit fondée avec des branches en Corée, en Mandchourie et en Mongolie, et qu'enfin un meeting monstre de bouddhistes y soit tenu, auquel tous les peuples bouddhistes seraient invités à envoyer des représentants.

Nous donnons l'idée pour ce qu'elle vaut, et c'est, croyons-nous, peu de chose. Le bouddhisme, qui a encore une forte prise sur le menu peuple au Japon, n'a plus aucune influence sérieuse sur les classes dirigeantes, les seules qui comptent. Les Japonais savent trop bien qu'ils ne peuvent plus faire machine en arrière et que, s'ils donnaient une base nettement bouddhique et confucéenne à l'enseignement qu'ils offrent dans leurs écoles aux jeunes gens des peuples voisins, ils auraient l'air aux yeux du monde de revenir sur l'œuvre de quarante années et de se poser en défenseurs de l'esprit asiatique vis-à-vis des idées européennes. Et il n'y a pas de supposition qui les blesse davantage. — Mais ils espèrent bien arriver au même but par d'autres moyens.

INSULINDE

— M. H. Parmentier nous a adressé un rapport préliminaire sur les résultats de sa mission à Java, dont le but était de déterminer, par l'étude des monuments de l'île, des matériaux réunis dans les collections de Batavia, et des représentations architecturales si nombreuses dans les bas-reliefs javanais, les rapports qui existent entre les monuments de Java et ceux du Champa. Voici le principal passage de ce rapport :

« J'ai commencé ma tournée par les temples de Dieng ; l'un d'eux présente de grandes analogies avec quelques-uns des édifices chams : j'en ai fait un rapide relevé. Le Bōrōbudur m'a demandé deux périodes de travail (29 juillet - 2 août et 15-18 août) ; j'ai pu dans ce temps étudier, outre le monument, les nombreuses représentations qui sont figurées dans les bas-reliefs. J'ai réuni ainsi plus de 70 dessins des reproductions les plus caractéristiques.

« J'ai étudié aussi le Čandi Pavan et le Čandi Mēndut : le premier vient d'être complètement restauré sous la direction de M. Brandes, l'autre est en cours de restauration. Quelque hostiles que nous soyons en général au principe de tous travaux sur un monument historique autres qu'une pure consolidation, il faut néanmoins reconnaître ici une tentative très intéressante et qui, par la rigueur de la méthode employée, présente les garanties les plus complètes d'exactitude.

---

[1] *B. E. F. E.-O.*, t. III, pp. 376-377.

« La groupe de Prambanan m'a donné, en dehors de l'étude propre de ses dispositions si intéressantes et si grandioses, quelques représentations curieuses d'édifices en bois, qui s'éloignent pour beaucoup des mêmes représentations au Bôrôbudur : j'ai vu également dans le voisinage le Ĉandi Sevu ; — le Ĉandi Bubrah et le Ĉandi Lumbong, qui sont entre le Ĉandi Prambanan et le Ĉandi Sevu ; — l'admirable conception d'art qu'est le Ĉandi Kalassan ; — le curieux édifice d'habitation nommé le Ĉandi Sari ; — le Ĉandi Plaossan et le Ĉandi Sudjivan.

« Le Ĉandi Plaossan comprend deux temples semblables conservés jusqu'à la corniche, de culte bouddhique ; chacun présente trois cellæ de front, qui communiquent entre elles ; les cellæ latérales possèdent des fenêtres d'éclairage ; un vestibule précède la salle centrale. L'ensemble se composait en outre d'une série de petits temples rangés en rectangles disposés autour des deux sanctuaires principaux ; il ne reste presque rien de ces petits édifices.

« Le Ĉandi Sudjivan est une salle unique, éclairée par deux hautes fenêtres, conservée intérieurement jusqu'à la voûte, et qui repose extérieurement sur un soubassement élevé ; il portait au devant de l'entrée un petit gopura dont les traces sont fort nettes.

« Aux environs de Bangil j'ai étudié un curieux sanctuaire en briques, au village de Gunang-Gansir, salle unique élevée sur un énorme soubassement ; il présente cette particularité que les décors, d'une grande valeur artistique, sont pris dans des dalles de terre cuite, modelées avant la cuisson et fixées dans la maçonnerie par un fort tenon de queue : il n'y a donc là rien de semblable à la méthode chame ordinaire ; seuls dans l'art cham, les derniers édifices (Mĩ-son G, Po-Kloñ-Garai, Po-Romé) montrent l'emploi du même procédé.

« Le Ĉandi Pari, dans le voisinage de Porrong, également en briques et près duquel on a trouvé une inscription de 1293 çaka, présente d'assez curieuses similitudes avec les édifices chams pour qu'on puisse se demander, s'il ne serait pas l'œuvre de Chams réfugiés à Java : aussi en ai-je pris une série complète de croquis.

« Du Ĉandi Djavi, édifice en pierre, près de Pandakan, il ne reste qu'une terrasse couverte de curieux bas-reliefs en perspective ; l'un d'eux présente tout l'ensemble d'un temple, avec ses clôtures, ses communs, ses plantations ; cette très curieuse et très claire représentation permettra de se faire une idée de ce qu'était un de ces sanctuaires d'origine hindoue quand il était complet.

« A l'Est de Probalingo, près de Kraksaan, se trouve un autre édifice, celui-ci en briques, fort intéressant, le Ĉandi Djabung. C'est une tour circulaire qui s'élève sur un soubassement démesuré. Bien que cet édifice paraisse un des plus récents parmi les monuments javanais anciens, il est d'une silhouette très heureuse et de détails fort élégants.

« Aux environs de Malang, j'ai visité le Ĉandi Singosari, curieux exemple de décadence dans le parti bâtard qui met la cella au soubassement quand le décor l'indique à l'étage, et le Ĉandi Tumpang, dont les bas-reliefs fournissent quelques intéressantes reproductions d'édifices, où apparait l'emploi de la toile et de certaines combinaisons bizarres de tours d'entrée, divisées, encore en usage à Bali ; on y voit également de curieuses indications de sanctuaires en bois, qui montrent des superpositions d'étages de toits, analogues aux dispositions qui se sont conservées dans les pagodes chinoises et japonaises comme dans celles de Rangoon.

« Le Ĉandi Bidal, à quelques kilomètres du précédent, est un très élégant édifice admirablement conservé, et auquel il ne manque guère que les dernières parties supérieures. Il permet de se faire une idée claire des sanctuaires javanais dans leur état ancien, au moins de ceux de l'époque ancienne la plus voisine de nous.

« Enfin près de Blitar, j'ai trouvé également quelques intéressants renseignements dans les bas-reliefs du soubassement du sanctuaire et du pendopo de Panataran.

« Avant de donner les quelques résultats auxquels je suis arrivé, il est nécessaire que je rappelle ici en quelques mots les divisions que j'ai cru reconnaître dans l'art cham.

« Après une période d'art antérieur que nous pouvons seulement soupçonner, s'ouvre une première période qui paraît s'étendre du VIe au VIIIe siècle çaka, époque où dominent des édifices aux proportions élancées, dont le type le plus pur est la grande tour du groupe A de

Mĭ-son. Une forme d'art toute différente paraît prendre la première place, supplanter même peut-être la précédente aux VIIIe et IXe siècles : elle peut être caractérisée par la tour centrale du groupe de Hoà-lai. Enfin une troisième série d'édifices se présente comme la suite des formes de la première période, modifiées en partie par les apports de la seconde ; la tour principale du groupe des Tours d'argent peut en être prise comme le type ; cette série s'étend en s'abâtardissant de plus en plus jusqu'aux derniers jours de l'art cham.

« Voici en regard des monuments de Java les conclusions auxquelles j'ai cru pouvoir m'arrêter : 1° Il n'y a pas de rapport constant entre l'ensemble des monuments javanais et l'ensemble des monuments chams. 2° Il existe au contraire des rapports très réels entre les édifices de Java et ceux de la deuxième période de l'art cham.

« 1° Je n'ai remarqué, ni dans les monuments javanais que j'ai vus, ni dans les représentations d'édifices des bas-reliefs, un seul détail typique commun aux deux formes d'art. Le plan et la silhouette générale des sanctuaires sont évidemment analogues, mais à cela se borne la similitude. Les différences au contraire sont grandes. Les architectes de Java paraissent avoir procédé en général par composition d'ensemble, groupant autour d'un ou de plusieurs sanctuaires un grand nombre de petits édifices qui les encadrent régulièrement ; les architectes chams au contraire procèdent toujours par plans fort simples qui ne se compliquent que par additions successives. Les sanctuaires javanais sont le plus souvent percés de baies d'aération ou de fenêtres d'éclairage ; les premières seules sont, et c'est assez rare, représentées dans les édifices chams, et jamais dans les parties importantes. D'autre part la grande salle et l'annexe S., si caractéristiques du plan cham, manquent dans le plan javanais. Les quelques ressemblances sont uniquement de détail et ne portent guère que sur la décoration de certaines moulures, mais le principe même de la composition de ces moulures est différent : le système de symétrie verticale si curieux dans l'art cham n'est jamais observé dans l'art javanais.

« Un seul élément décoratif, très particulier, se trouve parfois employé dans la première période de l'art cham, alors qu'il est d'un emploi général dans l'art javanais : c'est le décor formé de la tête de monstre d'où s'échappent des makaras. Mais il faut chercher les raisons de cette similitude dans une origine commune des deux arts plutôt que dans une influence directe de l'un sur l'autre, car dans la période primitive de l'art de Java il forme l'élément caractéristique et presque unique du décor des portes ou des fausses portes, alors qu'il n'est jamais employé avec cette fonction dans l'art cham.

« Il semble seulement qu'il y ait eu à Java et au Champa une marche absolument parallèle dans le développement ou la décadence de l'art ; des modifications correspondantes dans la composition de l'ensemble comme dans les détails marquent les mêmes phases de l'histoire des deux arts. Ainsi, à Java comme au Champa, le plan des sanctuaires paraît avoir une tendance à se compliquer dans les derniers temps, tandis que des formes peu employées jusqu'alors se font jour. C'est ainsi qu'on peut mettre en parallèle la forme circulaire du Čandi Djabung et la forme octogole du monument de Bang-an, l'un et l'autre paraissant appartenir aux époques plus récentes de l'art. La connaissance de la figure humaine trahit, dans l'un comme dans l'autre arts, une décadence continue ; l'un et l'autre présentent une tendance toujours croissante à la stylisation des formes naturelles ; certaines transformations comme celles du lion sont particulièrement curieuses pour leur exact parallélisme : peut-être même la similitude est-elle assez grande pour qu'on puisse se demander s'il y a pas eu là une influence directe de l'art de Java sur l'art cham. Mais cette influence directe, si elle a existé, ne s'est exercée que pendant ou après la seconde période de l'art cham.

« 2° Les similitudes paraissent au contraire fort grandes entre cette seconde période de l'art cham et l'art le plus ancien de Java révélé par les bas-reliefs du Bôrôbudur. La silhouette des sanctuaires dans la masse comme dans le détail est bien plus analogue à l'exception cependant des portes qui sont toujours d'un caractère différent. Cependant les bas-reliefs montrent quelques exemples de portes entre colonnes qui rappellent la disposition la plus générale des portes chames de cette période. Bien plus, tel petit édifice qui figure sur un des tympans de

Mĭ-sơn (F) est presque identique à certaines de ces représentations au Bòròbudur. Les tours antérieures du monument de Po Dam paraissent également, et même dans le détail, correspondre aux plus simples de ces édifices figurés.

« En résumé, il paraît probable qu'il y a eu filiation entre cette forme seconde de l'art cham et la forme primitive de l'art javanais ; il semble au contraire qu'il n'y a rien de commun, sinon la même origine lointaine, entre la première forme de l'art cham et l'art de Java.

« Indépendamment des indications qu'elle nous fournit sur les rapports des deux arts, l'étude des représentations architecturales paraît devoir donner les résultats assez intéressants. Peut-être sera-t-il possible par ce moyen de se faire une idée des différentes formes d'édifices en usage dans l'école qui a sculpté les bas-reliefs du Bòròbudur, édifices qui, s'ils ont jamais existé à Java, paraissent n'y avoir laissé aucun vestige. Il semble probable aussi qu'on pourra reconstituer, grâce à ces représentations, les divers types de constructions en bois, bâtiments de luxe ou maisons ordinaires. Ce serait là un résultat précieux pour nous ; car on pourrait par là se rendre compte, en usant d'une analogie très probable, de ce qu'étaient ces édifices dans l'art cham. »

Allemagne

— Le 1er juin est mort à Wiesbaden M. le prof. K. Himly, ancien drogman du service consulaire allemand. Il s'était fait connaître par différents travaux d'orientalisme, notamment sur les jeux orientaux, parmi lesquels on peut citer : *Das Schachspiel der Chinesen* (Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch., 1870, t. xxiv, pp. 172 sqq.) ; *Streifzüge in das Gebiet der Geschichte des Schachspiels* (Ibid., 1873, t. xxvii, pp. 121 sqq.) ; *Das japanische Schachspiel* (Ibid., 1879, t. xxxiii, pp. 672 sqq.) ; *Die Abteilung der Spiele im « Spiegel der Mandschu-Sprache »* (T'oung-Pao, 1895, pp. 258, 345 ; 1896, p. 135 ; 1897, p. 155 ; 1898, p. 299 ; 1899, p. 379 ; 1901, p. 1). M. Himly a consacré aussi d'importantes études aux langues du Sud-Est de l'Asie : *Über die einsilbigen Sprachen des südöstlichen Asiens* (Intern. Archiv für allgem. Sprachwiss., 1884, Bd i, Ht 2, pp. 281-294 ; trad. française par M. A. Chéon dans le *Bulletin de la Société des Études indo-chinoises*, 2e sem. 1886, pp. 43-70) ; *Bemerkungen über die Wortbildung des Mon* (Sitzungsb. des philol. Classe der Akad. der Wiss. zu München, 1889, Bd ii, pp. 220 sqq.) ; *Sprachvergleichende Untersuchung des Wörterschatzes der Tscham-Sprache* (Ibid., 1890, pp. 322-456).

NÉCROLOGIE

GUSTAVE DUMOUTIER

En Gustave Dumoutier l'Indochine perd l'un des hommes qui la connaissaient le mieux et l'École française d'Extrême-Orient un collaborateur apprécié.

Gustave-Émile Dumoutier est né le 3 juin 1850 à Courpalay près Coulommiers (Seine-et-Marne). Son père, industriel, voulait en faire son successeur ; mais le jeune Dumoutier montrait un goût si déterminé pour les études que force fut bien de céder à sa vocation. Il participa à la formation, à Coulommiers, d'une « Société d'enseignement mutuel », puis devint membre de la « Société d'archéologie de Seine-et-Marne », où des communications très remarquées lui acquirent bientôt une réputation locale de bon aloi. Différents opuscules (1) témoignent du zèle qu'il apporta, dès 1877, à ces recherches d'archéologie préhistorique, dont il conserva la goût jusqu'à la fin de sa vie.

Lorsqu'il eut quitté Coulommiers pour Paris, la préhistoire ne suffit plus à absorber l'ardente curiosité de son esprit. L'étude des vestiges de l'homme primitif le conduisit naturellement à l'étude de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la science des religions ; les revues spéciales consacrées à ces différentes disciplines eurent plus tard en lui un collaborateur assidu. Il s'intéressait en même temps à l'histoire naturelle et suivit plusieurs cours au Museum : c'est là sans doute qu'il fit la connaissance de Paul Bert. Ses travaux sur la pharmacopée annamite (2) et sur les huiles à laquer (3) montrent que ces années de labeur ne furent pas perdues. Il s'occupa aussi de philosophie : séduit par l'idée d'évolution sous toutes ses formes, Hegel et Darwin furent ses auteurs préférés. Peut-être est-ce dès cette époque qu'il s'adonna à l'étude du spiritisme : il en était, dans les dernières années au moins de sa vie, un adepte convaincu, sans que ces croyances, qui s'accompagnent d'ordinaire de mysticité et de névrose, eussent jamais altéré le bon sens lucide et positif qui était le fond de son esprit.

Dumoutier eut d'autant plus de mérite à poursuivre ces études variées qu'il avait à se débattre contre les difficultés de la vie et à gagner son pain par son travail. Après avoir essayé de différentes professions, il entra à l'Imprimerie artistique Motteroz, et ses services y furent si vivement appréciés que la direction de cet important établissement lui fut promise.

---

(1) *Découvertes d'archéologie préhistorique : les Briards avant l'histoire*, Coulommiers, 1877 ; *Les vestiges paléolithiques de Montapeine et de Beautheil*, Coulommiers, 1878 ; *Les stations de l'homme préhistorique sur les plateaux du Grand-Morin*, Paris, 1882. Un peu plus tard : *L'âge du bronze dans les Gaules*, Paris, 1885 ; *Le Vexin avant les Vellocasses*, Pontoise, 1888.

(2) *Essai sur la pharmacie annamite : détermination de 300 drogues indigènes avec leurs noms en annamite, en français, en latin et en chinois, et l'indication de leurs qualités thérapeutiques d'après les pharmacopées annamites et chinoises*. Hanoi, 1887, 52 pp.

(3) *Étude sur les produits du Tonkin. La laque et les huiles à laquer, Tonkin, Chine, Japon*. Hanoi, 1892, 41 pp.

Mais, vers 1883 ou 1884, voyant cette situation lui échapper, il renonça définitivement à l'industrie, tourna ses vues vers le Tonkin et se fit inscrire à l'École des Langues orientales où il suivit les cours d'annamite et de chinois. En 1885, il publiait un article sur *Le swastika et la roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois* (1), où s'affirment déjà l'étendue de ses connaissances et l'ingéniosité de son esprit, mais qui ne peut être néanmoins considéré que comme un premier essai riche de promesses : Dumoutier n'avait pas su résister à la tentation de dire son mot sur les signes mystérieux du *Yi king*, écueil ordinaire, avec les sentences absconses du *Tao tö king*, des sinologues débutants.

C'est sur ces entrefaites que Paul Bert, qui au lendemain de la malheureuse affaire de Lang-son avait soutenu de toute son énergie la politique coloniale de Jules Ferry, fut nommé Résident général en Annam et au Tonkin (31 janvier 1886). Cette nomination décida de l'avenir de Dumoutier : car Paul Bert, qui le connaissait et l'appréciait vivement, l'attacha aussitôt à sa mission comme « Interprète pour l'annamite et le chinois ». Dumoutier n'avait, à vrai dire, lorsqu'il arriva à Hanoi le 8 avril, qu'une connaissance purement théorique de ces deux langues : mais il comptait bien rattraper sans tarder le temps perdu, et il en savait assez pour surveiller efficacement, pendant les quelques mois qui suivirent son arrivée, le travail de traduction en chinois des documents officiels. Du reste Paul Bert devait bientôt lui confier un poste mieux en rapport avec ses aptitudes et ses goûts. L'un des premiers soins de l'illustre Résident général avait été d'élaborer un vaste programme d'organisation de l'enseignement au Tonkin : et lorsqu'il dut désigner parmi ceux qui l'entouraient l'homme le mieux qualifié pour en comprendre la portée et en assurer la réalisation, son choix se fixa naturellement sur Dumoutier, qu'il nomma le 5 juin « Organisateur et Inspecteur des écoles franco-annamites ». Dumoutier se mit à l'œuvre avec un zèle passionné ; et il était en communion d'idées si étroite avec Paul Bert, qu'il est bien difficile de distinguer ce qui revient à l'un ce qui revient à l'autre dans les grandes réformes qui furent alors entreprises, et que leurs deux noms doivent rester associés, avec des titres égaux, à l'histoire de l'organisation de l'enseignement du Tonkin.

* * *

On sait quel fut l'éclat de la courte administration de Paul Bert, qui dura seulement du 8 avril 1886 au 11 novembre de la même année : mais on peut dire qu'elle n'a été sur aucun autre point aussi hardie et aussi heureuse que dans le domaine de l'enseignement.

A l'arrivée de Paul Bert, tout était à créer. Un arrêté du général Brière de l'Isle, en date du 12 mars 1885, qui prévoyait la création au chef-lieu de chaque province d'une école franco-annamite, n'avait reçu un commencement d'application qu'à Hanoi et à Lạng-sơn ; et l'école d'interprètes ouverte à Hanoi par le général Warnet le 27 janvier 1886 n'avait pas encore été réellement organisée : c'est la Cochinchine qui fournissait alors tous leurs interprètes à nos administrateurs et à nos officiers. — Quand Paul Bert mourut, il y avait au Tonkin un *Collège des interprètes* en pleine prospérité, neuf écoles franco-annamites de garçons, quatre écoles de filles, cent dix-sept écoles indigènes libres où l'on enseignait la transcription de l'annamite en caractères latins, plusieurs cours de *quốc-ngữ* et de français pour élèves-maîtres. Un collège avait été fondé à Huế le 3 mai pour les enfants de la famille royale et des grands mandarins. A Hanoi, une *Académie tonkinoise* instituée le 3 juillet réunissait l'élite des lettrés du Tonkin. On songeait à rétablir les anciennes universités indigènes, on voulait remettre en honneur les grands examens triennaux, et l'on entrevoyait déjà le jour où l'on pourrait inscrire à

---

(1) Revue d'ethnographie, 1885, pp. 319-350.

leur programme les rudiments de la langue française. On étudiait d'autre part la création d'une École professionnelle et d'une École des arts décoratifs, pour laquelle on se proposait de demander des modèles et des professeurs au Japon. Enfin on avait ouvert à Hanoi, à l'usage des fonctionnaires français, des cours d'annamite et de chinois, avec des primes comme sanction. Ainsi on avait attaqué le problème de l'instruction publique par tous les côtés à la fois, et une impulsion puissante avait été donnée, qui devait malheureusement, après la mort de Paul Bert et malgré les efforts du Dumoutier, s'affaiblir de plus en plus.

Plus remarquable encore que ce vaste ensemble de créations était d'esprit qui les avait inspirées. Une légende absurde veut que Paul Bert ait fait placarder à son arrivée la « Déclaration des Droits de l'homme » sur les murs de Hanoi et qu'il ait été un partisan déterminé de l'assimilation et de la « francisation » des Annamites. Rien de plus faux. Paul Bert avait une culture scientifique trop étendue pour tomber dans de pareilles erreurs. Il professait au contraire le plus grand respect pour les institutions coutumes et les annamites, et n'estimait possible d'établir solidement notre influence qu'en utilisant à notre profit ces coutumes et ces institutions. Il n'a pas de plus beau titre de gloire que d'avoir interrompu une longue tradition d'erreurs et d'avoir adopté, pour la première fois dans l'histoire de la colonie, une politique indigène avertie, systématique et résolue. En Cochinchine, malgré les cris d'alarme de Philastre, de Luro et de Landes, les efforts constants de l'administration avaient tendu à ruiner les institutions locales et à soustraire les Annamites à leur culture intellectuelle et morale héréditaire (1). Au Tonkin même, l'évêque de Hanoi, Mgr Puginier, que vingt-cinq ans de résidence et de labeurs entouraient d'un prestige considérable, et qu'on écoutait volontiers, même à la Résidence générale, comme une espèce d'oracle, réclamait la lutte à outrance contre la classe des lettrés et contre l'éducation chinoise, la proscription de l'étude des caractères et son remplacement par l'étude du *quôc-ngũ* et du français (2). Paul Bert ne se laissa pas gagner à ces théories, où le zèle confessionnel faisait tort sans doute au juste sentiment des réalités. De ce que le mandarinat nous était hostile, il conclut qu'il fallait le gagner à notre cause, et non pas le détruire : c'est à cette préoccupation que répondit la création de l'*Académie tonkinoise* ou *Bắc-kỳ hàn-lâm viện* 北圻翰林院 ; et, s'il est probable que cette institution n'aurait jamais pu remplir toutes les parties du programme ambitieux qui lui était tracé (3), du moins était-elle bien faite pour flatter la vanité des lettrés et nous les concilier et pour former des cadres solides au nouveau mandarinat purement tonkinois que Paul Bert cherchait à constituer. De même, —

---

(1) Voir en particulier l'admirable 38e leçon du *Cours d'administration annamite* de Luro.

(2) « Cette question a une très haute importance, — écrivait-il par exemple en mars 1887 —, et, après l'établissement du Christianisme, je regarde l'abolition des caractères chinois et leur substitution progressive par la langue annamite d'abord et ensuite par le français, comme un moyen très politique, très pratique et très efficace pour fonder au Tonkin une petite France de l'Extrême-Orient. » (*Notes sur le Tonkin*, autographié ; p. 14.)

(3) Voici ce programme, tel qu'il est formulé dans l'arrêté de création du 3 juillet 1886 :

« Rechercher et réunir tout ce qui intéresse, à un point de vue quelconque, le pays tonkinois.

« Veiller à la conservation des monuments.

« Initier le peuple à la connaissance des sciences modernes et des progrès de la civilisation, en faisant traduire et publier, en langue annamite, des résumés pratiques des livres européens.

« Faire traduire et publier, en langue française, les extraits les plus importants des annales dynastiques tonkinoises, ainsi que les autres ouvrages qui auront été désignés par une commission d'études.

« Concourir à la formation de bibliothèques publiques dans les villes et d'une bibliothèque nationale à Hanoi.

et pour en venir enfin à la partie de son œuvre où Dumoutier fut son collaborateur de tous les jours, — loin de songer à abolir l'éducation chinoise, la seule qui fût estimée et honorée dans le pays, il jugea qu'il fallait au contraire la remettre en honneur et profiter du prestige dont elle jouissait pour introduire à son ombre la connaissance de la langue et des idées françaises.

C'est dans l'organisation des écoles franco-annamites que ces principes devaient d'abord être appliqués. Paul Bert et Dumoutier savaient que si l'on y proscrivait l'étude des caractères pour se borner à l'enseignement du *quôc-ngữ* et du français, on ne compromettrait pas seulement le recrutement des écoles, mais on risquerait de faire des élèves « des étrangers dans leur propre pays » (1), et on n'aurait rien à mettre à la place de l'éducation morale dont on les aurait privés. Développant le mot si juste de Landes : « La suppression de l'enseignement du chinois équivaudrait en fait à la suppression de l'enseignement de la morale », Dumoutier insistait, dans une brochure parue en 1887 (2), sur le fait que « l'enseignement des caractères chinois se fait, dans les écoles annamites, au moyen des livres des moralistes et des philosophes chinois », et qu' « à part les livres de religion des missionnaires, qui ne s'adressent qu'aux catholiques, nous n'avons rien pour remplacer au point de vue éducateur Confucius et les autres » (3). Dans les rares écoles franco-annamites qui existaient déjà au Tonkin, le *quôc-ngữ* seul était enseigné, par des professeurs venus de Cochinchine. Dumoutier se hâta de leur donner des professeurs de caractères, pris dans le pays, et en adjoignit à toutes les écoles nouvellement créées. La simple annonce que les caractères y seraient enseignés fit affluer dans ces écoles les élèves, jusqu'ici récalcitrants ; et il se trouva ainsi que c'est en inscrivant à leur programme l'étude des caractères chinois qu'on assura le recrutement des écoles destinées à propager parmi les Annamites la connaissance du français.

Pour des raisons du même ordre, Dumoutier rendit l'étude du chinois obligatoire au Collège des interprètes. En Cochinchine, une traduction ne pouvait, et ne peut encore, se faire

---

« Prendre des mesures pour la conservation des stèles, inscriptions et monuments quelconques épars sur le territoire, les rechercher, les signaler, les faire transporter en lieu sûr lorsqu'ils se trouveront dans des pagodes ruinées ou hors de l'action d'une protection efficace.

« Rédiger et publier un bulletin mensuel dans lequel seront traitées des questions scientifiques, littéraires, économiques, techniques.

« Se mettre en relation avec toutes les sociétés orientales d'Europe et d'Asie, afin d'être constamment au courant des travaux des savants spéciaux qui s'occupent du pays. »

La main de Dumoutier se trahit dans la rédaction de la plupart de ces clauses. L'Académie tonkinoise devait être composée de quarante membres indigènes, choisis parmi les licenciés et les docteurs les plus distingués du Tonkin et se renouvelant par cooptation, de correspondants en nombre illimité, et de quelques membres français. Ce titre d'Académie et ce chiffre de quarante provoquèrent en France de faciles railleries. L'institution ne survécut pas à Paul Bert : elle n'a même jamais eu qu'une existence purement théorique, et peut-être faut-il dire que, sous la forme qui lui avait été donnée, elle n'était guère viable.

(1) « Si les enfants annamites, — écrivait Paul Bert le 1er juillet au Résident supérieur du Tonkin —, sortaient de nos écoles sans pouvoir lire et écrire les caractères les plus usuels,... ils seraient devenus des étrangers dans leur propre pays et, du reste, nos écoles ne trouveraient aucun recrutement. »

(2) *Les débuts de l'enseignement français au Tonkin*, p. 13.

(3) L'expérience ne fit que fortifier sur ce point les convictions de Dumoutier. Dans un mémoire de 1900 sur *La condition morale des Annamites du Tonkin* (p. 11), il n'hésitait pas à affirmer que si la langue française peut être pour les Annamites le véhicule de certaines connaissances utilitaires, elle ne saurait guère devenir l'agent de leur éducation morale.

que par le double intermédiaire de l'interprète « qui ne sait pas les caractères » et du lettré « qui ne sait pas le français ». « L'expérience, dit Dumoutier (1), a donné la mesure du degré de confiance que l'on doit accorder à ces traductions de traduction. » Le Collège des interprètes avait donc pour but, dans son esprit, de former des interprètes qui fussent en même temps des lettrés ; et si, dans la suite, cet établissement a failli à sa mission, ce n'est assurément pas par la faute de son organisateur.

Mais, tout en donnant à l'étude du chinois la place qui lui était due, Paul Bert et Dumoutier étaient bien décidés à faire pénétrer peu à peu la connaissance du français dans toutes les classes de la population, et en particulier dans la classe mandarinale (2). Dans la pensée de Paul Bert, « les travaux de l'*Académie tonkinoise* devaient, avec ceux du *Collège royal* [de Huế], être le point de départ de la propagation de la langue française dans les classes supérieures de la population, et il voyait déjà l'époque à laquelle il serait possible de la rendre obligatoire, pour l'obtention des grades universitaires aux grands examens triennaux qu'il voulait remettre en honneur (3). » On ne fit rien, on ne pouvait rien faire pour le moment : c'est seulement en juin 1898 que des arrêtés pris par M. Doumer donnèrent enfin satisfaction à ce vœu, que Dumoutier formulait, depuis plusieurs années, dans tous ses rapports.

Enfin, de même qu'on avait adjoint au programme des écoles franco-annamites l'étude du chinois, on voulut introduire dans les écoles libres indigènes l'étude du français. Il était impossible d'arriver du premier coup à ce résultat : on n'avait au surplus ni le personnel ni les ressources nécessaires. Mais on estima qu'il était dès l'abord possible, comme mesure préparatoire, d'enseigner aux écoliers indigènes la transcription de leur propre langue en caractères latins, c'est-à-dire ce qu'on appelle improprement le *quôc-ngữ* 國語. C'est sans doute l'exemple des écoles de *quôc-ngữ* de la Cochinchine qui inspira à Dumoutier cet expédient (4), dont il s'exagérait peut-être la valeur. Il estima que le meilleur moyen d'en répandre la connaissance était de s'adresser directement aux instituteurs annamites. A cet effet, des cours de *quôc-ngữ* pour élèves-maîtres furent ouverts le 1er juillet au Camp des Lettrés de Hanoi ; le succès fut considérable : plus de cent instituteurs indigènes s'y firent inscrire. D'autres cours institués un mois plus tard à Nam-dinh, à Haiphong, à Hưng-yên, ne furent pas moins suivis. Les élèves des cours de Hanoi et de Nam-dinh demandèrent même qu'on leur enseignât en plus les rudiments du français. Les résultats ne se firent pas attendre : au 1er juin 1887, il y avait au Tonkin 140 écoles indigènes où le *quôc-ngữ* était enseigné concurremment avec les caractères chinois.

---

(1) *Les débuts de l'enseignement français*..., p. 5.

(2) Luro estimait déjà que l'étude de la langue française n'avait chance de devenir populaire parmi les Annamites que le jour où les hautes classes donneraient l'exemple. « De là, disait-il, [le français] se répandra dans le peuple par esprit d'imitation et de vanité. Tant que notre langue ne sera qu'écorchée par nos domestiques et les femmes de mauvaise vie, les gens respectables n'auront nulle envie de l'apprendre ni le peuple non plus. » (*Cours d'administration annamite*, 38e leçon.) Il semble du reste, pour le dire en passant, que Paul Bert et Dumoutier se soient inspirés constamment des idées de Luro.

(3) Dumoutier, *L'enseignement franco-annamite à l'Exposition universelle de 1900*, p. 18.

(4) Mais il va sans dire qu'il évita les excès déplorables où l'on était tombé en Cochinchine, pendant les premières années de l'occupation. On avait alors créé des écoles où l'on enseignait exclusivement le *quôc-ngữ*, et où chaque village était obligé d'envoyer un nombre déterminé d'élèves. Ces écoles étaient si peu estimées des Annamites que les villages recrutaient les élèves, comme ils recrutent les soldats, en payant les familles !

Tel est le bilan de l'œuvre entreprise sous l'administration réformatrice de Paul Bert. Malheureusement elle n'avait pas eu le temps de prendre des racines assez profondes pour résister à l'indifférence ou à l'hostilité des successeurs immédiats de l'illustre Résident général. A part les écoles franco-annamites et le Collège des interprètes, dont le caractère originel s'altéra du reste insensiblement, toutes les institutions créées ou projetées par Paul Bert disparurent une à une: l'Académie tonkinoise, le Collège royal de Huê, les cours pour élèves-maîtres, l'École professionnelle, l'École des Arts décoratifs, et même les cours d'annamite et de chinois pour Européens. En même temps les méthodes cochinchinoises, qui flattent notre manie d'assimilation et dont s'accommode notre paresse d'esprit, reprenaient peu à peu le dessus. Dumoutier lutta avec une infatigable persévérance pour les idées qui lui étaient chères; au programme qu'il avait exposé le 1er juin 1887 dans une brochure destinée surtout au corps enseignant du Protectorat (1), il resta fidèle toute sa vie. Envoyé en 1889 à Paris comme délégué du Tonkin à l'Exposition universelle, il prit part au « Congrès international colonial » et y défendit avec force, malgré des contradictions passionnées (2), les principes dont il s'était inspiré en organisant l'enseignement au Tonkin (3). Onze ans près, il présentait au « Congrès international de sociologie coloniale » un nouveau mémoire, où il soutenait encore la même cause, avec l'autorité, cette fois, d'une longue expérience (4). Dans ses dernières années, Dumoutier eut la satisfaction de voir renaître, sous la pression des circonstances et quelquefois en dehors même de son initiative, la plupart des créations de Paul Bert. Les cours d'annamite et de chinois, suspendus depuis 1889, furent ouverts de nouveau en 1894; le Collège royal de Huê fut rétabli le 18 novembre 1896 par M. Rousseau, sous le nom de *Collège national, Quôc-học* 國學; l'École des Arts industriels fut organisée en 1897 par M. Doumer qui, l'année d'après, inscrivit la langue française au programme des concours de Nam-dinh. Il restait sans doute beaucoup à faire sans doute: mais lorsqu'il retraçait, pour l'Exposition de 1900, l'historique de l'enseignement au Tonkin (5), Dumoutier avait quelque raison en somme de terminer sur une note optimiste.

Toutefois, si l'on va au fond des choses, on est obligé d'avouer que les principales parties du programme initial n'ont pas encore été remplies et que les résultats n'ont pas répondu, dans leur ensemble, aux espérances des premiers jours ni aux patients efforts de Dumoutier.

Nous avons dit que la propagation de la langue française parmi les classes supérieures de la population était l'un des vœux les plus chers de Paul Bert et de Dumoutier. A première vue, il semble que ce vœu ait été entièrement exaucé. Au Collège national de Huê, les enfants des plus grandes familles du royaume étudient le français. Au Tonkin, on est allé plus loin :

---

(1) *Les débuts de l'enseignement français au Tonkin*, Hanoi, 1887, 16 pp. Voir aussi *L'instruction publique au Tonkin*, dans l'Annuaire de l'Enseignement primaire pour 1902.

(2) Son adversaire le plus ardent fut M. Aymonier, dont les idées ont été exposées ensuite d'une manière systématique dans deux brochures: *La langue française et l'enseignement en Indo-Chine*, Paris, 1890, et *La langue française en Indo-Chine*, extrait de la *Revue scientifique*, Paris, 1891.

(3) *Du rôle politique de l'éducation dans l'enseignement français au Tonkin*, extrait des Actes du Congrès international colonial de 1889. A l'issue de l'Exposition, Dumoutier fut envoyé par le Ministère de l'Instruction publique en Tunisie pour y étudier les écoles de la colonie. Voir son *Rapport à M. le Sous-secrétaire d'État des Colonies sur une mission pédagogique en Tunisie*, Hanoi, 1890.

(4) *De la condition morale des Annamites du Tonkin et des moyens pédagogiques d'en élever le niveau*, Hanoi, 1900, 24 pp.

(5) *L'enseignement franco-annamite à l'Exposition universelle de 1900*, Hanoi, 1900, 44 pp.

les dignités mandarinales sont réservées aujourd'hui aux anciens élèves du *Collège des Hậu Bổ* 候 補, fondé en 1891 : or une connaissance élémentaire du français fait partie du programme du concours d'entrée (1). Ce serait parfait, si cette clause n'avait pas pour effet d'exclure du concours, et par suite des emplois publics dans l'administration indigène, tous les gradués à qui les circonstances n'ont pas permis d'étudier notre langue : et ce sont bien souvent les meilleurs. Ce grave inconvénient ne pouvait disparaître que le jour où la connaissance du français ferait partie du programme des grands concours triennaux : or les arrêtés des 6 et 7 juin 1898 ont décidé qu'il en serait ainsi à partir de 1903. Dumoutier fondait les plus grandes espérances sur les résultats de cette réforme : « Cette mesure, écrivait-il en 1900 (2), est la plus importante qui, en matière d'enseignement français, ait été prise au Tonkin depuis l'origine de notre intervention... Les seuls examens de Nam-dinh reçoivent parfois, aux épreuves éliminatoires, dix mille candidats (3) ; or, pour un qui se présente, trois au moins se sont préparés (4), et puisque cette préparation exige l'étude de la langue française, il n'est pas téméraire de dire qu'en y comprenant l'Annam, l'arrêté de M. Doumer a suscité d'emblée dans le pays annamite, sans frais pour le budget, quarante mille étudiants et assuré la propagation de notre langue dans les classes supérieures de la nation. Les résultats administratifs et politiques de cette mesure seront, dans l'avenir, inappréciables. » Seulement on avait compté sans les candidats, qui ont fait la sourde oreille. Absorbés par l'énorme effort qu'exigent les matières ordinaires du concours, la plupart trop âgés déjà pour se mettre à une étude entièrement nouvelle et dont ils voyaient mal l'intérêt, manquant aussi, sauf dans les grands centres, des facilités nécessaires pour l'entreprendre, au cas où ils en auraient eu le désir, ils ont tenu si peu de compte des arrêtés de 1898 qu'il a été impossible, en 1903, de les appliquer dans toute leur rigueur. On s'est borné à superposer aux épreuves traditionnelles un examen supplémentaire de français, du reste purement facultatif et dont les résultats ne devaient avoir aucune influence sur les résultats généraux du concours. Des 150 triomphateurs (sur 10.000 candidats !) du concours, sept seulement se présentèrent à l'examen de français : encore le jury, en les recevant tous, entendit-il récompenser leur bonne volonté plutôt que leur savoir. Il s'en faut donc que les résultats aient été aussi immédiats et aussi complets que l'espérait Dumoutier ; mais l'impulsion est donnée, et il suffira sans doute de faire au temps un plus large crédit pour recueillir enfin les fruits de la politique inaugurée par les arrêtés de 1898.

D'autre part l'étude du français n'a pas pénétré, comme on l'espérait, dans les écoles privées indigènes, à la suite de l'étude du *quốc-ngữ* ; et il y a longtemps que le *quốc-ngữ* même a cessé d'y être enseigné. C'est du reste, de toutes les parties du programme initial, celle dont l'abandon nous cause le moins de regret.

Mais il est plus difficile de prendre son parti de la disparition à peu près complète de l'enseignement des caractères dans les écoles de français destinées aux indigènes, dites franco-annamites : depuis longtemps déjà, il a cédé la place au *quốc-ngữ*, dont nous nous obstinons à vouloir faire une écriture de remplacement, au lieu de le laisser à son rang de simple écriture auxiliaire. Il en a été de même, chose plus fâcheuse encore, au Collège des interprètes, où l'enseignement du chinois, sans avoir jamais été officiellement aboli, avait fini par ne plus

---

(1) Sauf pour un petit nombre de places réservées aux fils des grands mandarins, seuls sont admis à se présenter les gradués (bacheliers et licenciés) de Nam-dinh. Le concours a lieu tous les trois ans après les grands examens triennaux.

(2) *L'enseignement franco-annamite*..., p. 28.

(3) C'est exactement le chiffre atteint en 1903 ; en 1900, il avait été de treize mille.

(4) Les candidats subissent en effet un examen préliminaire, éliminatoire, devant le đốc-học 督學 de leur province.

tenir qu'une place dérisoire ; et si nous avons aujourd'hui, — ce qui n'existait pas en 1886, — un corps considérable d'interprètes tonkinois, ces interprètes sont presque tous aussi parfaitement ignares, au point de vue annamite, que leurs collègues de Cochinchine. L'intermédiaire du lettré, dont on espérait arriver à se passer, n'est pas moins indispensable à Hanoi qu'à Saigon.

Ainsi, malgré les avertissements et les efforts de Dumoutier, on semblait s'acheminer progressivement, non pas vers cette pénétration dont on avait au début caressé l'espérance, mais vers une scission de plus en plus profonde de la population indigène en deux parties : l'une vivant de nous et autour de nous, mais étrangère à son propre milieu et en quelque sorte « déracinée », l'autre ignorante de notre langue, fermée à nos idées et à notre influence. Dumoutier a eu la consolation de voir, quelques semaines avant sa mort, une réaction salutaire se produire et les idées qu'il avait toujours soutenues obtenir un premier succès. Les arrêtés du 27 avril 1904 ont de nouveau rendu l'enseignement des caractères obligatoire dans les écoles franco-annamites et au Collège des interprètes. Le mal n'était heureusement pas assez profond au Tonkin pour qu'il ne fût plus temps d'y remédier ; et si cet enseignement est enfin organisé d'une manière sérieuse, si la routine ne finit pas par reprendre une fois encore le dessus, on ne regrettera pas trop quinze années d'incertitudes et d'efforts mal coordonnés. Et peut-on rendre plus bel hommage à la mémoire de Dumoutier éducateur que de constater que les principes dont il s'était toujours inspiré se sont imposés à ses successeurs comme à lui-même, et ont obtenu un triomphe peut-être décisif, alors qu'il n'était déjà plus à la tête du service pour les faire prévaloir ?

Dumoutier a contribué aussi au progrès de l'enseignement au Tonkin par la publication de plusieurs manuels destinés aux écoles (1) ; il a composé également un vocabulaire de termes militaires pour les troupes indigènes (2) et rédigé les leçons d'annamite et de chinois qu'il professa pendant les premières années de son séjour (3). Mais il nous suffira d'avoir signalé ces différents ouvrages. Dumoutier n'eut jamais le loisir de devenir un linguiste consommé, et ses travaux de linguistique ne constituent, à tout prendre, que la partie la plus négligeable de son bagage scientifique.

*
* *

L'œuvre scientifique de Dumoutier est remarquable par sa variété. Il a dressé lui-même en 1900 un catalogue de ses publications (4), qui ne comprend pas moins de 63 numéros et qui n'était pas, même à cette date, absolument complet.

Sa curiosité, toujours en éveil, s'étendait à tout, et même se dispersa quelque peu. C'est ainsi qu'obligé par deux fois, en 1891 et en 1893, de se rendre au Japon pour rétablir sa santé ébranlée, il profita de ses congés de convalescence pour entreprendre des fouilles

---

(1) *Alphabet et exercices de lecture à l'usage des écoles franco-annamites*, Hanoi, 1886 ; *Bài tập tiếng An-nam. Exercices pratiques de langue annamite*, Hanoi, 1889, 182 pp. ; *Méthode de lecture et de langage à l'usage des élèves étrangers de nos colonies* (par L. Machuel, directeur de l'Enseignement public en Tunisie), *1er livret, traduit en langue annamite*, Hanoi, 1893, 74 pp. ; *Leçons d'histoire annamite, transcrites en quôc-ngữ et traduites en français*, autographié, 1899.

(2) *Manuel militaire franco-tonkinois*, Hanoi, 1888, VII-108 pp.

(3) *Leçons de langue annamite et de langue chinoise, professées à Hanoi de 1886 à 1889*. Autographié.

(4) *Catalogue des publications de G. Dumoutier*, Hanoi, 1900, 8 pp.

dans ce pays si riche en vestiges des âges préhistoriques. La première fois, il explora les *mounds* d'Omori, près de Tôkyô, et recueillit une intéressante collection d'objets préhistoriques, qu'il envoya au Ministère de l'Instruction publique en même temps qu'un rapport détaillé [1]. Entre temps, il faisait à l'Université de Tôkyô, le 5 décembre 1891, une conférence sur les anciennes relations commerciales de l'Indochine et du Japon [2]. En 1893, il fit de fructueuses recherches le long des côtes méridionales de l'île de Yezo [3], et étudia la fameuse inscription de Temiya, dont il chercha, — bien vainement, à mon avis [4], — à identifier l'écriture avec les formes les plus anciennes des hiéroglyphes chinois [5]. — Mais le véritable terrain d'études de Dumoutier fut le Tonkin.

En 1886, l'exploration archéologique et ethnographique du Tonkin n'était pas encore commencée. Lorsque Paul Bert confia à Dumoutier l'organisation des écoles franco-annamites, il le chargea en même temps de préparer, au cours de ses excursions dans le pays, l'inventaire et la description des monuments historiques du Tonkin. Ces recherches convenaient merveilleusement aux goûts de Dumoutier : en quelques années, de 1887 à 1889, il publia une série de monographies sur les monuments, les mœurs, les légendes et l'histoire du Tonkin, qui lui valurent en Indochine et en France une légitime notoriété. Il n'était donc plus un inconnu pour les orientalistes français, lorsqu'en 1889 il fut envoyé à Paris comme délégué du Protectorat et y organisa cette exposition d'ethnographie religieuse annamite, qui obtint un si vif succès. Il avait eu l'idée de faire ériger sur l'Esplanade des Invalides une pagode en bois précieux fournis par l'Empereur d'Annam, où il avait réuni un Panthéon complet [6] et où des bonzes célébraient publiquement les cérémonies de leur culte. Nous sommes un peu blasés aujourd'hui sur ces sortes de spectacles : mais en 1889 la célébration d'un office bouddhique était pour Paris une nouveauté, et tous les Parisiens défilèrent à la « Pagode des Dieux » [7]. En récompense des services rendus, un arrêté du 3 août 1889 nomma Dumoutier correspondant du Ministère de l'Instruction publique, et, à partir de cette époque Dumoutier adressa presque tous ses travaux au Comité des travaux historiques, dont il devint membre non résidant le 15 décembre 1894. En 1896, exactement dix ans après son arrivée au Tonkin, il dressa, dans un rapport au Ministre [8], le bilan déjà considérable de l'œuvre accomplie. La mort seule devait interrompre ses travaux : lorsqu'elle le surprit, il venait à peine de publier le plus volumineux de ses ouvrages et s'occupait, dans ses heures de loisir, à rectifier les nombreuses

---

[1] *Étude sur les dépôts archéologiques d'Omori et d'Okadaira (Japon)*, Bullet. de géogr. histor. et descriptive, 1892, pp. 324-346. Réimprimé, avec un texte beaucoup plus correct, dans la Revue française du Japon, avril 1894.

[2] *L'Indo-Chine et ses anciennes relations commerciales avec le Japon*, Revue française du Japon, janvier 1892.

[3] Il a donné une partie des objets qu'il recueillit dans cette seconde campagne à notre Musée. Le *Catalogue des publications* mentionne des *Notes de paléo-ethnologie et d'archéologie japonaise, recueillies au cours de deux voyages au Japon et dans l'île de Yézo en 1891 et en 1893*, qui ne paraissent pas avoir été publiées.

[4] Cf. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 122, n. 1.

[5] *Étude sur l'inscription de Témiya, dans l'île de Yézo*, L'Anthropologie, 1895, pp. 147-152.

[6] Donné depuis au Musée Guimet.

[7] Voir en particulier l'article du vicomte de Voguë dans la *Revue des Deux-Mondes* du 17 septembre 1889.

[8] *Rapport à M. le Ministre de l'Instruction publique sur une mission scientifique dans l'Indo-Chine (1886-1896)*, Bull. de géogr. histor. et descriptive, 1896, pp. 368-384.

erreurs géographiques des *Annales de l'Annam*. Il laisse plusieurs manuscrits : les plus importants se trouvent aux archives du Ministère de l'instruction publique ; les autres, dont aucun n'est en état d'être publié, ont été remis par la succession à l'École française d'Extrême-Orient.

Les travaux de Dumoutier, en dehors de ceux que nous avons déjà énumérés, peuvent se classer sous deux rubriques : archéologie et géographie historique ; ethnographie et folklore.

1° L'attention de Dumoutier, lorsque Paul Bert l'eut chargé de relever les monuments du Tonkin, se porta tout d'abord sur les pagodes de Hanoi. Il recueillit les légendes historiques et les documents relatifs à leur fondation, traduisit les inscriptions des stèles votives et commémoratives qu'elles renferment, et en publia en 1887 une description très précise (1). Dans la suite, il reprit sa première étude sur le temple de Trấn-vũ 鎮武, connu des Européens sous le nom de « Pagode du Grand Bouddha », et lui donna un développement considérable (2). Enfin, une nouvelle édition, revue et augmentée, de ses *Pagodes de Hanoi* a paru récemment dans l'*Avenir du Tonkin*.

Après avoir étudié ainsi les monuments de la capitale des rois Lê 黎, Dumoutier consacra de longues années à la détermination de l'emplacement et à la description des ruines des anciennes capitales de l'Annam : et dans ce domaine, il fit d'importantes découvertes.

Il ne put retrouver aucun vestige de la dernière capitale de la dynastie semi-fabuleuse des Hồng-bàng 鴻厖 qui se serait élevée, — s'il faut en croire les dires des historiens —, au confluent de la Rivière Claire et du Fleuve Rouge. Mais en revanche il découvrit les ruines de Cổ-loa 古螺, la capitale du royaume éphémère d'Au-lạc 甌駱, bâtie en 255 av. J.-C. par le roi An-dương 安陽, et détruite 48 ans plus tard par Triệu Đà 趙佗 (Triệu Võ-đề 趙武帝), le fondateur de la dynastie des Triệu. Le P. Le Grand de la Liraÿe, trompé par des renseignements chinois erronés, avait affirmé, dans ses *Notes historiques sur la nation annamite*, que « les restes de cette grande forteresse se voient encore sur la lisière des forêts des provinces nord du Tonkin ». Dumoutier les retrouva beaucoup plus au Sud, à quelques kilomètres seulement de la jonction du Canal des Rapides et du Fleuve Rouge, dans le huyện de Đông-ngan 東岸 (province de Bắc-ninh). Une pagode consacrée à la mémoire d'An-dương Vương y est encore entretenue par la piété des Annamites ; des inscriptions racontent l'histoire de la malheureuse cité, et trois enceintes concentriques d'énormes terrassements, que séparent des fossés larges, par endroits, de 200 mètres, témoignent de l'importance qu'elle eut au temps de sa courte splendeur (3). La découverte de Dumoutier fut annoncée par M. Hamy à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans sa séance du 27 février 1891, et son intéressant mémoire publié l'année suivante par les soins du Ministère de l'Instruction publique (4).

---

(1) *Les pagodes de Hanoi, étude d'archéologie et d'épigraphie annamites*, Hanoi, 1887, 93 pp. Les études sur *La pagode du génie Huyen Thiên à Hanoi*, sur le *Van Miêu* et sur *Chua-hai-ba, le temple des Deux Dames*, ont paru également, la première dans la Revue de l'histoire des Religions (1888), la seconde dans la Revue d'ethnographie (1888), et la troisième dans l'Anthropologie (1891).

(2) *Le Grand Bouddha de Hanoi, étude historique, archéologique et épigraphique sur la pagode de Tran-vu*, Hanoi, 82-38 pp.

(3) Il faut noter cependant que Dumoutier paraît avoir ignoré que, d'après les *Annales*, les Ngô 吳 (939-965) établirent leur capitale à Cổ-loa, et que les vestiges actuels pourraient bien, par suite, ne pas avoir l'antiquité qu'il leur attribue.

(4) *Étude historique et archéologique sur Cổ-Loa, capitale de l'ancien royaume de Âu-Lạc (255-207 av. J.-C.)*, Nouv. Archives des Miss. scientif. et littéraires, 1892, t. 3 (114 pp.).

Pendant la longue période où l'Annam fut soumis à la Chine d'une façon presque ininterrompue (111 av. J.-C. — 968 A. D.), les gouverneurs chinois avaient établi leur capitale dans la forteresse de Đại-la 大羅. Dumoutier pensait avoir retrouvé, non loin du Grand Lac de Hanoi, les vestiges de cette cité, inscrits dans un vaste quadrilatère que fortifie un rempart très élevé. Dans les nombreux *tumuli* qui s'élèvent à cet endroit, et dont le plus important est occupé aujourd'hui par la brasserie Hommel, il avait pratiqué des fouilles, qui mirent au jour un grand nombre d'objets et particulièrement de poteries. Au commencement de 1903, un officier du Service géographique fit, sur ses indications, le levé topographique de l'emplacement de Đại-la. Il est regrettable que Dumoutier n'ait pas eu le temps de mettre en ordre et de publier les matériaux qu'il avait recueillis (1).

Lorsque Đinh-bộ-Lĩnh 丁部領 (Đinh Tiên Hoàng-đế 丁先皇帝) eut affranchi l'Annam du joug chinois (968), il édifia près de son village natal une nouvelle capitale, qu'il appela Hoa-lư 花閭. Après la chute des Đinh (980), Hoa-lư resta la capitale des Lê antérieurs 前黎 (980-1009), et ce fut seulement le fondateur de la dynastie Lí 李, Lí Thái-tổ 李太祖, qui l'abandonna en 1010 (2) pour aller fonder Thăng-long 昇龍 (aujourd'hui Hanoi), près de l'emplacement de l'antique Đại-la. Dumoutier retrouva et étudia les vestiges de Hoa-lư, qui s'étendent sur la rive droite du Hoàng giang 黃江, non loin de Ninh-bình; et en 1892, il composa sur Hoa-lư un mémoire qui est le digne pendant de son travail sur Cổ-loa (3). Quelques années après, Dumoutier reconnut, sur la plus grande partie de son parcours, la muraille que les rois Mạc 莫, devenus après leur soumission à la Chine (1538) seigneurs d'une principauté formée de treize districts du Tonkin montagneux, construisirent de la baie de Ha-long à Thanh-moi pour se mettre à l'abri des attaques des rois d'Annam (4).

Deux autres études de Dumoutier peuvent être rangées dans la même catégorie. En 1888, il s'était procuré un portulan annamite en 25 feuilles donnant les itinéraires terrestre, fluvial et maritime que suivirent à la fin du XVe siècle les armées du roi Lê Thánh-tôn 黎聖宗 depuis Hanoi jusqu'à la dernière capitale du Champa indépendant, qui s'élevait dans le voisinage de la ville actuelle de Phan-rang. Cet important document, dont la date est incertaine, mais qui semble avoir été établi, au moins partiellement, d'après les renseignements recueillis par les émissaires de Lê Thánh-tôn, était accompagné de notices explicatives sur les routes de terre et de mer, d'instructions nautiques et de descriptions de différents points de la côte. Dumoutier publia un *fac-simile* de ce portulan (5), auquel il joignit la traduction des notices

(1) Dumoutier étudia aussi, au point de vue historique et archéologique, la période des Triệu. D'après son *Rapport au Ministre* de 1896 (pp. 9-10), il aurait adressé au Ministère, le 28 août 1895, deux mémoires, l'un sur l'*Histoire de Triệu Võ-đế et de sa dynastie*, l'autre sur la *Fondation de l'État de Nam-việt après la destruction du Văn-lang*.

(2) L'année 庚戌, qui n'est pas, comme le dit par erreur Dumoutier (p. 58 du tirage à part), la 11e du titre Thuận-thiên 順天, mais bien la première. Ce n'est pas la seule erreur qu'on peut relever dans ce mémoire. Lê-van-Hữu 黎文右, — sans doute Lê-van-Hưu 黎文休 (XIIIe siècle) —, Nguyễn Nghiễm 阮儼 (XVIIIe siècle), Ngô Sĩ 吳仕, — Ngô-thì-Sĩ 吳時仕 (XVIIIe siècle) —, y sont présentés comme des contemporains de Hoa-lư.

(3) *Étude historique et archéologique sur Hoa-lư, première capitale de l'Annam indépendant (968 à 1010 de notre ère)*, Bull. de Géogr. histor. et descript., 1893, pp. 38-174.

(4) *La muraille des Macs*, Ibid., 1897, pp. 55-58.

(5) Toutefois, pour une raison qui n'est pas indiquée, 24 feuilles seulement sur 25 ont été reproduites : la 25e, où se trouvait précisément le plan de l'ancienne capitale chame, manque, et pourtant elle est mentionnée dans le mémoire comme si elle existait.

annexes, la transcription de tous les noms géographiques mentionnés et un copieux commentaire historique, géographique et archéologique [1]. La Société de Géographie décerna en 1896 le prix Jommard à ce beau mémoire.

Enfin c'est à Dumoutier que revient l'honneur d'avoir déterminé avec exactitude l'emplacement des anciens comptoirs hollandais de Phô-khách 舖客, fondés en 1637 et abandonnés en 1700 [2].

2° En même temps qu'il en relevait les monuments, Dumoutier s'appliquait à recueillir les légendes et les traductions du Tonkin. Dès 1887, il traduisait partiellement le *Lĩnh nam thể quái liệt truyện* 嶺南摭怪列傳, un recueil de légendes historiques [3], qu'il annota d'après les renseignements obtenus au cours de sa mission épigraphique, et auxquelles il donna en 1888 [4] un complément. En 1890, il publia un petit livre [5], très agréablement illustré, dans lequel il avait réuni des traductions de 41 chansons populaires, dont quelques-unes sont charmantes, de plusieurs « chants contre les Français », d'une pièce de théâtre : « Le triomphe de Trịnh sur l'usurpateur Mạc », et de divers contes, devinettes et passe-temps : ce recueil reste l'une des plus utiles contributions qui aient été apportées à notre connaissance, encore si imparfaite, de la littérature populaire de l'Annam. A partir de cette époque, Dumoutier ne cessa de réunir les éléments d'une vaste compilation sur le folklore sino-annamite : son étude a été publiée dans l'un des journaux de la colonie, mais n'a jamais été réunie en volume.

Beaucoup plus importantes encore que ses études sur le folklore sont celles qu'il a consacrées à la religion des Annamites. Il préluda en 1888 par un court article [6] sur les formules sanscrites qu'on retrouve dans des prières et dans des inscriptions, à la série de travaux où il se proposait de traiter successivement de toutes les manifestations de la vie religieuse des Annamites, cultes, magie, cérémonies, fêtes, rituel, clergé, temples, objets religieux, divinités, etc. Trois seulement des ouvrages qu'il préparait ont paru en librairie : en 1891, son petit livre sur les emblèmes et les objets du culte [7] ; en 1899, le mémoire qu'il avait présenté au XI[e] Congrès international des Orientalistes sur la sorcellerie et la divination [8] ; enfin en 1904 son gros ouvrage sur le rituel funéraire, le plus considérable qu'il ait écrit [9].

---

(1) *Étude sur un portulan annamite du XV[e] siècle*, Bull. de Géogr. histor. et descript., pp. 141-203 et 24 pl. Le titre est discutable, car, sous sa forme actuelle, le portulan paraît sensiblement postérieur au XV[e] siècle. Sur quelques erreurs de ce mémoire, cf. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 199, n. 4.

(2) *Les comptoirs hollandais de Phô-Hien ou Phô-Khach, près Hưng-yên (Tonkin), au XVIII[e] siècle*, Bull. de géogr. histor. et descript., 1895, pp. 220-233.

(3) *Légendes historiques de l'Annam et du Tonkin, traduites du chinois et accompagnées de notes et de commentaires*, Hanoi, 1887, 98 pp.

(4) *Légendes et traditions du Tonkin et de l'Annam*, Revue de l'histoire des Religions, 1888, t. XVIII, pp. 170-179.

(5) *Les chants et les traditions populaires des Annamites*, Paris, 1890, XXVI-215 pp.

(6) *Les textes sanscrits au Tonkin*, Revue d'ethnographie, 1888, pp. 23-38.

(7) *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*. Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet, Paris, 1891, in-18, 172 pp.

(8) *Études d'ethnographie religieuse annamite : Sorcellerie et Divination*. Actes du XI[e] Congrès international des Orientalistes (1897), Paris, 1899, t. II, pp. 275-409.

(9) *Le rituel funéraire des Annamites, étude d'ethnographie religieuse*, Hanoi, 1904, in-4°, 299 pp. et 36 pl.

En outre, il a publié dans le *Courrier de Haiphong* et l'*Avenir du Tonkin* plusieurs monographies sur différentes divinités taoïques ou bouddhiques, sur des légendes religieuses, sur les bonzes annamites, sur la géomancie (1), dont quelques-unes mériteraient d'être exhumées. Nous possédons un manuscrit de lui qui traite des cultes et des divinités annamites : le confucianisme et les sacrifices, les divinités des temples taoïques et bouddhiques, les grands hommes chinois et annamites divinisés, les Génies patrons des villages et des corporations industrielles. D'autres manuscrits de Dumoutier se trouvent encore aux archives du Ministère de l'Instruction publique.

Signalons enfin une étude sur les peuplades de la Rivière Noire et du Mont Bavi (2), et une série d'articles consacrés aux coutumes et aux superstitions tonkinoises, parus dans les journaux de la colonie, et dont Dumoutier a détaché pour notre *Bulletin* (3) une intéressante monographie sur l'habitation, la sculpture et l'incrustation.

⁂

On a beaucoup reproché à Dumoutier, en Indochine, de s'être servi constamment du concours de lettrés indigènes. Le reproche, sous cette forme, n'est pas fondé : tous les orientalistes savent qu'il serait absurde de se priver de ce concours, pourvu qu'on ne considère le lettré que comme une forme perfectionnée du dictionnaire. Mais peut-être est-il vrai que Dumoutier n'a pas toujours exercé un contrôle suffisamment efficace sur le travail préparatoire de ses auxiliaires annamites : ses ouvrages témoignent d'une érudition plus étendue qu'impeccable, et dans leur partie philologique surtout, on pourrait souhaiter parfois une plus grande rigueur de méthode et une plus grande sûreté d'interprétation. Mais il ne faut pas oublier que l'œuvre de Dumoutier est avant tout celle d'un pionnier ; et c'est en se plaçant à ce point de vue seulement qu'on peut la juger avec équité. Lorsqu'il arriva au Tonkin, nul n'avait encore entrepris l'étude scientifique du Tonkin et des Tonkinois : le champ d'études qu'il avait devant lui était presque vierge, et il a voulu en attaquer le défrichement par tous les côtés à la fois. Sans doute, s'il avait mieux limité l'objet de ses études, s'il s'était consacré uniquement soit à l'archéologie, soit à l'épigraphie, soit à l'ethnographie, soit au folklore, il aurait pu produire une œuvre d'un caractère plus définitif. Mais comment pourrions-nous nous plaindre qu'il ait ainsi dispersé son effort et abordé simultanément toutes les questions, si nous songeons que pendant les dix-huit années qu'il a passées au Tonkin, ses travaux n'ont pas produit un seul émule, qu'il est resté jusqu'au bout seul sur la brèche, et que nous ne connaissons encore du vieux Tonkin, de ses monuments et de ses légendes, que ce qu'il nous en a appris ?

---

(1) *Histoire des huit génies immortels des Taoïstes et récits de leurs combats contre le roi des Dragons de la mer orientale*, Haiphong, 1892 ; *L'introduction du bouddhisme en Chine d'après les taoïstes annamites*, Ibid., ibid. ; *Le livre de l'Enfer*, Ibid., 1893 ; *La légende annamite du Bouddha*, Hanoi, 1893 ; *Sa-Di, manuel du noviciat des bonzes annamites*, Haiphong, 1895 ; *Les Génies gardiens de la porte dans les temples du Tonkin*, Ibid., ibid. ; *La géomancie chez les Annamites*, Hanoi, 1896.

(2) *Notes sur la Rivière Noire et le Mont Ba-Vi (Tonkin)*, Bull. de Géogr. histor. et descript., 1891, pp. 150-209.

(3) *Études sur les Tonkinois*, Bull. de l'Éc. franç. d'Extrême-Orient, t. I (1901), pp. 81-98.

*
* *

A la suite de difficultés administratives, Dumoutier demanda en mai 1903 à être relevé provisoirement de ses fonctions. Sa demande ne fut pas agréée : déclaré démissionnaire par un arrêté du 12 juin, il fut appelé le 23 avril 1904 à faire valoir ses droits à la retraite. Ces incidents l'affectèrent vivement et ébranlèrent sa robuste santé. Ses amis le pressèrent en vain de rentrer en France : il consentit seulement, à la fin de juin, à se rendre sur le bord de la mer, à Doson. C'est là que la mort vint le surprendre, le 2 août. Jusqu'au bout, il se refusa à prendre son parti d'une disgrâce qu'il croyait imméritée, mais que sa hauteur intransigeante ne pouvait que rendre définitive, et il s'obstina à préparer, avec une confiance absolue, sa justification. Il mourut ainsi loin de ses enfants et de ses amis, dans la tristesse et la solitude. On aurait pu rêver pour ce savant laborieux, ce fonctionnaire loyal et ce parfait honnête homme, une autre fin.

Cl. E. Maitre

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

20 juin 1904

Arrêté mettant, à compter du 15 septembre 1904, M. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'infanterie coloniale, à la disposition du Directeur de l'École française, pour remplir une mission d'exploration archéologique au Siam. (*J. O.*, 4 juillet 1904, p. 778.)

5 juillet 1904

Arrêté chargeant M. P. Pelliot, professeur de chinois à l'École française, d'une mission scientifique, gratuite, en France. (*J. O.*, 11 juillet 1904, p. 809.)

28 août 1904

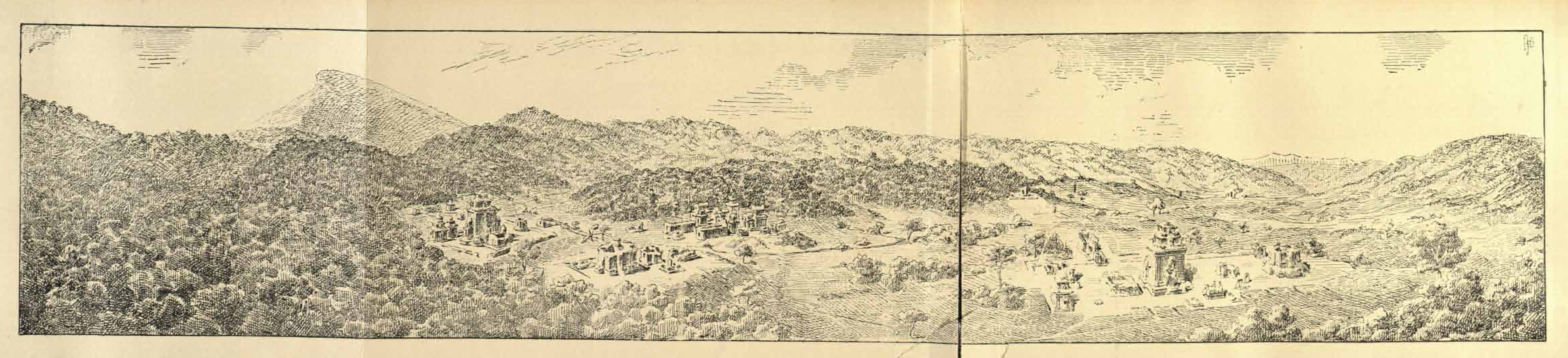
Arrêté chargeant M. L. Finot, directeur de l'École française, d'une mission gratuite au Siam et dans l'Inde. (*J. O.*, 5 septembre 1904, p. 1064.)

28 août 1904

Arrêté chargeant M. Cl. E. Maitre, pensionnaire de l'École française, d'exercer par intérim les fonctions de Directeur de cet établissement. (*J. O.*, 5 septembre 1904, p. 1064.)

5 octobre 1904

Arrêté nommant M. H. Parmentier chef du service archéologique de l'École française, à compter du 1er octobre 1904. (*J. O.*, 10 octobre 1904, p. 1196.)



VUE GÉNÉRALE DES RUINES DE MĨ-SO'N, PRISE DU POINT V,

D'APRÈS UNE PHOTOGRAPHIE PANORAMIQUE DE M. CH. CARPEAUX.

LES MONUMENTS DU CIRQUE DE MĨ-SƠN

Par M. Henri PARMENTIER

Architecte, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient.

La province de Quảng-nam paraît avoir été une des plus importantes régions du Champa : c'est en effet, avec celle de Bình-định, la province annamite qui possède le plus de monuments chams. Mais alors que le Bình-định n'offre à l'étude que des temples restreints, nous trouvons au Quảng-nam trois groupes des plus vastes. C'est d'une part le temple de Đồng-dương avec ses trente édifices aujourd'hui dégagés (et les fouilles sont loin d'avoir dit leur dernier mot); c'est aussi le groupe des tours de Khương-mĩ et de Phú-hưng, avec l'immense espace couvert de ruines qui s'étend près de ce dernier sanctuaire ; c'est enfin le groupe du cirque de Mĩ-sơn (1), où 68 édifices ont subsisté ; encore ce chiffre est-il loin de représenter la totalité des monuments qui s'élevèrent en ce point, car il faut tenir compte du nombre sans doute considérable des bâtiments de construction légère que suppose généralement un édifice en maçonnerie résistante, édifices qui ont disparu sans laisser aucune trace et ne s'accusent le plus souvent que par certaines bizarreries de plan (2).

Nous nous proposons de donner ici une description de ce groupe, qu'une campagne de fouilles de plus d'une année a permis de reconnaître en détail.

(1) Les monuments de ce cirque ont été signalés pour la première fois en 1897 ou 98, je crois, par M. C. Pâris ; il y fit un peu plus tard, de rapides recherches qui amenèrent la découverte d'un certain nombre d'inscriptions. MM. Finot et de Lajonquière visitèrent ces ruines en 1899 et y découvrirent la belle stèle de Bhadravarman. J'y fis moi-même une première reconnaissance en 1901 et une seconde en 1902, en compagnie de M. Carpeaux. Enfin en 1903 et 1904, nous y exécutâmes en collaboration une compagne de fouilles qui dura onze mois et qui permit de déblayer entièrement tous les monuments. Les renseignements qu'on trouve ici sont le résultat de ce travail commun.

(2) Voir dans le plan du temple C l'accumulation des constructions au Sud et le vide de la cour au Nord, alors que, dans le temple B, les sanctuaires B_3 et B_4 montrent qu'aucune raison d'orientation n'interdisait de placer de nouveaux sanctuaires au Nord de l'édifice principal. Voir également le temple K, dont il ne reste qu'une entrée en brique, entrée qui présuppose un sanctuaire en matériaux légers, aujourd'hui disparu.

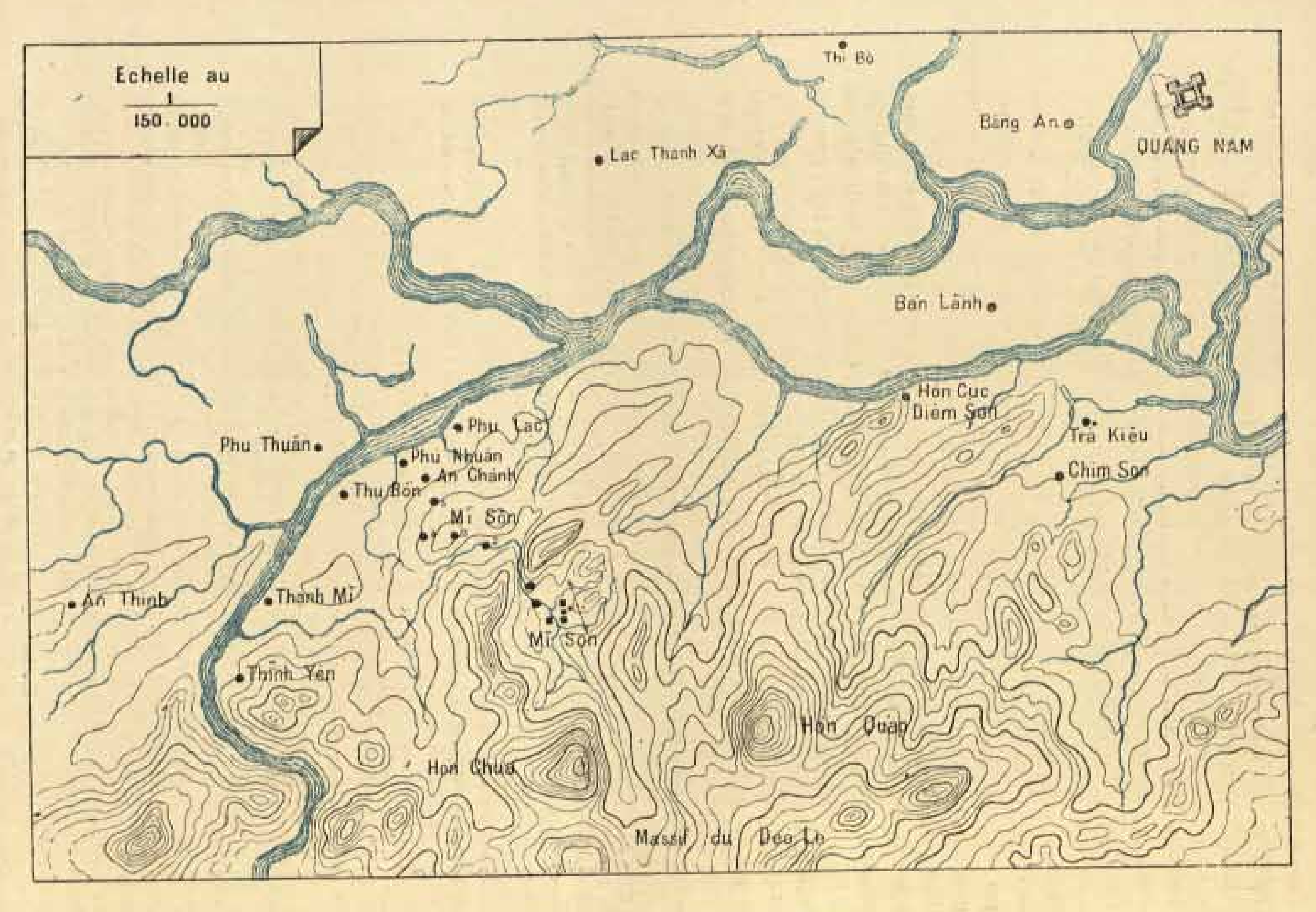


FIG. 15. — CARTE DU CIRQUE DE MĨ-SƠN.

Cet essai fera suite à l'étude du sanctuaire de Po-Nagar, dans la série de monographies que nous voudrions publier dans le *Bulletin* (1).

Le cirque de Mĩ-sơn 美山, situé à 33 kilomètres S. S. E. à vol d'oiseau de Tourane, à 25 kilomètres à vol d'oiseau des sanctuaires de Đồng-dương, est une vallée à peu près circulaire de 1.500 à 1.800 mètres de diamètre d'une crête à l'autre, enfermée entre les contreforts du Đèo-lé et une double chaîne de mamelons parallèle à l'épine de hautes collines qui a pour sommets principaux le Hòn-chùa et le Rang-meo. Ces deux montagnes, dont les silhouettes caractéristiques se voient de Tourane et de plus loin, ferment la grande plaine de Quảng-nam par une barrière S. O.-N. E. La plus extérieure de ces deux petites chaînes de mamelons vient finir par un épi de rochers (Hòn-cục) dans un des lits, aujourd'hui presque ensablé, du Song Thu-bồn (fig. 15) (2). Deux chaînons perpendiculaires se détachent de la chaîne principale et viennent se souder à ces petites chaînes. L'un, que contourne le Song Thu-bồn, ferme le cirque de Mĩ-sơn au S. O. L'autre ferme le cirque au N. E. et détermine avec la grande chaîne et les petites un nouveau cirque, ou mieux un cul-de-sac, qui s'ouvre au N. E. Le cirque de Mĩ-sơn a tous les caractères d'un ancien lac ; il n'a d'ouverture sur la plaine de Quảng-nam que par une étroite gorge, qui fut sans doute son

---

(1) Nous renvoyons à l'article intitulé *Caractères généraux de l'architecture chame* (*B. E. F. E.-O.*, t. I, pp. 245 et sq.) pour la valeur des termes que nous emploierons ici. Mais nous adopterons dans cet article quelques termes nouveaux qui nous serviront dans l'*Inventaire descriptif des monuments chams*, en préparation. Une étude plus détaillée de ces édifices nous a permis de reconnaître qu'un certain nombre des mots choisis dans cette première esquisse étaient insuffisants ou inexacts. Nous avons cherché à déterminer les nouveaux termes d'après le rôle même des parties désignées ; si ce système a l'inconvénient de multiplier les mots composés, il a l'avantage en revanche de faire disparaître l'incohérence de termes empruntés au lexique d'arts différents, pour de vagues ressemblances de formes. C'est ainsi que nous subtituerons : « base » à « soubassement » (p. 247) ; « corniche » à « entablement », « soubassement » à « soubassement général » (ibid.) ; « applique de base » à « pilette à ogive » (pp. 247 et 255 et fig. 44) ; « amortissement » à « pinacle » (p. 248 et fig. 39) ; enfin nous remplacerons le mot « acrotère » (p. 253 et fig. 40 et 43) par le terme de « pierre » ou « figure d'accent », ces éléments n'ayant d'autre fonction que de *donner plus d'accent* à la silhouette des édifices en accusant leurs angles sur le ciel. Enfin, pour éviter de trop longues descriptions, nous désignons par « plan du type complet » le plan des sanctuaires qui présentent les caractéristiques suivantes. Le sanctuaire est carré, muni d'un couloir et d'une porte à encadrement de pierre, que ferment des vantaux ; la salle intérieure est éclairée de niches à luminaire. Le couloir s'élargit pour former un vestibule précédé d'un porche. A l'extérieur, le sanctuaire lui-même forme une tour accompagnée de trois fausses portes ; le vestibule est une réduction de cette tour et a également des fausses portes. Les mots « plan réduit » désigneront un édifice dont le couloir ne s'élargit pas en vestibule et est traité extérieurement d'une façon analogue aux fausses portes. Mais chaque fois qu'un de ces divers éléments fera défaut ou sera traité d'une manière anormale, cette différence sera soigneusement signalée.

(2) Ce carton est établi d'après la carte provisoire au 100.000. Il en diffère dans une certaine mesure pour les indications orographiques et surtout pour le tracé du cours du ruisseau qui prend son origine dans le cirque.

déversoir et qui s'est creusée visiblement aux dépens du chaînon S. O. à son point de soudure avec la petite chaîne. Tous les mouvements de terrain, les moindres plissements aussi bien que les montagnes, ont la caractéristique suivante : inclinés en pente de vers le N. O., ils présentent une pente abrupte et souvent une falaise du côté S. E. C'est ainsi que les basses collines qui ferment le cirque au Nord sont d'une ascension presque impossible, alors que les pentes des montagnes du Sud, pour être raides, ne paraissent cependant pas inaccessibles.

Toutes les eaux du cirque se réunissent vers le centre pour former un ruisseau à cours constant, dont le débit est faible à la saison sèche, mais qui à la saison des pluies devient un torrent aux crues extraordinaires. Nous l'avons vu, d'un cours moyen de 0 m 50, s'élever en trois heures à 3 m 50, et couvrir le fond de la vallée d'une nappe d'eau de quelques décimètres sur une largeur de 100 à 200 mètres. Aussi s'est-il creusé un lit profondément encaissé dans les sables et les limons qui forment le sol du cirque. Il en sort par l'étroite gorge du Nord, qu'il descend jusqu'à la rencontre de la vallée latérale ; il suit alors cette vallée vers le S. O., pour aller se jeter dans le Sông Thu-bồn près du village de Thĩnh-yên, dit aussi An-hoa.

Le cours du ruisseau s'est modifié depuis l'époque où les Chams occupaient le cirque, car son lit est aujourd'hui au-dessous du niveau inférieur des fondations qui portaient les édifices, et les Chams n'ont pris aucune précaution de défense contre les affouillements auxquels ils auraient dû s'attendre, si le lit du ruisseau avait été de leur temps à cette profondeur. Bien plus, comme nous le verrons, un des édifices du groupe principal a été coupé en deux par le ruisseau ; sa partie antérieure a été détruite, tandis que les murs de la partie postérieure dominent de leurs fondations le lit du ruisseau à une hauteur de près de trois mètres. Enfin entre les divers plissements de terrain qui occupent le centre du cirque, d'étroites ramifications de vallons paraissent avoir été aménagées en rizières, car leur sol est rigoureusement horizontal : mais ce sol n'est plus irrigable aujourd'hui, car il est élevé de plusieurs mètres au-dessus du niveau ordinaire des eaux. Nous avons cru reconnaître un ancien lit de ruisseau, beaucoup plus élevé, derrière le groupe principal (cf. fig. 16) : il a sans doute été desséché après que les eaux eurent rompu la digue naturelle que formait au point P un banc schisteux très incliné. Peut-être le ruisseau en creusant son lit a-t-il rendu le passage du sentier dans la gorge plus difficile. Aujourd'hui le chemin, à peine praticable aux chevaux annamites, suit sa rive gauche dans les rochers à quelques mètres au-dessus de son cours. Il est difficile de croire qu'au temps où les Chams construisirent ce vaste ensemble d'édifices, ils n'aient pas eu à leur disposition une route plus aisée pour leurs charrois (1) : mais on ne peut admettre qu'ils

---

(1) Il nous paraît en effet difficile d'admettre que les Chams n'aient pas employé de charrettes aux transports, alors qu'ils en possèdent encore au Binh-thuận, que des voitures sont repré-

aient passé par quelque autre point, la nature du cirque ne le permettant pas. On retrouve d'ailleurs sur le chemin actuel, non loin du gué, de nombreux débris de briques, qui dénotent la présence autrefois d'un édifice dans cette région sauvage et par suite le voisinage d'une route fréquentée. Le sentier actuel à partir de ce point gravit la pente douce qui vient finir à Mĩ-sơn. Il y a tout lieu de croire que le chemin ancien suivait la route naturelle du ruisseau.

L'installation de sanctuaires aussi importants que ceux que nous allons décrire dans ce cirque d'accès toujours difficile est rendue moins extraordinaire par la présence d'un grand nombre de souvenirs chams aux environs. Le port de Faifo, grand port cham, donnait accès à l'entrée du Song Thu-bồn, dont le cours est marqué en deux points comme une voie fréquentée : c'est d'abord, sur la route de Hòn-cục, une inscription du Ve siècle (*B. E. F.E.-O*, t. II, p. 186) au nom du fondateur du premier temple de Mĩ-sơn, Bhadravarman Ier ; ce sont aussi des graffiti çivaïstes et bouddhistes sur des roches de la rive droite, peut-être là où se trouvait le débarcadère d'où l'on se rendait aux temples, si le chemin qui y conduisait adoptait, comme nous le pensons, le cours du ruisseau. Le fleuve passe non loin de la citadelle importante de Trà-kiệu, qui pouvait le barrer en cas de besoin, coule au pied d'un fortin ou d'un sanctuaire qui dominait la roche de Hòn-cục, et entre dans une région toute remplie de débris chams. Presque en face du confluent du ruisseau, à un ou deux kilomètres du fleuve, s'élève une colline qui a été exploitée en carrières par les Chams et où se trouvent encore diverses inscriptions : peut-être était-ce l'un des points qui fournirent des matériaux pour l'édification des sanctuaires du cirque. Une autre vaste excavation entre la montagne et le village de Mĩ-sơn est donnée par les Annamites comme la fosse d'où l'on a extrait la terre dont on fit les briques ; mais elle pourrait être aussi, comme il est fréquent, un réservoir cham pour les cultures.

* * *

Les édifices de Mĩ-sơn sont répartis en huit temples au moins et occupent le fond disponible de la vallée dans sa partie la plus large ainsi que le sommet de quelques mamelons peu élevés (fig. 16). Le temple A est sur la rive droite du ruisseau, qu'enjambe une annexe de quatre tours, A'. Cet ensemble domine de près de 2 mètres le groupe de deux temples, B-C-D, qui lui fait face sur la rive gauche. L'orientation de ces deux groupes est inverse. Elle est normale seulement pour le groupe B-C-D. Sur la rive droite, en aval, le groupe G,

---

sentées dans certains bas-reliefs, et qu'un certain nombre de noms annamites en conservent la tradition (par exemple au village de Duyên-phước, Quảng-ngai, le nom d'une trace de chemin : *đường xe lôi* ou *hới* ; même fait à Đồng-dương).

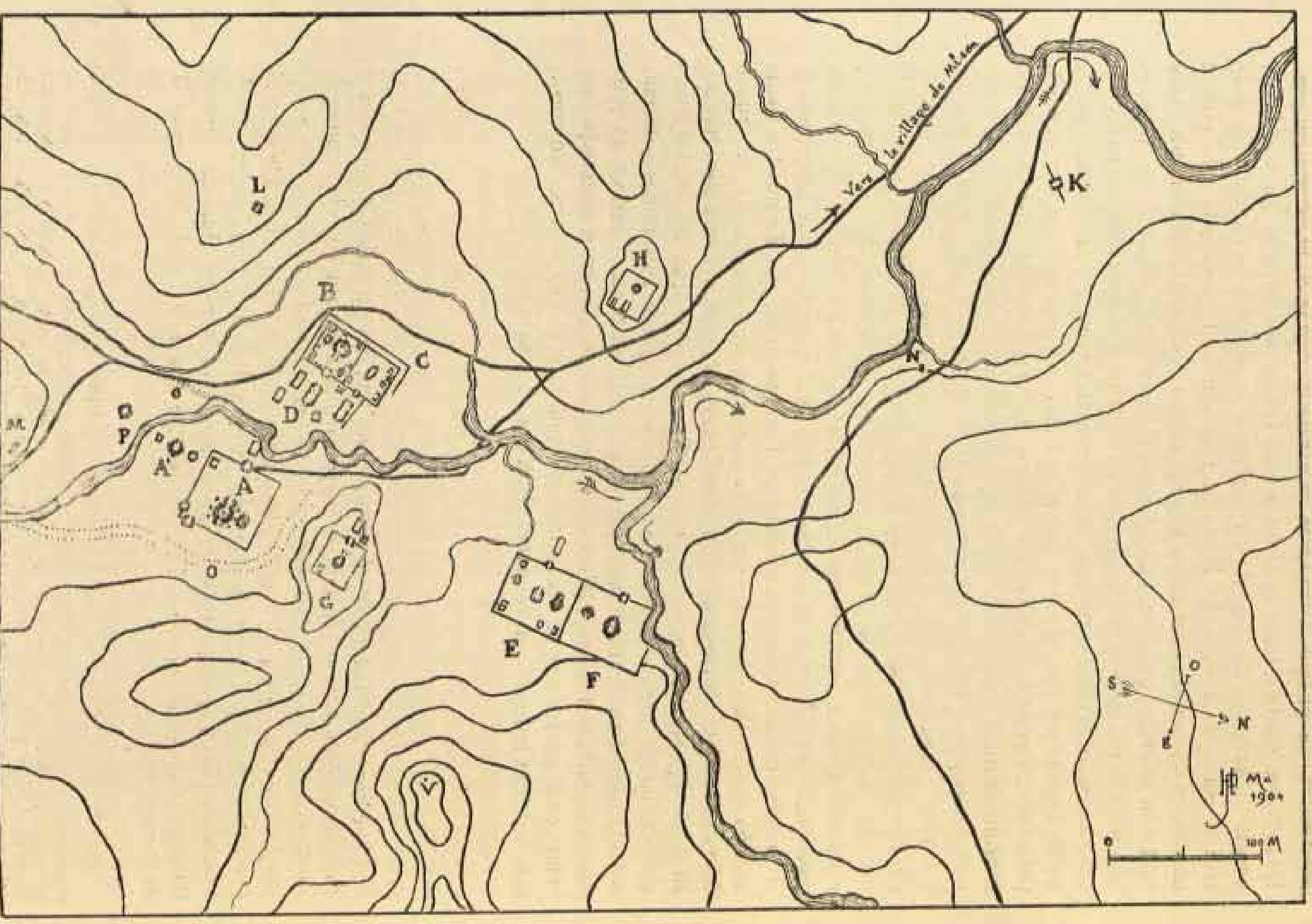


Fig. 16. — Plan d'ensemble des ruines de Mĩ-sơn.

construit sur un mamelon, s'élève au-dessus des groupes précédents et du groupe E-F, en aval sur la même rive. Plus loin, à 400 mètres environ de ce dernier, est une tour ouverte au S. E., qui servait d'entrée à un monument K. Sur la rive gauche, en aval de B-C-D, se voit le groupe H, tandis qu'en amont, à mi-côte d'une colline boisée, se trouve une petite salle L : ce groupe et cette salle sont orientés exactement. Des décombres indiquent l'existence d'édifices au Sud et au Nord, en M et en N. La figure 16 donne la disposition d'ensemble de ces édifices, et la planche de frontispice permettra de se faire une idée de l'aspect qu'ils présentent actuellement et du caractère du paysage qui les enferme. Cette vue est prise du point V, élevé d'une trentaine de mètres au-dessus du fond du cirque.

*
* *

Groupe A-A'.

Groupe A. — Le groupe A paraît être le plus ancien. Il est orienté à l'Ouest. La salle longue qui en précédait l'entrée a été en grande partie ruinée par les eaux, et ses murs éboulés dominent le ruisseau. Le monument a donc perdu son accès naturel. Il semble qu'il faille chercher la raison de l'anomalie d'orientation qui le fait ouvrir à l'Ouest dans la configuration même du terrain. Il se trouve en effet au point de convergence des vallons du cirque : mais ce point est au pied d'une série de mamelonnements qui semblent se continuer jusqu'à la montagne même, autant qu'on en peut juger par le mode de distribution des eaux. Si l'ouverture des édifices avait été tournée vers l'Est, elle aurait été masquée par ces coteaux et l'accès du monument aurait été indirect et difficile : et si l'on admet que le dénivellement que nous avons signalé est bien l'ancien lit du ruisseau, cet accès aurait été plus difficile encore.

Il semble ne rien rester des constructions les plus anciennes de ce groupe que l'admirable ensemble que forment la tour A_1 (fig. 17) et ses annexes, les petits sanctuaires A_{2-7}, réunis sur une terrasse commune (fig. 18). La tour s'élève sur l'axe et vers le fond d'une cour carrée entourée de murs de brique sans doute postérieurs à la tour même et peut-être même aux édifices qui les interrompent. Une tour à deux portes A_8, plus récente, dans l'axe de A_1, donnait entrée dans cette cour ; une salle longue dont il ne reste presque rien, A_9, la précédait. Un second sanctuaire, A_{10}, fort important, mais d'un style différent, s'élevait au Nord et fort près de la tour principale. Probablement vers le même temps, divers bâtiments de service, A_{11}, A_{12}, A_{13}, furent construits le long de l'enceinte.

La tour principale A_1, conçue dans des proportions grandioses, est d'une exécution remarquable et d'une conservation extraordinaire ; de telle sorte que le plus vieux peut-être des sanctuaires chams paraît en être également le mieux conservé. L'irrégularité de son orientation entraîne une modification

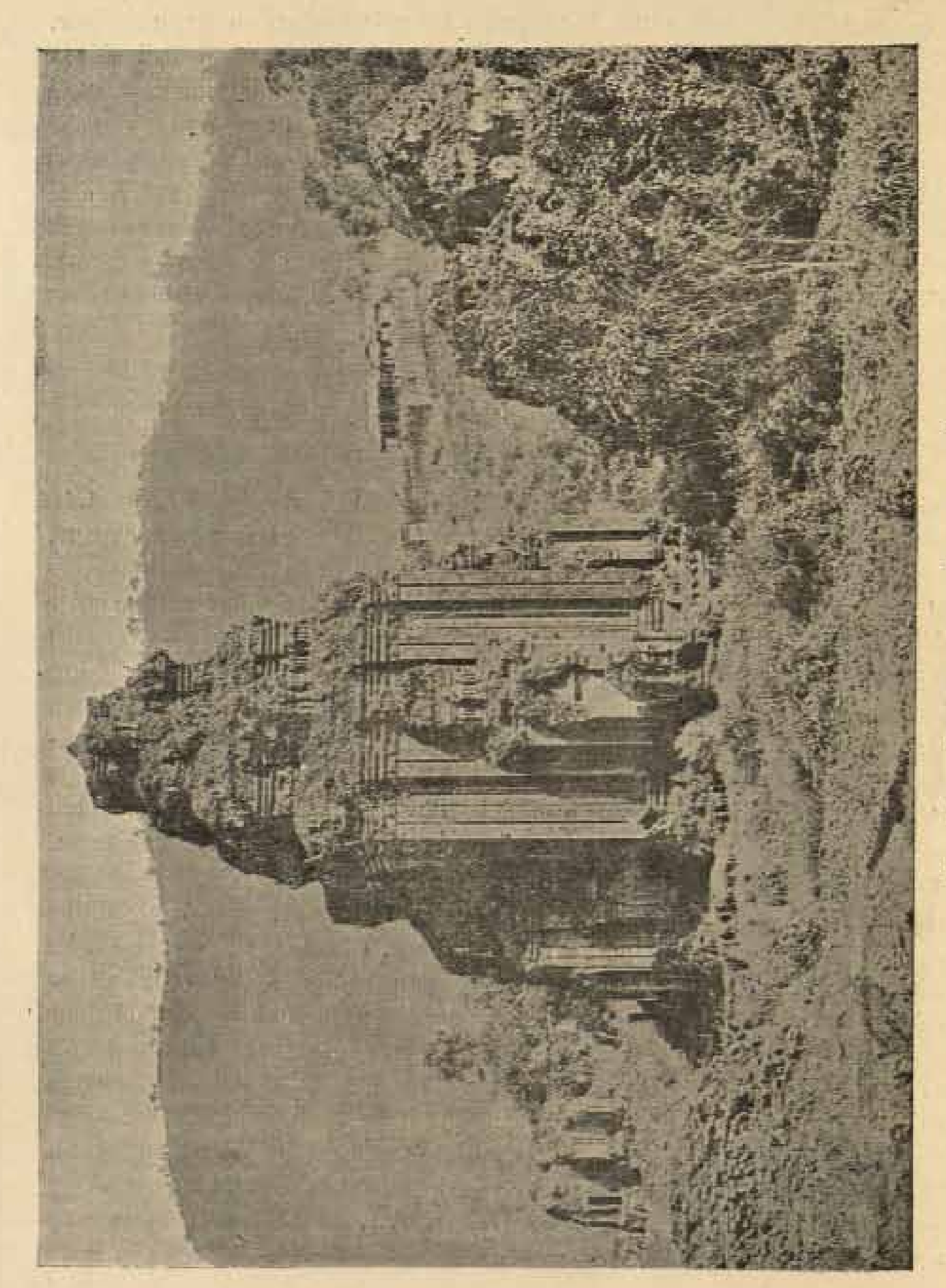


FIG. 17. — VUE DU GROUPE A, PRISE DE A'_4.

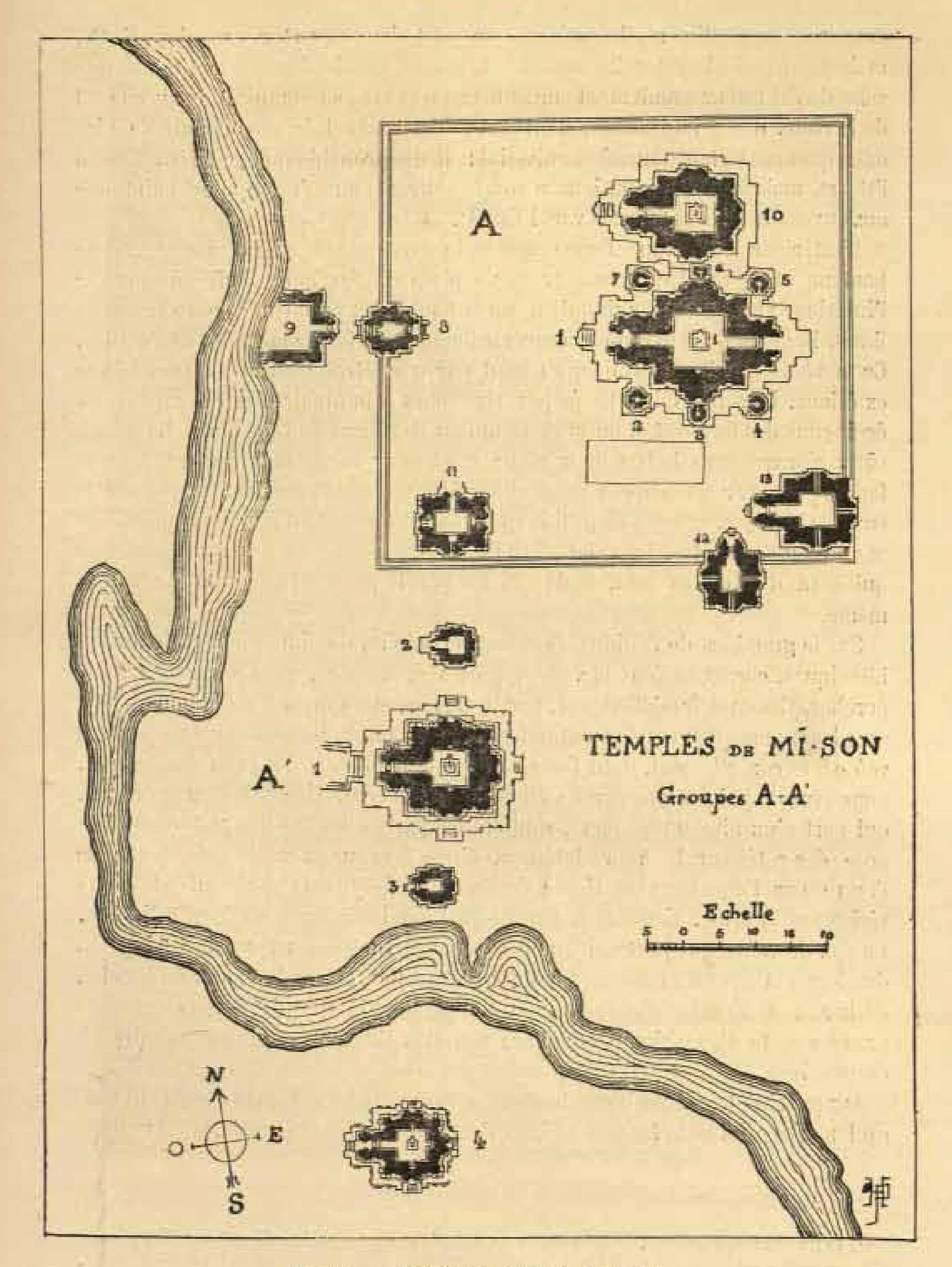


FIG. 18. — PLAN DES GROUPES A ET A'.

dans sa composition : elle présente en effet deux ouvertures sur l'axe E. O., mais la principale est celle de l'Ouest, qui est munie d'un perron, tandis que celle de l'Est donne seulement sur une terrasse sans communication avec le sol de la cour. Il est impossible, étant donné l'état actuel du monument, de dire dans quel sens était tournée la divinité : il est probable qu'elle faisait face à l'Ouest, mais la cuve à ablutions a son bec dirigé dans l'orientation habituelle aux cuves des édifices tournés vers l'Est (1).

L'intérieur de la tour forme une salle carrée, qui s'élève à une grande hauteur et ne montre aucune trace de plafond. Ses murs s'infléchissent sur l'intérieur vers le dernier cinquième de la hauteur et prennent en parois, encore lisses, la pente de la pyramide à encorbellement qui forme la voûte de l'édifice. Cette voûte paraît se terminer en haut par une étroite cheminée sans orifice extérieur. La salle était éclairée par six niches à luminaire, qui occupent les écoinçons des faces est et ouest et le milieu des faces sud et nord. Le somasūtra s'ouvre dans le bas de la niche nord pour sortir obliquement dans la fausse porte par une simple gargouille : il se trouvait ainsi au niveau de la cuve à ablutions, et cette disposition nécessitait l'emploi d'un canal mobile de la cuve au somasūtra. La salle abritait en son centre un piédestal important qui sera décrit plus loin, mais qui ne paraît pas contemporain de la tour même.

Sur le grand axe de l'édifice, deux larges couloirs, de dimensions et de formes identiques, correspondent aux deux portes extérieures, qui s'ouvrent sous des porches. Ces couloirs s'allongent, partie sous les murs mêmes de la tour, partie sous les superstructures des vestibules. Sous les murs, ils sont couverts par une voûte à encorbellement, dont l'ouverture est maintenue dans son écartement, pour plus de précaution, par des étrésillons de pierre. Une voûte en pyramide, qui part d'un niveau plus élevé, soutient les parties hautes des vestibules. Elle pose, des côtés sur les murs latéraux, d'une face sur la voûte précédente, de l'autre sur l'encadrement rigide de la porte, système puissant et d'une résistance énorme. Cependant une disposition ingénieuse soulage le linteau. La pan de voûte qui porterait toute sa charge sur ce dernier est prolongé en demi-pyramide et va reposer sur l'arc d'ouverture et sur les murs du porche, déchargeant d'autant l'encadrement de porte. Un croquis fera mieux comprendre cette disposition particulière (fig. 19). Ces portes étaient munies de crapaudines.

Aux porches la composition change, car le vestibule de la face ouest était plus saillant que celui de la face est. L'un et l'autre sont ruinés en partie, et les fouilles

---

(1) Cette cuve à ablutions, comme celles de A_{10}, E_4 et F_1, orientées de même, n'est plus en place, mais les positions qu'ont prises ces lourdes pièces, quand les Annamites les ont culbutées, montrent clairement dans quel sens elles étaient dressées. Cette indication est confirmée d'une façon indéniable pour A_1, E_4 et F_1 par la présence d'un somasūtra dans le mur nord.

seules ont pu donner des indications suffisantes pour leur restitution. L'entrée ouest se trouve ouverte actuellement entre deux colonnes de brique ; l'entrée est n'a que des murs simples. L'une et l'autre étaient précédées de piédroits

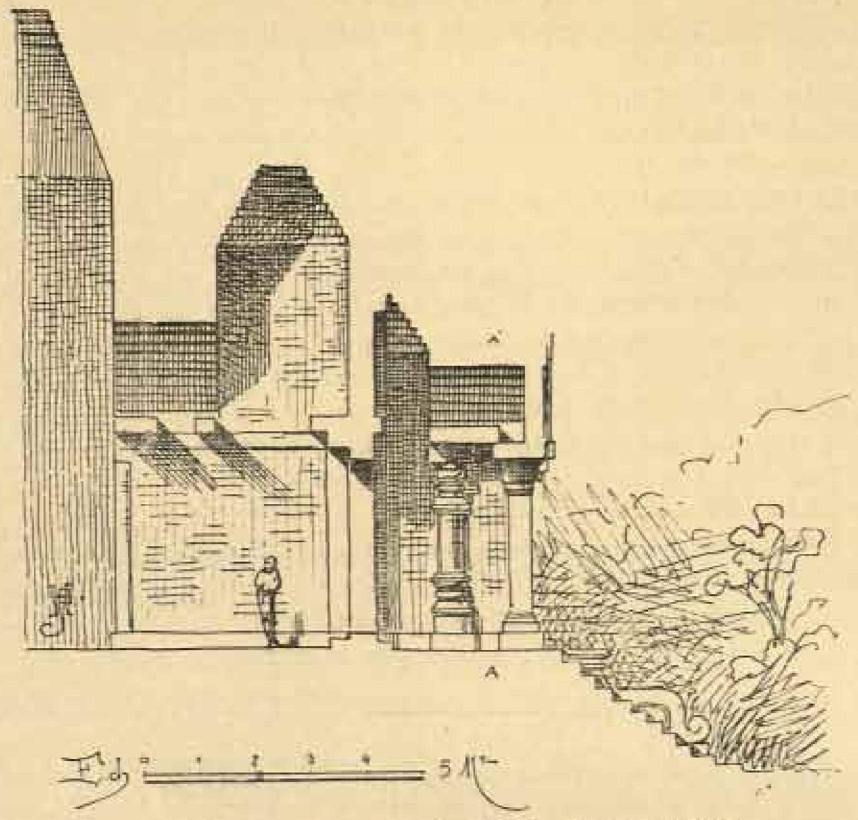


Fig. 19. — Coupe partielle de A_1. (A' A" : Partie restituée).

rectangulaires : l'un d'eux s'est conservé entier dans les décombres de la porte est ; des fragments des autres ont été trouvés en avant des deux portes. Enfin un large linteau finement sculpté, trouvé au S. O., ne peut guère provenir que du porche ouest, en raison de ses énormes dimensions. Il est identique comme décor avec un linteau que nous trouverons en place dans un monument de la même série, C_1, et avec un linteau culbuté dans la section F [1].

Autant cette composition est simple et en quelque sorte utilitaire à l'intérieur, autant elle est riche et décorative à l'extérieur, tout en restant parfai-

[1] Nous avons retrouvé en outre le tympan de la porte est. Il est nu. Chose curieuse, sur la face intérieure, il est entaillé de cadres, coupés par la courbe du cercle, comme s'il avait servi de vantail de porte à quelque monument antérieur.

tement ordonnée. C'est d'ailleurs la composition qui est déjà ou du moins qui restera classique, mais édifiée dans des proportions énormes et avec une perfection rare.

L'édifice consiste dans un étage principal orné de cinq pilastres sur chaque face et d'entre-pilastres moulurés, les uns et les autres ornés de très gracieux rinceaux. Les pilastres, de grande largeur, sont recoupés en leur milieu par une rainure à décors plans. La base et la corniche ne sont pas identiques. La base est du type à congé et doucine, qui deviendra plus tard le motif classique des bases comme des corniches (*B. E. F. E.-O.*, I, fig. 44 et 45). Elle est ornée d'appliques à trois plans, dont il ne reste malheureusement presque plus rien ; le premier corps était formé d'une niche à colonnes et sous fronton, enfermant une figure en prière. La corniche présente un type spécial aux premières constructions de Mĩ-sơn ; nous la décrirons une fois pour toutes et nous la désignerons ensuite simplement par les mots « du type de Mĩ-sơn ».

Cette corniche s'unit aux pilastres par une frise à guirlandes pendantes, qu'arrête un filet saillant. Deux lourds quarts de rond opposés s'en séparent et forment le départ d'un cavet que terminent deux autres petits quarts de rond opposés. Sur cette sorte de coussin repose une doucine qui porte la grande face de corniche, laquelle est munie de dalles d'accent maintenues par des renforts sculptés aux angles. Chose curieuse, la division des pilastres en deux bandes se continue dans la frise à guirlandes pendantes, parfois dans le double quart de rond opposé ; tandis que le système du cavet et de la doucine est à son tour divisé en trois parties par de profondes entailles enfermant des champs où sont sculptées des feuilles chames, au droit des entre-pilastres comme au droit des pilastres. Grande face et moulures sont également décorées. Les rainures entre les moulures s'ornent parfois elles-mêmes de très petits balustres, à peine plus gros que les denticules de l'art classique, dont ils produisent un peu l'effet si heureux. Nous trouvons un bon exemple de cette composition dans la corniche de l'étage de B_5 (fig. 20). Cette corniche se complique en A_1, en raison de ses grandes dimensions, de deux éléments de décor fort heureux. De chacun des deux panneaux de la frise à guirlandes pendantes sur les pilastres et du panneau de cette frise sur l'entre-pilastre sort un buste d'Apsara ; et la grande face de corniche porte au droit du

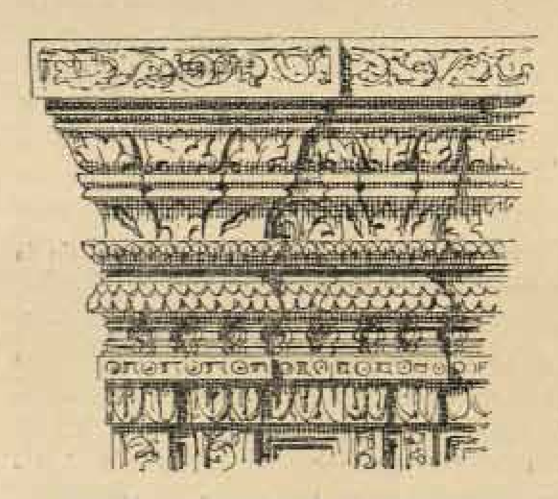


Fig. 20. — Corniche du 1er étage de B_5.
Haut. totale : 1 m 50.

pilastre une figure de Garuḍa saillante, les ailes éployées. Sur cette face s'élève un bahut orné d'une succession de niches qui abritent des orants; de l'arête part la doucine plate du terrasson. La frise soutient aux angles des amortissements, fort ruinés ici, mais pas assez cependant pour qu'on ne puisse les reconnaître analogues à ceux des édifices mieux conservés pour ce détail, B_5 et C_2.

Les fausses portes latérales sont traitées comme les projections sur les parois latérales de la tour de façades étroites d'édifices à pignons. Leur composition n'est pas identique. La fausse porte nord se rapproche plus du système des vestibules. La fausse porte sud est plus originale; elle est en outre d'une lecture plus aisée (fig. 21). Elle est constituée par deux corps. Le corps postérieur est traité suivant la forme de l'édifice même figuré et présente à l'étage principal pilastres, base avec applique, et corniche, l'une et l'autre du type à quart de cercle [1]. De hauts amortissements s'élevaient aux angles de ce corps inférieur; bien qu'il n'en reste rien, leur existence est nettement accusée par le fait que les pilastres n'ont pas été sculptés dans les parties que ces amortissements cachaient. Les pilastres, sans division, sont ornés des mêmes beaux rinceaux. Sur cet étage s'en élève un second, à double corps, traité de même : il est orné au centre d'une niche à double plan, accompagnée sur les côtés de deux niches plus petites. Sans doute un fronton décoré s'élevait au-dessus, mais il n'en reste plus rien de reconnaissable. En avant de ce corps, un autre à double plan simulait une porte. Le bas, aux deux fausses portes, était masqué par les édicules A_5 et A_6, et les pilastres qui forment le premier plan ne sont décorés que dans le haut. Le plan postérieur, plus élevé, est muni d'une base et d'une corniche. Les piédroits du plan antérieur n'ont que des plinthes et des impostes simples, accompagnées de la frise à guirlandes pendantes et réunies par un linteau de pierre; chacun d'eux portait un fronton. Le fronton antérieur est recreusé en coupe de cloche, et le tympan est décoré. Les moulures qui lui faisaient une sorte d'archivolte et s'encadraient de feuilles rampantes prises dans la masse de la brique, comme c'est toujours le cas dans la série A, se terminaient en bas sous deux cavaliers vus de profil, montés sur des Gajasiṃhas.

Les parties supérieures de la tour A_1 sont mieux conservées que d'ordinaire. Elles présentent encore trois étages en bon état; le couronnement fait défaut : encore quelques parties de la base de la pierre terminale permettent-elles de le restituer à peu près.

---

[1] C'est le type que nous trouverons constamment employé pour les vestibules, les fausses portes et le plus grand nombre des petits édifices, dans la série des édifices de Mĩ-sơn, et qui dans d'autres groupes déterminera tous les profils (Khương-mĩ, Hòa-lai, Po-Dam, etc.). Il est visible comme base dans l'angle inférieur droit de la figure 25, comme corniche sur la fig. 21.

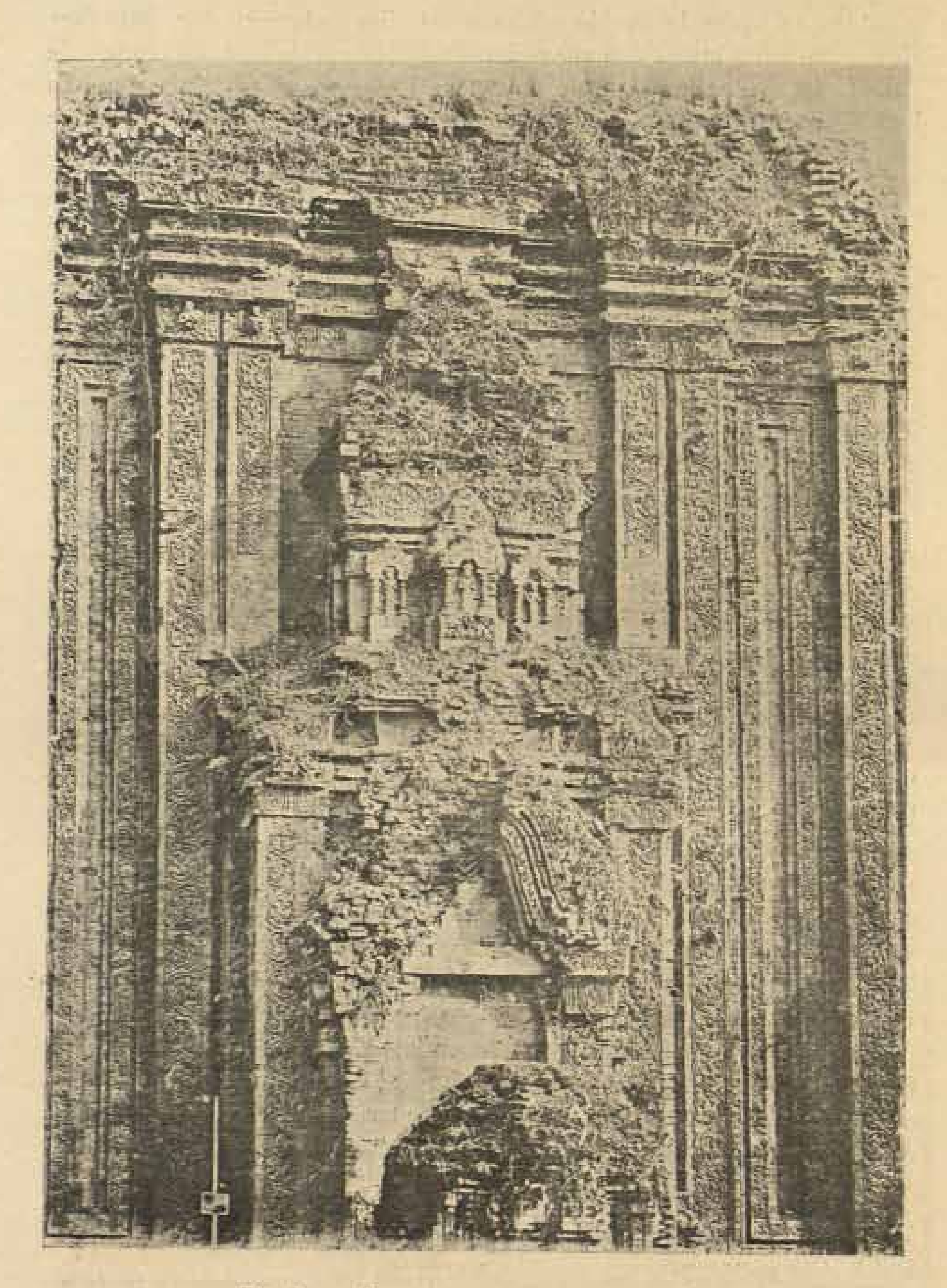


FIG. 21. — FAUSSE PORTE SUD DE LA TOUR A_1.



FIG. 22. — PARTIE SUPÉRIEURE DE LA TOUR A_1, FACE EST.

La composition de chaque étage est exactement analogue à celle de l'étage principal, mais réduite en hauteur pour la largeur (fig. 22). Les pilastres ne sont plus qu'au nombre de trois. La base fait défaut, mais des figures d'orants se détachent de niches au droit des pilastres et des entre-pilastres. Le fronton recreusé est orné d'une tête de monstre, d'où s'échappent des profils décorés de feuilles rampantes et qui se terminent en têtes de makara. Les fausses portes sont remplacées par des fausses niches de grande importance, qui, au premier étage au moins, constituent deux corps divisés à leur tour. Le corps postérieur, simple en plan, est double en élévation, car au-dessus de sa corniche s'élève un corps plus étroit flanqué d'amortissements et couronné d'un fronton ondulé, qui dépasse la corniche de l'étage, liant ainsi d'une façon très heureuse la composition d'un étage à celle de l'autre. Le corps antérieur se divise horizontalement en trois plans que surmontent trois frontons. Le premier motif est constitué par une niche à colonnes ; son fronton est orné comme ceux des niches précédentes.

La pierre terminale fut sans doute un cône curviligne octogonal : c'est du moins ce qu'indiquent une partie de la pierre de base trouvée au pied de la tour et la comparaison avec la pierre terminale d'une tour de la même série, B_3.

Les vestibules sont traités comme de petites tours, non dégagées, il est vrai, de la paroi ; de même que dans le sanctuaire C_1, ils constituent une véritable réduction de l'édifice principal. Le corps même présente la même composition de pilastres et d'entre-pilastres, de base et de corniche. Mais les pilastres ne sont pas recoupés, la base est du type à cavet, les appliques sont à double plan seulement ; la corniche est du type de Mĩ-sơn ; une figure d'accent taillée dans la brique masque la rencontre de la grande face de corniche avec la paroi. Les fausses portes sont à triple corps et à quadruple fronton : le corps postérieur est à corniche et base du même type, le type à cavet ; le corps intermédiaire ne fait que doubler le corps postérieur en avant dans le bas ; le corps antérieur est constitué par des pilastres ornés qui ont même profil de base et d'imposte, un haut motif de doucines opposées. Ils enferment une grande niche d'orant à pilastres et à fronton recreusé, montée sur un haut soubassement. Ils ont un fronton recreusé, dont le tympan est soutenu par un linteau de pierre et porte la masse d'un décor resté par malheur en épannelage. La composition de ce fronton et des frontons postérieurs, accusés par des rangs de feuilles rampantes, est analogue à celle des frontons de la fausse porte de la tour. Elle donne un élément de plus : le motif en amande qui masque le départ des moulures d'archivolte. Des portes, il ne reste que des fragments : l'arrachement du corps postérieur, des parties de piédroits ou des piédroits entiers, peut-être un linteau orné et un tympan nu.

Les étages de ces vestibules présentent à deux niveaux une composition semblable à celle de l'étage inférieur, mais réduite. Les fausses niches sont constituées par trois corps. Le dernier est surmonté d'un second étage accosté de deux petits amortissements et surmonté d'un fronton ondulé ; le

second porte un fronton en ogive, et le premier est une petite niche à orant, dont le fronton est traité dans le motif de la tête de monstre qui dévore des serpents à tête de makara. Au pied des pilastres et des entre-pilastres d'autres orants sont debout. L'étage de couronnement est complètement ruiné.

Autour de ce sanctuaire important et sur une terrasse commune existaient six petits sanctuaires ; la salle que chacun contenait n'a pas un mètre carré de surface et l'on ne peut s'y tenir debout. La terrasse seule donnait accès à ces édicules ; ils s'y ouvraient par des portes sans vantaux dans des sens divers. Quatre sont identiques dans leurs formes ; d'un cinquième, qui fut sans doute pareil, il ne reste rien ; enfin, le sixième, A_6, est traité en petit bâtiment long.

Chacun de ces petits édifices s'élève sur un petit soubassement à balustres, qui met son sol au niveau de la terrasse. Les parements sont ornés de pilastres recoupés qui se profilent dans une base du type à quart de cercle, accompagnée de figures d'orants dressées devant une masse de brique qui les dégage du profil. Les fausses portes et les portes sont à double fronton, orné d'une façon analogue à ceux de la tour même. Les pilastres du corps antérieur enferment aux fausses portes des imitations de vantaux, que précèdent de raides perrons qui tombent dans le vide.

L'édicule A_6 [1] n'a qu'un étage et ses murs ouest et est se terminent par un pignon courbe. Il ouvre au Sud par une petite porte. Les parements longs sont ornés de pilastres, les pignons sont occupés par une petite figure assise sur un éléphant debout ; elle se détache d'une sorte de dossier orné.

La terrasse qui réunit ces divers bâtiments est elle-même une composition des plus réussies. Ce soubassement, qui se décroche suivant le plan compliqué de cet ensemble (cf. fig. 18), présente deux étages de disposition différente. Celui d'en haut s'interrompt pour laisser place au soubassement des édicules. Dans l'étage inférieur, chaque panneau est formé de cinq motifs. Le cours de moulures ornées, dissymétrique, qui forme le profil même du soubassement, fait saillie aux angles en un petit pilier à triple plan. Le dessin du profil s'y complète d'une bague qui manque au profil général. Le même pilier forme le motif central et s'y orne d'une niche curieuse. Les vides enfin sont occupés par des figures montées sur des éléphants. La partie la plus intéressante de cet ensemble, la niche, porte sur un soubassement orné d'un lion assis. Le fronton, recreusé, est composé d'une tête de monstre à larges crocs ; de ses lèvres pendent des guirlandes ; deux têtes de makara s'échappent de sa gueule et soutiennent d'autres guirlandes du bout de leur trompe. L'étage supérieur est un petit soubassement à profils symétriques, à doubles ressauts, ornés alternativement d'éléphants passant ou de lions issant.

---

(1) Cet édicule rappelle la forme des édifices sud qui se trouvent dans une même position relative dans les édifices orientés exactement. Voir ici B_5 pour B_1, C_3 pour C_1, H_4 pour H_1.

Cette terrasse relevait l'ensemble des constructions de A_1 à près de deux mètres au-dessus du sol de la cour. On y accédait par un perron dont il ne reste que les deux échiffres de pierre, qui sont énormes : nous les avons retrouvées culbutées à leur propre place ; elles étaient recouvertes par les maçonneries grossières d'une terrasse postérieure. A la porte est, la terrasse fut sans doute, au cours même de l'exécution du bâtiment, jugée trop peu saillante. Sa face, laissée en épannelage, fut masquée par une avance de près d'un mètre qui cette fois fut achevée.

Un détail d'exécution est à signaler ici, qui témoigne d'un réel sentiment de la construction : la terrasse est constituée par un mur indépendant de la tour ; de la terre pilonnée remplit le vide et porte le sol de briques supérieur. Ainsi est évité l'inconvénient de charges inégales réparties sur une maçonnerie unique, et par suite le danger, lors des tassements, de déchirures inévitables.

Nous avons dit que cette belle composition se dressait dans la partie postérieure d'une cour ; elle est aujourd'hui enfermée par des murs, que les eaux ont renversés, arrachant en bien des points jusqu'aux fondations mêmes. Cette cour n'était peut-être fermée à l'origine que de palissades ; car les murs ne paraissent pas remonter à l'époque de la grande tour, mais semblent plutôt contemporains des édifices qui y furent élevés ensuite, si même ils ne leur sont pas postérieurs. L'exemple d'un mur analogue dans le groupe B et dans le temple de Đồng-dương permet de supposer que leur chaperon était en coupe de cloche. Peut-être était-il décoré d'une série d'épis en deux pièces s'emboîtant, exécutés en terre cuite. C'est une disposition fréquente au Cambodge, et la présence dans les fouilles de plusieurs de ces épis, dont la place est difficile à trouver ailleurs, ferait supposer qu'ils ont bien servi à la décoration de ces murs. Notons que cette enceinte n'avait qu'une seule entrée à l'Ouest, comme d'ordinaire relevée par les deux perrons d'une tour.

La tour A_8, qui semble se rapporter à une forme d'art postérieure, est presque entièrement ruinée. Elle s'élève sur un soubassement orné d'appliques pleines. Le corps présente des pilastres nus, profilés dans une base décorée de lourdes appliques et dans une corniche, toutes deux tracées dans le système à quart de cercle. Les fausses portes ont deux corps ; un même profil en se contournant sur leurs arêtes leur sert de base ; leur double fronton paraît présenter les volutes et l'évidement de tympan en coupe de cloche que l'on rencontre généralement dans les monuments de l'art de Đồng-dương. Il ne subsiste rien des portes que l'une de leurs colonnes octogonales.

En avant de cette tour s'ouvrait une salle longue, A_9, dont il ne reste guère que la base du côté oriental. Tout le reste a été emporté par le ruisseau, dont le lit est à cette heure à près de trois mètres au-dessous de la surface inférieure des fondations. Le peu qui reste du décor de base, — profil à quart de cercle et lourdes pilettes —, ferait supposer que cette construction est contemporaine de

la précédente. La porte ouest, qui paraît avoir été très simple, était munie de crapaudines.

Ces deux édifices firent peut-être partie d'une même fondation religieuse, dont l'objet principal fut l'édification d'un second sanctuaire au Nord du sanctuaire A_1, le sanctuaire A_{10}. Peut-être furent-ils substitués à des édifices en constructions légères, de même qu'une série de trois tours d'habitation conçues dans le même style a pu remplacer de simples abris. On conçoit en effet malaisément qu'une construction aussi grandiose et aussi riche que la tour A_1 ait été dépourvue de tout bâtiment de service.

La tour A_{10}, bien que de dimensions plus modestes que la tour A_1, est encore fort importante. Malgré son orientation irrégulière, elle présente le plan complet classique, qui d'ailleurs ne sera plus abandonné à Mĭ-sơn. C'est un point sur lequel l'exemple de la grande tour, dont les constructeurs postérieurs ont souvent cherché à égaler soit les dimensions, comme dans A'_1 et dans B_1, soit les formes mêmes, comme dans E_1, ne sera plus suivi. La tour A_{10}, qui présente un système de décor tout différent, est fort ruinée, et il n'en reste guère debout que la face sud. Ce qui subsiste suffit heureusement pour indiquer toutes les dispositions du corps principal.

La salle intérieure avait quatre niches à luminaire, trois sur les axes, une dans l'écoinçon sud. Un couloir sous voûte et sans plafond conduisait à la porte d'entrée. Ce sanctuaire abritait un énorme liṅga, qui fait corps avec sa cuve et qui reposait sur un piédestal à deux étages.

La tour s'élève sur un soubassement à ressaut, de profil peu compliqué, orné d'appliques trapues, à fronton important et orné d'antéfixes superposées. Ce système fait place en avant à deux énormes échiffres en brique sculptées, entre lesquelles se voit un perron de quelques marches.

Le corps principal présente cinq pilastres divisés et décorés, et la double division enferme un petit cadre de moulures également sculptées. Corniche et base sont du type à cavet. Les appliques sont à simple corps et à double antéfixe superposée. De chaque face se détachaient d'importantes fausses portes, qui nous sont connues par celle du Sud. Elles sont à deux corps. Le corps antérieur est constitué par des colonnes octogonales engagées. La face supérieure du chapiteau est sculptée et forme imposte continue à ce premier corps. Elle enferme avec les colonnes un espace rectangulaire traité en imitation de menuiserie. Ce premier corps supporte un fronton sculpté, recreusé en son centre, et dont le haut manque. Chaque partie de ce décor est divisée en deux zones par un serpent, qui sortait sans doute d'une tête de monstre placée au sommet du fronton ; d'autres corps de serpents fondus avec des rinceaux forment une série de crosses dans la zone extérieure, qui ne paraît pas d'ailleurs concentrique à celle de l'intérieur. Le fronton est entouré ainsi d'une ligne ondulée, qui lui donne une certaine ressemblance avec les frontons du Cambodge.

Le corps postérieur est une composition de pilastres, à base, appliques, corniche analogues, bien que réduites, à celles du corps principal de la tour, à cette différence près que le pilastre est simplement divisé sans cadre intérieur. Sur cet entablement s'élève un nouveau corps du même genre, flanqué de deux riches appliques. Des amortissements paraissent avoir surmonté les angles de ces deux corps. Sur cet étage s'élevait un grand fronton ondulé avec des serpents à tête de makara, dont la tête formait le noyau de chaque crosse décorative. Le motif qui occupait le tympan n'est pas reconnaissable.

Quelque complexe que soit déjà cette composition, elle était encore enrichie d'une sorte de troisième corps soutenu sous la corniche par deux espèces de cariatides qui sortent à un corps de la paroi. Elles supportaient un nouveau fronton, qui posait sur la grande face de corniche et devait occuper une bonne part de l'étage. Peut-être n'y avait-il pas de fausses niches, mais une succession de frontons dépendant de la fausse porte et allant toujours en diminuant.

Le vestibule présente la même composition que le corps postérieur des fausses portes. Il avait lui-même des fausses portes, qui enfermaient une fausse menuiserie entre des pilastres sculptés. Leur fronton recreusé est limité par deux zones de décor à crosses de rinceaux.

La porte même s'ouvrait entre deux colonnes octogonales pour le premier corps et entre deux pilastres, complets mais sans appliques, pour le second [1].

Les substructions de cette tour offrent cette particularité qu'elles formaient au centre comme une cuve à parois obliques. Les Annamites la fouillèrent après avoir rejeté sur le côté les pièces du piédestal ; elles sont retombées depuis dans la cuve, d'où nous n'avons pu en extraire qu'une partie.

Des trois autres édifices de cette même enceinte, tous éclairés par trois fenêtres, deux sont presque identiques et sont traités comme des tours : ce sont les édifices A_{12} et A_{13}, qui occupent l'angle sud-est ; un autre, A_{11}, est traité plutôt en édifice long. Ils ne contiennent chacun qu'une salle et sont orientés suivant les axes de la cour. A_{12} et A_{13} sont appuyés sur le mur. Fait assez curieux, il ne semble pas que la muraille ait été poussée jusqu'à A_{13} et construite entre A_{13} et A_{12} : aucune amorce n'existe sur les parements de ces tours. Or, si les Chams n'eurent jamais l'habitude de lier solidement les maçonneries des murs d'enceinte avec les constructions mêmes des édifices sur lesquels ils viennent battre, du moins ménagèrent-ils toujours en cours d'exécution une amorce de la saillie égale à celle des moulures de base pour éviter

(1) Il y a lieu de remarquer que cette tour montre de nombreuses traces de réemploi, particulièrement dans le perron. L'examen de la rencontre de son soubassement avec celui de A_1 montre en outre clairement qu'elle a été élevée postérieurement à la tour A_1.

un raccord délicat. Nous en avons deux exemples aux tours B_2 et C_2. On est donc tenté de conclure que ces murs mêmes sont postérieurs aux édifices, par suite qu'ils remplacèrent peut-être une simple palissade.

L'intérieur de A_{11} ne présente rien de spécial que ses fenêtres divisées par un meneau dans leur partie antérieure. De la porte il ne reste guère qu'un seuil à crapaudines. Au dehors, la construction s'élève sur un soubassement qui paraît n'avoir été qu'un simple bahut. Le décor extérieur, — base et corniche à quart de cercle, appliques simples, pilastres divisés, au nombre de 4, — n'a rien de spécial. Un grand fragment culbuté montre seulement que la corniche présentait de lourdes figures de Garuḍas ou d'Apsaras, motifs saillants que nous retrouverons en place aux tours A_{12} et A_{13}. Le fenêtres sont traitées à l'extérieur en fausses portes à double corps. Le corps extérieur est formé de deux pilastres qui se profilent dans la base commune et s'ornent d'appliques ; ils portent un linteau et un fronton. Le corps postérieur répète ces dispositions. Il ne reste que peu de chose de cette tour, et les maçonneries subsistantes ne s'élèvent pas plus haut que la corniche.

Les tours A_{12} et A_{13} sont en revanche presque complètes. La tour A_{12} est entièrement rejetée hors de l'enceinte et sa face nord continue la face intérieure du mur nord ; la tour A_{13} au contraire est tout entière dans l'enceinte, et c'est la face extérieure du mur est qui vient au droit de sa face est. Intérieurement, ce sont des salles carrées ou légèrement rectangulaires, couvertes par des voûtes à encorbellement, qui partent d'assez bas. Les fenêtres s'y présentent en baies étroites et profondes, recoupées encore par un meneau et un croisillon de pierre, qui réduisent la baie à quatre meurtrières de l'épaisseur du meneau. Cette disposition curieuse, qui ne laisse passer que très peu d'air et de lumière, paraît avoir été adoptée pour ne rien enlever à la construction de sa solidité. L'intérieur de A_{13} offre la particularité d'avoir un panneau de décor d'une espèce fort rare dans l'art cham : c'est une longue dalle divisée en neuf parties qui montrent chacune une figure debout ; malheureusement ces figures sont si frustes qu'on ne peut les reconnaître.

Extérieurement, nous voyons d'abord un soubassement à lourdes appliques à antéfixes, puis un décor de base et de corniche, du type à quart de cercle, larges pilastres recoupés, au nombre de 5, et cadres d'entre-pilastres, appliques à antéfixes et grossières Apsaras formant cariatides sous la grande face de la corniche, curieuses pierres d'accent à corps renflé, dont l'une heureusement est complète et explique celles que nous n'avons trouvées qu'en fragments à Đồng-dương.

Les fenêtres s'ouvrent dans des fausses portes à triple corps. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres nus qui enferment un grand champ divisé en trois parties : en bas, un espace nu, occupé par une applique plus longue que les autres, puis l'encadrement et les meneaux de pierre de la baie, enfin un tympan légèrement bombé, décoré de cinq larges feuilles flammées. La base de la tour se continue sur les deux corps postérieurs, mais sans appliques. Le corps

postérieur a contre l'ordinaire sa corniche plus bas que le corps intermédiaire, mais cet entablement, étant plus important, s'élève néanmoins au-dessus du précédent. Chaque corps supporte un fronton indépendant.

La porte avait un triple corps. Le corps postérieur, formant vestibule, est orné d'une base et d'une corniche légèrement plus petites que celles de la tour, mais traitées de même. Une frise de petites appliques couronne la grande face de l'entablement. Le second corps est presque entièrement ruiné. Le troisième corps était formé de deux colonnes octogonales inachevées, qui posaient sur un socle carré orné de courtes appliques; elles soutenaient un curieux tympan, semblable dans les deux tours, qui représente trois lions (?) assis ou debout et disposés symétriquement.

Les étages de ces tours sont simplement traités. Aux angles, les amortissements sont en forme d'appliques à quatre faces. Les murs sont nus, sous une corniche analogue à celle de la tour même et décorée pareillement. Les fausses niches sont à trois corps, qui vont en décroissant vers l'extérieur, et le corps antérieur est une véritable applique. Le couronnement fait défaut.

Non loin de ces tours, mais plus près de la tour A_1, se voit un amas rectangulaire de pierres grossièrement taillées qui reposent sur une fondation de briques. Il semble que ce soit là l'ébauche d'une salle analogue aux édifices sud classiques. Nous n'avons pas jugé utile, en raison des frais considérables et de la perte de temps qu'aurait entraînés le déplacement de ces blocs, d'entreprendre ce travail, qui ne nous eût donné probablement aucun résultat.

⁂

Cet ensemble d'édifices contenait un certain nombre de sculptures, divinités des temples ou sculptures décoratives, d'une part; un certain nombre d'inscriptions de l'autre.

La tour A_1 a perdu son dieu; il ne reste que le piédestal qui le portait. Sur la cuve à ablutions, une légère saillie circulaire forme une petite plate-forme percée de neuf trous disposés en quinconce, larges de 7 centimètres et profonds d'autant. Ces trous semblent correspondre au scellement d'une pièce circulaire, — sans doute un liṅga —, qui n'a malheureusement pas été retrouvée. Le piédestal, fort simple de lignes, est évidé à l'intérieur et maladroitement appareillé. Il porte sur un large soubassement à ressauts orné d'appliques qui servent de niches à de petits orants. Le décor, bien que moins riche, est analogue à celui du piédestal du liṅga de A_{10}. Il est caractérisé par la forme de la petite niche, que nous trouvons encore, mais avec un bien plus beau développement, dans le degré inférieur du piédestal de E_1.

La tour A_{10} au contraire a conservé sa divinité, qui est un liṅga; il fait corps avec sa cuve, dont le bec est tourné au Nord. C'était une pièce énorme qui fut

sans doute culbutée le long de la paroi nord et dut retomber ensuite vers le centre. Le poids de la pièce et l'exiguïté du lieu ne nous ont pas permis de sortir ce bloc et nous avons dû, après l'avoir relevé en partie, continuer la fouille en le maintenant par de puissants étais. Nous avons trouvé dans la fosse centrale plusieurs pièces du grand degré inférieur, dont nous avions déjà sorti quelques parties ; nous n'avons pas extrait ces nouveaux fragments, qui ne semblaient pas apporter de renseignements dignes d'intérêt.

La composition est exactement celle que nous avons décrite pour le piédestal de A_1 ; elle est aussi très voisine de celle du second état du piédestal de E_1, donné dans la fig. 34. Les petites figures en pierre des niches sont spirituellement traitées ; ce sont des hommes vêtus du sarong à long pan latéral, coiffés du mukuṭa et couverts de bijoux ; un seul est presque nu et sans bijoux et paraît être un ascète. Sur ce degré et aux angles du piédestal se plaçaient sans doute quatre socles moulurés, carrés, entaillés sur l'angle pour envelopper la plinthe du piédestal, et qui étaient vraisemblablement destinés à porter un dais au-dessus de la divinité. Nous avons un exemple moderne de cette disposition à Po-Kloṅ-Garai et surtout à Po-Romé. Il dut exister également une disposition semblable autour du piédestal de A_1, car nous avons retrouvé dans le voisinage des dés moulurés de même forme et de minces colonnes octogonales.

Il semble qu'il n'y ait pas trop de témérité à vouloir reconnaître les divinités des six petits sanctuaires annexes de la tour A_1 dans sept petites statues qui furent trouvées en divers points du groupe A, soit abritées dans les tours, en dépôt, soit mêlées aux décombres. Quelques-unes de ces figures sont reconnaissables à leurs attributs ; l'identification des autres demandera une certaine étude. Elles sont généralement assises sur un piédestal à profil peu compliqué, derrière lequel se relève comme fond un motif décoratif parfois fort simple, parfois très découpé. Ces statues, pas plus que celles de Đồng-dương, n'ont de cuve à ablutions. Aussi bien ces sanctuaires sont-ils si petits qu'un prêtre n'eût pas eu la place nécessaire pour y faire des libations. La divinité est assise à l'indienne, les mains étendues sur les genoux. Le torse paraît généralement nu, les reins sont ceints de la grande pièce d'étoffe, qui se porte en sarong ou en sampot, suivant le sexe ; la tête est surmontée d'un haut chignon, divisé en plusieurs étages, d'où retombent deux mèches de cheveux à chaque niveau de la coiffure et dans le plan des oreilles (cf. fig. 23). Celles-ci portent une série d'anneaux brisés qui enveloppent chacun des filets des lobes distendus, qu'un gros bouton allonge encore. Parmi ces figures, Brahmā et Sūrya se reconnaissent à leurs animaux emblématiques, oie et cheval galopant ; une autre a comme attribut un rhinocéros (1) ; une quatrième est une déesse sans emblème.

(1) Il est difficile de savoir quel dieu cet attribut caractérise : peut-être est-on en présence d'une croyance locale. M. H. Dufour nous signale dans les bas-reliefs d'Angkor Vat (2e enceinte,

Dans ce groupe nous avons également trouvé une figure de Skanda, assise les pieds croisés sur un paon dressé, dont la queue lui fait un dossier rectangulaire. La main droite tient un glaive. La coiffure est curieuse : elle forme une sorte de petit bonnet à quatre cornes. Le dieu n'a pas de bijoux représentés, mais des trous sont percés pour permettre de fixer des bijoux vrais aux poignets et aux oreilles.

Il existe encore une petite statue de femme aux seins puissants, le torse nu ; la tête, les bras et les jambes manquent.

Ces différentes pièces sont restées sur le lieu même des fouilles, abritées dans des tours fermées. D'autres pièces, qui avaient été découvertes auparavant, ont été transportées au Musée de l'École française d'Extrême-Orient, à Saigon, sous les n^os^ S.6 et S.5. L'une (S.6) présente une file de sept liṅgas, qui portaient des attributs découpés dans une lame de métal : il n'en reste aujourd'hui que l'entaille destinée à les recevoir et les points d'attache qui les fixaient. Il semble qu'on puisse y reconnaître du Nord au Sud, en supposant la pièce orientée à l'Ouest : 1° un disque à pied ou un vase, 2° un trident, 3° une lance ou une flèche, 4° un disque à rayons, 5° une corne ou un cor, 6° une conque (?), 7° des foudres (?). Un autre groupe (S.5) de cinq liṅgas posés sur une cuve à bec et à trou d'écoulement, où le liṅga central n'a laissé qu'une faible trace, montre encore quatre trous de scellement, qui semblent avoir porté les tiges métalliques d'un dais. Nous avons dégagé également des fragments d'un autre groupe de liṅgas, qui en comportait au moins deux. Toutes ces divinités durent être enfermées dans les sanctuaires en constructions légères qui meublaient la vaste cour du temple A. Enfin deux mauvais Nandins de petite taille, sans collier et non symétriques, ont été trouvés avec un liṅga sans cuve sur la grossière terrasse faite après coup devant A_1.

Comme sculpture décorative nous n'avons à signaler que les deux curieux tympans de A_{12} et A_{13} et le linteau de A_1 (?). Les deux tympans sont semblables, mais de dimensions différentes. Trois êtres bizarres, qui paraissent des lions, les occupent, l'un debout, les autres accroupis ; dans l'un comme dans l'autre, les sculptures ne sont qu'épannelées. Le linteau est décoré sur la tranche d'un élégant motif de rinceaux, dont nous trouvons une sorte de réduction dans le linteau de C_1 (cf. fig. 29).

Il semble que ce soit sur la même terrasse qu'aient été trouvées les trois stèles I, II et X, aujourd'hui conservées au Musée de l'École ; les blocs V et VII ont été découverts, l'un sur les marches de A_{10}, l'autre devant le même édifice. Le piédroit antérieur nord de la porte ouest de A_1 portait une inscription,

---

côté nord) la représentation d'une figure dansant sur un rhinocéros ; elle a cinq têtes, placées quatre et une, et quatre bras. Parmi ses quatre attributs on peut reconnaître la conque et le disque. Faut-il y voir une figure de Harihara ?

qui a été grattée. Enfin on a recueilli plusieurs fragments paraissant provenir des piédroits extérieurs du porche ouest de A_1 et une grande stèle complètement bûchée.

*
* *

Groupe A'. — Le roi pieux qui éleva dans le temple A le nouveau sanctuaire A_{10} et les diverses annexes que nous avons décrites, ne se contenta pas de cette riche fondation. Il édifia au Sud du temple A tout ou partie d'un groupe annexe formé d'un front de quatre ou peut-être de cinq tours. Elles sont placées par rapport au groupe A, ouvert à l'Ouest, dans la même relation de position que les trois tours I" qui accompagnent le sanctuaire de Đồng-dương, ouvert à l'Est [1]. Nous disons : peut-être cinq, car un espace insolite sépare la tour A'_3 de la tour A'_4, et le ruisseau qui passe entre elles peut très bien, après avoir brisé la paroi de roches qui le rejetait à l'Est, avoir balayé jusqu'aux dernières traces d'une tour ; son lit est, nous l'avons dit, de près de trois mètres en dessous du plan inférieur des fondations de ces tours. Mais il est peut-être plus vraisemblable de supposer que A'_1 a été le sanctuaire principal d'un temple complété par A'_2 et A'_3, tandis que A'_4, qu'il voudrait mieux appeler alors A", aurait été le sanctuaire unique d'un autre temple. Le passage du ruisseau eût été en ce cas très facile, puisqu'aucun édifice ne lui aurait barré la route.

Il n'existe aucune trace de murs d'enceinte ni sur l'une ni sur l'autre rive du ruisseau et aucune amorce sur les murs A. Si ce ou ces temples eurent, comme il est probable, une clôture, elle dut rester à l'état de palissade, et les édifices annexes qui paraissent nécessaires à l'existence d'un temple ne furent sans doute que des constructions légères. Nous n'avons rien pu reconnaître dans les monceaux de briques que recèle l'inextricable petit bois voisin ; les briques paraissent y avoir été accumulées par les tourbillons et les remous.

La tour A'_1 est construite sur le plan réduit classique et orientée à l'Ouest. Ce n'était, quand nous l'avons découverte, qu'un tertre de décombres recouvert d'arbustes. On ne peut dire si l'édifice possédait des niches à luminaire. Il abritait un liṅga monté sur un piédestal assez simple. Le couloir long qui se détache de cette salle avait ses angles largement abattus ; il menait à une porte que précédaient un porche et un vaste perron fort ruiné.

Des parties extérieures il ne reste qu'un double soubassement et la base du corps principal, le tout en fort mauvais état. Le soubassement était constitué par un mur indépendant, comme la terrasse de la tour A_1, mur qui venait à

---

[1] V. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 82.

l'occasion s'appuyer sur la face lisse des substructions du corps principal. On reconnaît dans les diverses parties du soubassement le profil à quart de cercle, des appliques de forme analogue à celles de A_{10}, ornées d'antéfixes ou d'animaux, éléphants ou lions, les premiers passant, les seconds issant ou accroupis. Au droit des fausses portes étaient de grands perrons à échiffres sculptées.

Signalons en outre, sans l'expliquer, la présence en avant de l'entrée d'une sorte de très petite enceinte rectangulaire plus large que le perron et déterminée par des briques fichées debout en terre.

Pour la porte, nous avons quelques renseignements : nous en avons retrouvé en effet les colonnes culbutées près du ruisseau et des fragments du tympan. Les morceaux des colonnes ont été raboutés dans l'angle sud-ouest de l'enceinte A, le tympan relevé dans A_9. Les colonnes étaient octogonales, engagées, ornées de profils symétriques en haut et en bas de bagues, garnies de frises à guirlandes pendantes et de rinceaux sculptés sur chaque côté de l'octogone.

La tour A'_2, qui est au Nord de la précédente, est mieux conservée, bien que ses restes ne s'élèvent que jusqu'à l'entablement du corps principal. Le plan général paraît être le plan réduit, mais les fausses portes n'ont presque pas de saillie ; ce détail, ainsi du reste que le caractère des décors, rapproche beaucoup cette tour des tours C_6, C_7 et F_3.

C'est à l'intérieur une petite salle rectangulaire sans niches à luminaire, ouverte par une porte à l'Ouest. La tour s'élève sur un soubassement à lourdes appliques. Chaque face du corps présentait seulement un pilastre à l'angle ; il était divisé en deux bandes qui enfermaient un champ nu. La base est du type à quart de cercle. Les fausses portes sont constituées par un simple corps fait de de deux pilastres de même forme que ceux de la salle, mais plus ornés ; ils enferment un champ vide, que franchissent en haut la corniche en guise d'imposte, en bas la base. Il ne reste du corps de la porte que la partie du soubassement qui y correspondait.

De la tour A'_3, la plus septentrionale du groupe A', il ne reste que des fondations qui montrent qu'elle était de petites dimensions. Elle s'ouvrait à l'Ouest. Aucune partie de son décor extérieur n'a subsisté.

La dernière tour et la plus méridionale, A'_4, était dissimulée dans un tertre de décombres tout couvert de grands arbres. Elle est également tournée vers l'Ouest et présente à l'extérieur le plan classique. A l'intérieur, c'est une salle carrée cantonnée de trois grandes retraites étroites et profondes et sans niches à luminaire. Au centre se voit le puits ordinaire déterminé par la forme des substructions des murs et dégagé par les fouilles annamites. Nous avons extrait de ce puits et de cette salle une curieuse figure debout complète et tous les éléments de son piédestal. Ce puits paraît profond de quelques rangs de briques seulement, ce qui semblerait indiquer que la tour a été fondée sur une petite butte



FIG. 23. — ÇIVA, STATUE DU SANCTUAIRE A'[1].

résistante. La porte est précédée d'un petit porche et d'un perron de briques.

Un soubassement à ressauts presque en épannelage règne sous toute la construction et n'a d'intéressant que la silhouette un peu spéciale de ses appliques. Le corps principal présente une composition de cinq pilastres simples ; pilastres et entre-pilastres sont recoupés de rainures et se profilent dans une base du type à quart de cercle, probablement ornée d'appliques. Les fausses portes sont à double corps : le corps postérieur est traité en pilastres, le corps antérieur enferme entre deux piédroits simples une fausse menuiserie. Au devant descend un perron à échiffres de briques. Quant à l'arrière-corps de la porte, il nous suffira de dire qu'il n'est que la réduction du corps principal.

∴

Aucune inscription n'est à signaler dans cette annexe, mais des sculptures curieuses y ont été trouvées.

La divinité de la tour A'_1 est sans doute un énorme liṅga à base carrée et à intermédiaire octogonal (cf. fig. 34) qui se fichait dans la cuve à ablutions trouvée dans cette tour. Ce liṅga a été relevé par nous près du mur nord de l'enceinte A, non loin du point où il a été trouvé. Le piédestal était simple ; la seule disposition curieuse qu'il présente est qu'il était orné d'éléments rapportés qui en interrompaient les moulures.

Nous n'avons aucune donnée au sujet des divinités qu'abritaient les sanctuaires A'_2 et A'_3.

Plus heureux avec A'_4, nous trouvons ici un ensemble complet et des plus intéressants (fig. 23). La divinité de ce temple est un Çiva debout, les jambes parallèles, unies par le sampot et un renfort postérieur. Les bras, légèrement séparés du corps, sont ployés et portés en avant. La main gauche tient une fiole, la droite un chapelet, qui enveloppe la base des quatre doigts. La tête est souriante sous sa fine moustache ; elle porte un œil vertical au milieu du front. La coiffure est un haut édifice de cheveux ; elle est analogue à celle que nous avons décrite pour les statuettes du temple A. Un petit croissant s'élève sur le dernier étage de la coiffure ; un décor qui se reploie en avant comme une épingle de métal la termine. Le torse est nu. Le sampot est à pan antérieur peu important et à petits plis latéraux qui descendent sur les cuisses. La divinité ne porte aucun bijou sculpté, mais les lobes distendus des oreilles sont percés pour laisser passer un ornement vrai. Le piédestal est simple. La cuve à ablutions est creusée en son centre pour recevoir le tenon de la statue, et quatre petites rigoles intérieures rejetaient dans le milieu du piédestal une partie des liquides qui tombaient sur la dalle.

Le groupe A' présente une seule pièce de sculpture décorative, mais d'un très grand intérêt. Ce sont deux fragments du tympan de A'_1. On y voit au

centre un Çiva à douze bras, dont une partie et les attributs manquent. Le dieu danse sur la tête d'un homme renversé, aux traits grimaçants, dont les fesses et un pied relevé supportent à droite du dieu un piédestal sur lequel est agenouillée une femme en prière. Devant elle un enfant couvert de bijoux est debout, nu, les bras croisés, tenant de la main droite un bâton court dont le bout est brisé. A la gauche du dieu et faisant pendant à l'enfant est une figure émaciée qui danse; en pendant à la femme se dresse Ganeça, la trompe levée vers le dieu. Flanquant cet ensemble à droite et à gauche deux guerriers sont debout. Toutes ces figures sont posées sur des dés. Un motif incompréhensible forme dais autour du dieu et s'arrête au-dessus de la tête des personnages latéraux. Les seuls éléments de costume à signaler, si nous ne voulons pas entrer dans trop de détails, sont ceux-ci. Le dieu a une haute coiffure dont se détachent des mèches qui volent autour de la tête; son sampot est un peu différent de la forme habituelle et semble plutôt une sorte de jupe courte. Le personnage que le dieu piétine a les cheveux flottants; tout son costume ne consiste qu'en une cordelette. Quant au personnage émacié il n'a qu'un simple pagne.

*
* *

Groupe B-C-D

Sur la rive gauche du cours actuel du ruisseau s'élève un groupe de monuments disposés sur un plan assez compliqué et orienté vers l'Est (fig. 24). On y reconnaît deux temples B et C réunis postérieurement en un seul ensemble, qui enferme en outre une cour D occupée par divers bâtiments. L'un d'entre eux, la tour D_1, pourrait avoir fait partie d'un autre groupement, dont l'édifice principal, en construction légère, aurait disparu depuis. Ces différentes constructions semblent avoir presque touché au groupe A-A' avant les modifications du cours des eaux.

Groupe B. — Le groupe B est le plus au Sud. C'est une enceinte presque carrée qui contient en son centre un édifice B1, en grande partie en pierre, de dimensions disproportionnées avec son cadre, et, dans ce qu'il en reste, fort mal construit. Une tour à deux portes B_2, qui menace ruine, donne accès dans l'enceinte. Deux édifices de service, B_5 et B_6, occupent les angles sud-est et nord-est. Cette enceinte contient encore deux tours sanctuaires, l'une dans l'angle sud-ouest, B_3, l'autre en avant de cette dernière, B_4, et une série de sept petits édifices, B_7 à B_{13}, qui ont joué le même rôle et sont accolés aux murs d'enceinte. Enfin une colonnade B_{14}, qui paraît un remploi, s'élevait devant B.

La tour B_1 était enfouie sous un tas énorme de décombres qui s'élevaient jusqu'à l'étage des divers édifices qui l'entourent; le déblaiement de ce tertre n'a pas demandé moins de deux mois de travail à lui seul. L'édifice semble avoir

voulu rivaliser avec la tour A_1 ; les dimensions du corps principal et du vestibule suivant le grand axe sont presque identiques à celles de A_1. Mais en raison de l'exiguïté de la cour et de l'existence antérieure d'autres constructions, la tour est sur plan plus long que large, et la salle intérieure, fort petite pour cette masse énorme de maçonneries, est d'un plan plus allongé encore.

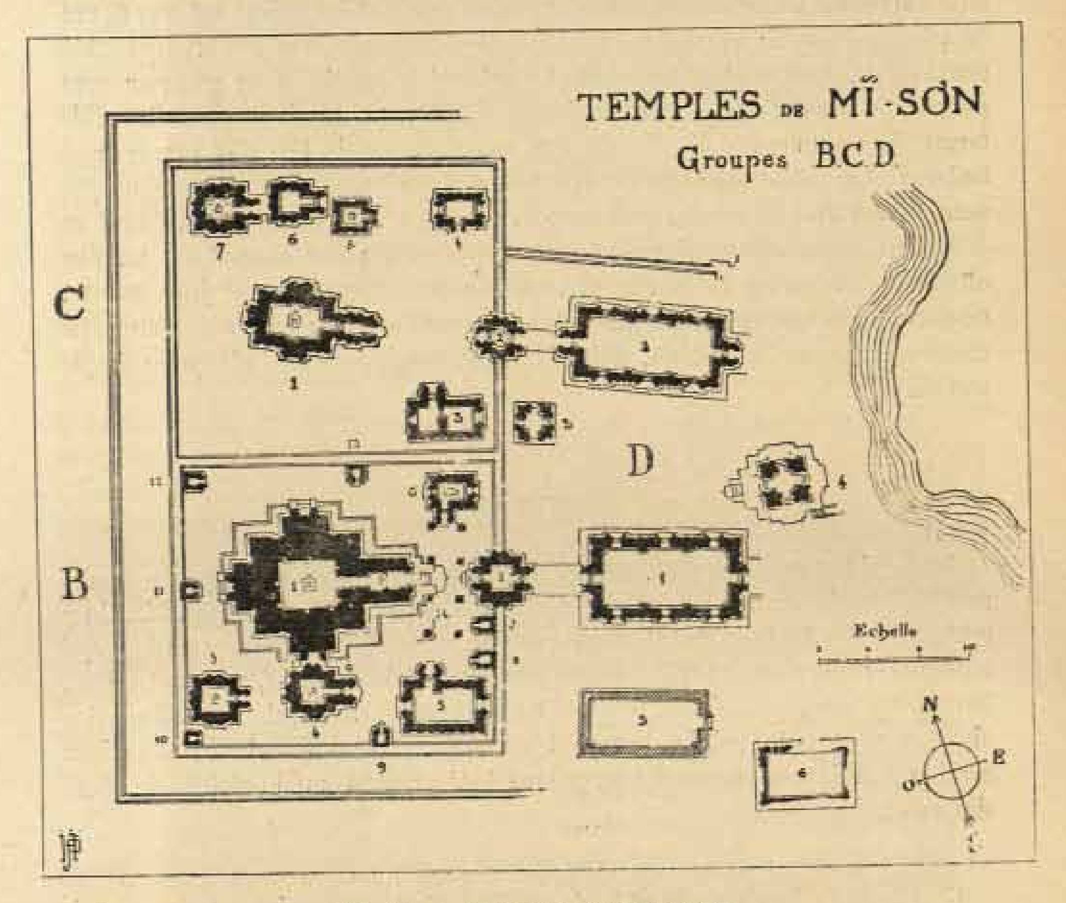


Fig. 24. — Plan des groupes B-C-D.

La tour avait dû être conçue entièrement en pierre; sans doute le manque de ressources ou la difficulté de l'approvisionnement des matériaux fit abandonner la pierre pour la brique dès les premières assises, au-dessus même de la cimaise du corps principal. Toute la partie en pierre a subsisté ; il ne restait rien en revanche des maçonneries de brique que des pans entiers de murs : nous avons dû les démolir, n'en gardant qu'un fragment comme témoin. Les briques furent également employées pour les fondations des murs ; un rang de pierre faisant saillie à l'intérieur formait l'amorce du dallage.

La salle présente sur chaque face autre que celle de la porte deux niches placées de telle sorte que l'une est voisine de l'axe et que l'axe de l'autre fait

symétrie avec l'arête de l'angle opposé de la paroi ; cette composition bizarre et dont la sigification nous échappe se reproduit dans le même sens pour chaque paroi, si bien qu'aucune niche n'est sur un axe de la tour ni en face d'une autre. Deux autres niches occupent les écoinçons de la paroi est. L'une de ces onze niches est rectangulaire, les dix autres ogivales. De la salle se dégage par deux larges arrondis un couloir long et étroit, qui aboutit à une porte à encadrement de pierre, dont les piédroits sont inscrits. Le couloir s'élargit derrière cette porte pour laisser la place du logement des vantaux. La porte est précédée d'un porche qui a exactement cette nouvelle largeur et qui s'ouvrait entre deux larges colonnes octogonales en partie engagées, couvertes d'inscriptions. Le mur sud du porche reçut également une grande inscription. Un vaste perron donnait accès au porche.

Nous trouvons extérieurement un soubassement qui allonge son profil brutal en suivant les masses du vestibule et des fausses portes ; il est interrompu de distance en distance par de grossières pilettes et au droit de la porte et des fausses portes par des perrons à lourdes échiffres, sauf au Sud, où le voisinage immédiat de la tour B_4 n'en a pas laissé la place.

Le corps principal comportait une base aussi peu élégante, dans le type à quart de cercle, décorée à son tour des mêmes énormes appliques. Les pilastres et entre-pilastres étaient simples, bien que recoupés, et en briques pour la plus grande partie; l'entablement était du profil à doucine (1) avec dalles d'arête et pierres d'angle, ces dernières recreusées pour enfermer les tenons des pierres d'accent, dont nous n'avons plus que des exemples réduits ; il présentent une forme de feuille dentelée avec nervure saillante.

Les fausses portes montrent seulement deux piédroits saillants qui enferment une sobre indication de menuiserie. Des antéfixes triangulaires en forme de feuille divisée les ornaient sans doute. Mentionnons devant les socles des colonnes d'entrée deux trous profonds de quelques centimètres, qui peuvent avoir servi de porte-hampe.

Devant la large marche en accolade du perron de B_1 s'ouvre la tour B_2, qui paraît contemporaine et qui, pour être en meilleur état, n'est certainement guère mieux construite. Sa ruine est d'ailleurs imminente.

Le plan est le plan général des tours d'entrée : salle carrée à deux portes sur l'axe principal. La voûte est en pyramide. Les couloirs sont fort courts. Les portes ont leurs encadrements complets ; la porte est seule avait des vantaux. Les porches au-devant des portes sont réduits à presque rien ; ils s'ouvraient entre des colonnes octogonales sans bague sur l'une des faces. Tous ces piédroits étaient couverts d'inscriptions aujourd'hui bûchées.

---

(1) V. *B. E. F. E.-O.*, t. 1, fig. 40 et 43.

Un soubassement très simple, dont la hauteur varie suivant qu'il se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur de la cour, paraît avoir été décoré d'appliques, au moins du côté extérieur. Le corps est orné de pilastres recoupés par une double rainure, qui se profilent dans une base du type à quart de cercle et portent des appliques dont il ne reste plus que des traces. Les entre-pilastres sont décorés de cadres simples. Les fausses portes sont à double corps ; le corps antérieur présente deux piédroits qui enferment une fausse menuiserie, sur laquelle vient buter l'extrémité du mur, et portent une base et une corniche du même type, mais inégalement réduites. Ces deux corps supportent chacun un fronton ; le premier, recreusé en son centre, montre des épannelages de feuilles et de crosses. Il ne reste rien des portes que leurs colonnes octogonales.

L'étage, d'une proportion plus haute que d'ordinaire, a la forme habituelle : fausses niches sur les axes et gros pilastres ornés d'appliques aux angles. Il paraît avoir une petite base, au moins une plinthe. La corniche est réduite dans le nombre des moulures et ne montre pas, à la différence des autres, l'épannelage d'une frise à guirlandes pendantes. Les fausses niches ont trois corps. Les deux corps postérieurs ont la même corniche que l'étage réduit et une base symétrique ; ils portent deux frontons, le plus saillant décoré des feuilles rampantes habituelles. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres simples qui s'accusent, dans une forme nouvelle pour nous, par un décor de trois feuilles dans le tympan. Un amortissement termine un angle et ne présente plus que deux corps de moulures étagés, ornés sur chaque face d'une pilette trapue. A l'étage se voit une pierre d'accent de forme bâtarde ; les corniches n'y ont pas la dalle d'arête ordinaire

Les arrachements des murs sur les fausses portes montrent que ces murs étaient fort larges et se terminaient sans doute par un chaperon en forme de coupe de cloche.

L'édifice B_5 joue pour le temple B le rôle habituel des édifices sud. Il est ici un peu en avant de sa place ordinaire et n'enferme qu'une seule salle. Le caractère de ses formes ne permet pas de douter qu'il soit contemporain de la tour A_1. C'est à l'intérieur une salle longue, ouverte latéralement dans sa partie ouest du côté du Nord par une porte à encadrement de pierre et crapaudines précédée d'un petit porche, et dans les parois des extrémités par deux fenêtres à trois balustres. Les parois sont inclinées pour restreindre la surface à couvrir par la voûte. Celle-ci se relève verticalement en un long boyau où s'ouvrent les fenêtres d'un étage simulé ; elle reprend ensuite sa direction oblique pour fermer la pyramide longue qui constitue l'ensemble de la voûte. Une disposition semblable est indiquée dans les figures 28 et 30.

La composition extérieure ne répond nullement aux dispositions intérieures : elle indique en réalité un bâtiment à deux étages ou mieux une construction à nef centrale haute, à nef pourtournante basse ; c'est une apparence analogue à celle de l'édifice D_1 donnée dans la figure 32. L'aération se faisait naturellement par les

fenêtres de l'étage, qui créaient un puissant appel d'air, tandis que les fenêtres basses devaient servir plutôt à l'éclairage. La couverture de la fausse nef pourtournante est traitée en doucine renversée fort longue, tandis que l'extrados de la nef haute, arrêté par deux pignons, est un berceau ogival à directrices incurvées vers le centre, forme constante dans l'art cham de ces sortes de voûtes, et qui est donnée en section dans les figures 30 et 32.

Le soubassement, fort ruiné, paraît présenter dans un cours de moulures très simple une alternance de balustres et de ressauts à triple plan. Le corps principal est une succession de pilastres recoupés, ou, pour mieux dire, traités comme un couple de pilastres: car les deux éléments se profilent individuellement dans une corniche du type de Mĩ-sơn. La base est traitée dans le système à quart de cercle et s'orne d'élégantes appliques qui forment niche et enferment des orants. Les pilastres sont décorés de beaux rinceaux. Les entre-pilastres montrent un cadre de moulures sculptées. Leur partie inférieure est occupée par une grande niche à colonnettes, qui s'élève sur un petit soubassement deux fois plus haut, orné de petits dés et qui repose lui-même sur la cimaise de la base; cette niche enferme une figure debout en prière, les pieds sur un coussin de lotus placé sur la tête d'un éléphant que soutient une double console. La tête de la statue seule est en pierre.

Sur la grande face de corniche, toute sculptée et garnie aux angles de pierres d'accent très découpées, court la face du bahut, qui termine la doucine de couverture de la fausse nef pourtournante. Ce bahut semble avoir été décoré de figures d'hommes ou d'animaux. La grande face de corniche fait saillie au droit des pilastres d'angle et supporte les restes d'un amortissement dont nous trouverons un exemple mieux conservé à la tour C_2. Une disposition de façade longue analogue est visible dans la figure 27.

La porte à trois corps vient en saillie sur la façade latérale. Le corps postérieur, qui forme un court vestibule, est orné de pilastres doubles en épaisseur et non recoupés, profilés dans une base du type à quart de cercle. Sur la corniche, du type de Mĩ-sơn, s'élevaient peut-être des amortissements ; ils accompagnaient un petit étage qui s'élève au-dessus, orné de pilastres et d'une applique centrale et terminé sans doute par une simple corniche de même type, sans fronton. Le corps intermédiaire a disparu. Quant au plan antérieur, il est constitué par deux piles de pierre, à double courbure, d'une forme très originale que nous appellerons « à contre-courbe » et dont la figure 29 donne un exemple fort clair, quoique sur un type plus lourd que d'habitude.

Le motif d'encadrement des fenêtres, traité comme une fausse porte, présente un corps unique. Deux pilastres saillants, munis en haut et en bas de profils à doucine, soutiennent un fronton recreusé et entouré de moulures qui partent du sommet d'un décor en amande pour finir en volutes sous des démons volants. Tout le long de la courbe règne une garniture de feuilles rampantes taillées en plein dans la brique. Pilastres et fronton enferment un plan postérieur divisé en trois parties distinctes. Au centre est la fenêtre de

pierre close de ses trois balustres, qui furent montés au cours même de la construction. Au-dessous règne un soubassement orné alternativement de ressauts à double plan et de balustres sculptés qui se détachent sur un dé uni. Ce soubassement est raccordé à la fenêtre sur laquelle il fait saillie par une doucine ornée de petites appliques. Au-dessus de la fenêtre se voit un tympan curieux : deux éléphants enlacent leur trompe devant un arbre au feuillage touffu où l'on distingue des oiseaux, ou bien ébranlent cet arbre de leurs trompes unies.

L'étage supérieur est traité en petit bâtiment long terminé aux deux extrémités par des pignons. Sur la doucine de couverture s'élève un petit soubassement fort compliqué, orné d'une série de petits piédestaux décorés d'appliques. La face supérieure de ce soubassement se découpe suivant le profil de chaque piédestal et est ornée d'une feuille au centre, de demi-feuilles aux angles. Le corps même de l'étage est composé d'une série de pilastres recoupés, doublés aux angles, profilés dans une corniche complète du type de Mĭ-sơn, qui est donné dans la figure 20. Ces pilastres enferment sur les faces longues sept panneaux, occupés soit par une petite fenêtre à trois balustres, soit par un simple cadre. Devant chaque pilastre et devant chaque cadre est une petite figure debout. Ces figures se composent par groupes, et celles des cadres forment centre. Les façades des pignons sont divisées en trois panneaux : ceux des angles sont occupés par de fausses fenêtres à balustres, celui du milieu est masqué par une fausse niche, qui en réalité forme meurtrière ; elle vient en saillie, et son premier plan est formé d'une petite niche à colonnettes et à fronton orné. Le pignon même, en ogive, est constitué par quatre plans fuyant vers l'intérieur ; ils enferment au centre une ogive aiguë. La voûte, qui suit le même profil, mais en se réduisant progressivement vers le milieu, part d'un petit bahut en retraite légère sur la grande face de l'entablement. Les angles de cette corniche sont munis de dalles d'arête, qui ne sont pas décorées de pierres d'accent. Rien ne prouve que la voûte ait porté une crête, et, bien que nous ayons trouvé dans ce groupe plusieurs antéfixes obliques accompagnées en arrière d'une corne analogue à celles qui terminent l'arête d'extrados de l'édifice sud de Po-Kloṅ-Garai, nous ne pouvons affirmer que ces pignons aient été terminés de cette manière.

Comme on le voit, cet édifice présente des formes très intéressantes : aussi nous sommes-nous étendu sur sa description ; il nous servira d'ailleurs de type dans la suite, ce qui nous permettra d'éviter de nombreuses redites.

Le rôle de l'édifice qui fait face à B_5, le bâtiment B_6, est difficile à déterminer. Il est plus petit que le précédent, mais composé exactement de même. Sa disposition intérieure est semblable, mais la voûte qui le recouvre est traitée simplement en pyramide longue. Nous y avons trouvé une dalle arrondie aux extrémités, légèrement creusée, ornée sur son contour d'un rang de feuilles de lotus ; elle est plus large d'un bout que de l'autre et a toute l'apparence d'un lit de massage. Faut-il lui attribuer cette destination ? Quel aurait été alors



Fig. 25. — Façade sud de la tour B_6.

son rôle, et à l'usage de qui était-elle réservée? C'est là un problème que nous ne sommes pas en mesure d'élucider. Rappelons seulement à ce sujet la tradition, constante chez les Chams, que les édifices sud sont la demeure du roi, quand il vient faire ses dévotions au sanctuaire. B_6 serait-il alors une annexe de B_5? Nous n'avons à cette heure aucune donnée sérieuse qui nous permette d'accepter ou de rejeter cette hypothèse. La salle était fermée par une porte qui donne sous un petit porche entre d'élégants piédroits. Ébrasements de brique et piédroits sculptés sont couverts de graffiti.

Cette tour (fig. 25), qui occupe l'angle des murs nord et est et qui n'en est séparée que par d'étroits passages, a, par suite, celles de ses faces qui sont voisines de ces murs traitées en épannelage dans les parties basses. Un soubassement général présente une alternance de ressauts simples et doubles et se termine par une petite doucine de couverture. Les parements des pilastres recoupés se profilent dans une base du type à quart de cercle ornée d'appliques à petits personnages. La grande face de corniche fait saillie au droit des pilastres d'angle, mais ne paraît pas avoir porté d'amortissement. Tout le bahut du terrasson était peut-être sculpté d'une frise de petits atlantes. Les champs qu'enferment les pilastres sont occupés par des éléphants debout sur un double coussin de lotus, tenant un rameau dans leur trompe et portant sur leur tête une petite figure assise à l'indienne sous un parasol.

La porte ne se détache pas du milieu de la face sud, mais se rapproche de la paroi ouest; elle est composée d'un triple corps. Le corps postérieur forme vestibule. Il est décoré de pilastres simples et d'entre-pilastres à double cadre. Base et corniche sont du type à quart de cercle, la base ornée d'appliques à figures, la corniche de pierres d'accent; elle ressaute sur le pilastre d'angle pour porter un amortissement, tandis qu'une file d'appliques orne le bahut de la voûte. Le corps intermédiaire est une mince construction de brique qui forme fond aux piédroits. Ceux-ci constituent le corps antérieur: ils sont ornés aux extrémités comme les piliers à contre-courbe, mais leur fût est rigide, — simplification heureuse, dont nous retrouvons un exemple au sanctuaire sud de Po-Nagar de Nhatrang. Ces trois corps portent un double fronton d'une composition assez compliquée; le plan postérieur enferme au nu du linteau et un peu en retrait du nu des piédroits, une dalle de pierre lisse qui forme tympan en son centre. Le deuxième plan de fronton est formé de larges moulures qui dessinent un arc en coupe de cloche et viennent se terminer sous deux épannelages, lesquels attendaient sans doute des guerriers montés ou tout autre motif analogue. Cet arc de moulures supporte, par l'intermédiaire d'un piédestal, une niche encadrant une figure assise à l'indienne, dans une pose de prière. Entre cette niche, dont le haut manque, et les motifs en épannelage, deux Apsaras adressent leurs hommages à la petite figure de la niche. Deux rangs de feuilles rampantes accompagnaient ces deux plans de fronton d'une ligne heureusement festonnée. Toute cette disposition curieuse est donnée dans la figure 25.

Les fenêtres sont traitées d'une façon analogue à celles de B_5, mais les tympans n'y sont pas sculptés.

Au-dessus du terrasson en doucine qui couvre cet étage s'en allonge un autre dans le même sens. Il est orné sur ses parois de pilastres groupés par deux et porte sur chaque face un grand motif sculptural. Cet ensemble repose sur un soubassement qui fait saillie seulement au droit de ces motifs. Le fond de ce soubassement est le même que celui de l'étage de B_5, mais devant chaque ressaut se détache une tête de Nāga, dont le cou élargi, presque divisé en deux, repose sur un petit coussin double. Les motifs décoratifs du centre des faces représentent Viṣṇu sur Garuḍa. Les ailes de ce dernier forment auréole autour du dieu, dont les quatre bras se détachent sur ce fond, portant des attributs parmi lesquels on reconnaît parfois le disque et la conque. Le dieu et sa monture portent mukuṭa et boucles d'oreilles. Entre les cuisses du Garuḍa sort un Nāga; deux autres se dressent près de ses jambes, et ses ailes sont encadrées de neuf ou onze autres têtes. Devant chaque pilastre se voient des orants; sauf ceux des angles, qui sont de face, ils sont tournés vers la figure de Viṣṇu.

Cet étage est couronné par une corniche du type de Mĩ-sơn, mais non ornée. Au-dessus de la grande face se distinguent les traces vagues d'une ornementation de bahut. La voûte qu'il portait paraît avoir été en coupe de cloche et légèrement incurvée vers le centre. Il ne reste malheureusement presque rien des pignons, penchés en avant; la voûte semble les avoir appuyés par trois saillies successives. Ils étaient sans doute en ogive et paraissent être restés en épannelage. Au milieu de l'extrados sur chaque face s'élevait un motif de sculpture devenu incompréhensible.

Outre le sanctuaire B_1, ce groupe en contenait encore deux autres. Le plus ancien, B_3, occupe l'angle sud-ouest. C'est un édifice carré, de plan ordinaire, et dont tous les détails répètent les formes d'art de A_1. L'intérieur, sans niches à luminaire et sans plafond, n'a rien de spécial qu'une dalle carrée marquée d'une large entaille circulaire, dans l'angle sud-ouest. Peut-être indique-t-elle la portée d'une colonne de dais ou de sa base. Dans ce sanctuaire ont été trouvés deux piédestaux circulaires, une figure de Ganeça et une portion de l'aile d'un fort beau Skanda dégagé en avant de la tour.

Bien qu'il menace ruine, cet édifice est encore presque complet à l'extérieur et possède deux étages élevés au-dessus de son corps principal. Celui-ci pose sur un soubassement à petits balustres qui ressaute avec les saillies du plan. Le décor des parements est en tout semblable à celui de B_5 et de C_1. Les fausses portes sont, à des détails près, semblables. Nous renvoyons donc pour leur description à celles des fausses portes de C_1, qu'une photographie (fig. 27) permet de suivre plus aisément. Signalons seulement qu'à l'étage du corps postérieur le fronton a son tympan en coupe de cloche occupé par une grande feuille pendant verticalement. La porte se détache de la face est par un court

vestibule traité dans le même sens que les parois de la tour, mais sans niche à figures et avec pilastres simples. Un second corps, simple pilastre sculpté, forme transition avec le troisième corps, constitué par deux piédroits à contre-courbe. Les parties supérieures de la porte manquent.

Les étages sont décorés de pilastres et de fausses niches. Les pilastres se couronnent d'une corniche semblable à la principale et presque aussi importante ; elle était ornée aux angles de pierres d'accent, dont il ne reste plus que les tenons. Sur la grande face s'élève un bahut sculpté, dont le décor est analogue à celui du soubassement de l'étage de B_5. Aux angles, il sert de base à des amortissements traités comme ceux qui seront décrits à propos de C_2. Au premier étage, les pilastres sont ornés d'appliques et les entre-pilastres d'orants ; au deuxième, les pilastres n'ont qu'une bande ornée, les entre-pilastres rien. Les fausses niches sont formées de trois corps. Le plan postérieur présente aux angles des piliers rectangulaires redentés qui supportent une corniche. Un petit étage s'élève au-dessus entre deux pinacles à trois rangs de profils en parfait état ; au-dessus de l'étage s'élève encore un fronton. Le corps intermédiaire, plus bas et simple, supporte un nouveau fronton. Enfin le corps antérieur est traité en niches à colonnettes rondes et enferme un épannelage de statue.

Bien que les derniers rangs de briques manquent, nous avons sans doute le couronnement extrême de la tour dans une pyramide de pierre étranglée, ornée de lotus à la base.

L'autre sanctuaire, B_4, infiniment moins bien conservé, présente une forme d'art toute différente, bien qu'il ait le même plan général et soit orienté dans le même sens. L'intérieur est muni de trois niches à luminaire et couvert par la voûte ordinaire. Aux angles, des pierres incrustées de champ et percées d'un trou paraissent avoir servi de poulies aux cordes d'un velum tendu au-dessus du dieu, qui n'a pas été retrouvé. Un couloir étroit mène à une porte qu'un petit porche abrite.

Extérieurement, un soubassement peu élevé est revêtu d'appliques grossières. Le corps est orné de pilastres à double bande décorative, garnis des rinceaux spéciaux à cette forme d'art ; ils enferment des champs étroits à cadre simple. Base et corniche sont du type à quart de cercle ; la base est ornée de lourdes appliques, la corniche de grossières cariatides à mi-corps.

De chaque face se détache une fausse porte à trois corps. Le corps postérieur est orné de rinceaux sur les parties visibles, comme un pilastre saillant, et a une base et une corniche réduites et sans les éléments décoratifs dont nous venons de parler ; il supporte un fronton. Le corps intermédiaire est traité de même, mais réduit et orné de demi-appliques ; son fronton est richement sculpté. Le corps antérieur est formé de deux piédroits simples ornés de rinceaux, qui enferment une grande figure en prière somptueusement vêtue et portent un petit

linteau décoré de motifs de médaillons analogues au décor de linteau du type I du Cambodge [1].

De la face est se détache le vestibule, qui possède une base et une corniche réduites et des pilastres traités de même, mais aux bandes plus écartées, de larges appliques au devant des pilastres, une corniche sans cariatides. La porte se détache de ce vestibule, qui forme arrière-corps, par un deuxième corps traité de même, mais moins élevé. Le premier corps enfin est formé de deux colonnes octogonales à bague, qu'encadrent des pilastres de brique sculptés, disposition exactement analogue à la composition en plan des portes du Cambodge [2]. Deux marches simples et une en écusson se détachent en avant sans échiffres. Nous n'avons aucune donnée au sujet de la composition des étages.

Restent sept petits sanctuaires, orientés dans tous les sens et adossés au mur d'enceinte, qu'ils dominaient en partie. Un seul, B_{10}, moins décoré que les autres, paraît plus récent. Tous sont traités en petits édifices longs, à étage et à pignons et sans fausses portes ; leur axe longitudinal est perpendiculaire au mur sur lequel ils s'appuient. L'intérieur constitue une petite salle où l'on ne peut se tenir debout. La voûte est terminée, au moins dans le sanctuaire B_7, par une sorte de cheminée qui se rejette en arrière et qui aboutissait sans doute dans la meurtrière du pignon est. Une porte sans vantaux donne vue dans la salle. Tous ces édifices, sauf B_{10}, présentent les formes d'art et la richesse décorative de A_1. Ils s'élèvent sur un soubassement à balustres, qui est même le seul témoin de l'existence de B_{13}. Le corps est orné de pilastres recoupés avec base du type à quart de cercle et corniche du type de Mĩ-sơn, flanquée de pierres d'accent aux angles. Au droit des pilastres, de petites figures d'orants se dressent au devant d'un fond qui les détache du profil de base. Les derniers pilastres et la face postérieure se perdent théoriquement dans le mur : en réalité, les deux constructions se touchent par une surface lisse. La porte est à deux corps et à triple fronton. Le corps postérieur est orné de profils à doucine ; le corps antérieur est constitué par deux pilastres de brique à rinceaux. Les frontons se distinguent par des rangs de feuilles rampantes. Le fronton antérieur est formé de moulures, qui se détachent d'un motif en amande, encadrent un tympan en coupe de cloche, orné d'un élégant rinceau, et vont finir sous des figures de lions issant.

Au-dessus de ce corps, un terrasson en doucine s'orne d'un rang d'appliques au bahut. Sur ce terrasson s'élève un petit étage à soubassement, pilastres, entre-pilastres et corniche, analogue à ceux des édifices plus importants. Le

---

[1] Cf. L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. LXXIX-LXXXI et fig. 194 et 195.

[2] *Ibid.*, pp. LXXVI-LXXVII et fig. 32 et 33.

pignon présente une fausse niche à meurtrière aveugle en avant, sans doute réelle en arrière; mais il ne reste rien de ce dernier pignon.

Ces divers édifices sont inégalement ruinés; A_7, A_9, et A_{11} seuls sont encore en partie debout.

Outre ces diverses constructions, il existe encore les colonnes d'un abri qui s'élevait en avant de B_1 et qui ne paraît pas d'ailleurs occuper sa place ancienne. La composition de ces colonnes est fort élégante; le fût est octogonal, cannelé, orné de décors aux deux bouts, sauf dans deux colonnes, qui sont restées en épannelage. Le chapiteau et la base sont exécutés avec une rare perfection dans une ou deux pierres raccordées entre elles et au fût par des tenons mobiles; ils présentent un profil analogue, qui de l'octogone passe au carré par l'intermédiaire d'une gracieuse corbeille ronde. Le chapiteau diffère de la base par la présence sur les diagonales de quatre petites figures, qui sortent à mi-corps de l'astragale et brandissent des sabres de forme curieuse.

Signalons enfin la présence dans les substructions voisines de B_1 de deux briques ornées de dessins géométriques en noir, qui semblent avoir fait partie d'un carrelage: ce serait l'unique exemple que nous aurions d'un carrelage cham.

*
* *

Le temple B, ou mieux la partie de temple désignée par B, a donné quelques sculptures intéressantes et un assez grand nombre d'inscriptions.

La divinité du temple B_1 était sans doute une figure assise sur un piédestal fort simple, qui a été trouvée culbutée et sans tête au milieu des fragments de son piédestal entre les tours B_2 et B_5 ou un peu en avant. Il semble que cette figure, qui est d'une bonne facture, soit une divinité ancienne, conservée dans un temple nouveau; car son piédestal a des formes très simples que nous ne trouvons plus employées lors de la construction de B_1. La figure est assise à la javanaise; la main gauche est allongée sur le genou gauche qui touche terre; la main droite, posée sur le genou droit, a son attribut cassé. Le dieu porte en sautoir le cordon brahmanique, qui est formé d'un serpent. Des boucles d'oreilles, des bracelets aux bras, aux avant-bras, aux chevilles, les premiers en serpents, les derniers en cordons simples de perles, constituent sa parure; un sampot double son vêtement.

La divinité de la tour B_3 était une figure de Ganeça, que nous y avons retrouvée culbutée; elle est d'une excellente facture et d'une conservation parfaite. Le dieu est assis dans la pose habituelle; le bout de sa trompe, ornemanisé, repose dans une sorte d'écuelle ornée de feuilles de lotus qu'il tient de la main gauche; un petit objet cylindro-sphérique, qui peut être un liṅga, se voit dans sa main droite. Il porte un œil au milieu du front. Son cordon brahmanique est un serpent dont la queue se noue à la tête. Le dieu est vêtu

d'un sampot et ne porte pas de bijoux. Son piédestal, fort simple, n'a rien de spécial que des rejets d'eau intérieurs, de même du reste que le précédent et que le piédestal de la statue de A'_4.



FIG. 26. — STATUE DE SKANDA.

La figure de Skanda que nous avons trouvée devant cette tour fut sans doute déposée à l'intérieur à une certaine époque, car on a retrouvé un morceau de l'aile du paon dans les décombres qu'elle contenait : peut-être cette élégante petite statue était-elle installée dans un sanctuaire en bois qui a moins duré qu'elle. C'est une des rares œuvres d'art tout à fait réussies que nous devions aux Chams (fig. 26). Le dieu est debout au devant d'une sorte de fond simplement mouluré, qui le sépare de la queue du paon sur lequel il est dressé. Celui-ci est accroupi, col et queue relevés ; toutes les plumes sont finement indiquées jusqu'au revers de la queue. La statuette a le bras gauche pendant le long du corps ; le bras droit, relevé sur la poitrine, tient les foudres. Le torse est nu, les jambes sans doute enveloppées d'un sampot. La figure est couverte de bijoux : une sorte de diadème, orné en avant de cinq fleurons, entoure la tête, que surmonte une haute coiffure divisée en trois étages de quatre cônes réunis par des éléments circulaires. Les oreilles aux lobes distendus portent des boutons fort riches, et

les filets des lobes sont entièrement garnis d'anneaux. La poitrine est barrée d'un double collier réuni par un riche motif central, auquel se suspend, comme au collier supérieur, une série de pendentifs en forme de flammes. Aux bras sont attachés des bracelets ornés d'un grand fleuron ; les poignets et les chevilles ont des bracelets simples.

Il semble qu'on doive rapporter aux petits sanctuaires B_7 à B_{13} tout un panthéon de statuettes qui, comme celles du groupe A, font corps avec leur base. Ces figures, toutes assises à l'indienne, n'ont guère de caractéristique que leur coiffure curieuse, analogue à celle de la statue de A'_4. Elles ont le plus souvent les mains étendues sur les genoux ; elles portent le sampot, et n'ont pas de bijoux. On y reconnaît Brahmā à l'oie sculptée au piédestal ; il tient un chapelet ; Indra, à l'éléphant, qui est vu de face. Deux autres figures peuvent être considérées comme représentant Çiva : l'une a devant elle un bœuf dont la tête est de face, l'autre un Nandin couché ; cette dernière figure semble tenir un petit liṅga. Sūrya, caractérisé par un cheval, tient de sa main droite une épée rabattue horizontalement par convention sur l'avant-bras. Un piédestal sans statue montre comme emblème un rhinocéros. Une autre figure, d'une exécution meilleure que les précédentes, était assise devant un haut dossier découpé d'une très heureuse composition.

Rappelons, pour terminer cette énumération, qu'un petit liṅga sans cuve a été trouvé dans ce groupe et que près de la tour B_4 s'élève une sorte de colonne cylindro-conique, à large empâtement octogonal, qu'une pierre en cône curviligne termine. Peut-être est-ce encore un énorme liṅga. Il paraît n'avoir même pas eu un abri en construction légère, car il n'a vraisemblablement pas été beaucoup déplacé, et l'espace où on l'a trouvé est trop exigu pour qu'on ait pu y élever une construction, même très petite.

B_1 a donné six groupes d'inscriptions. Le piédroit sud de la porte intérieure porte une inscription de 19 lignes (XXIII), le piédroit intérieur nord en porte deux (XXV). Le mur sud du vestibule montrait sur deux grandes pierres une inscription d'environ 1m10 de largeur et 0m55 de hauteur, ayant en tout 8 lignes (XVII). Les piédroits extérieurs octogonaux étaient aussi couverts d'inscriptions (XVIII, XXII). Une pierre qui fut réemployée dans la construction de B_1, sans qu'on puisse affirmer que la face intéressante soit restée visible, donne l'inscription XI de 3 lignes et demie. Une petite stèle de grès vert (VI) a été trouvée sur les marches du perron de B_1. Une autre, également de grès vert, a été découverte près de la face ouest de B_6 ; elle était, semble-t-il, à sa place ancienne, car elle avait son socle tout à côté (IV).

De ces différentes pièces, le piédroit intérieur sud et la partie inférieure du piédroit nord sont encore en place ; la partie supérieure de ce dernier, qui menaçait de tomber, a été étendue sur le dessus du mur nord du vestibule ; les colonnes octogonales, les pierres inscrites du mur sud et l'inscription XI ont été déposées dans la cour D, et, sauf pour les deux parties de l'inscription

XVII, dont nous n'avions pas à ce moment soupçonné le rapport, raboutées exactement. Les deux petites stèles ont été mises à l'abri dans le dépôt installé dans l'édifice B_5.

⁂

GROUPE C. — Le temple voisin, C, paraît avoir conservé son sanctuaire ancien, C_1, qui est d'une orientation différente de celle du groupe B. Il est enfermé par une enceinte aux murs de moindre épaisseur, mais parallèles aux murs de B, si bien que la cour et le sanctuaire qu'elle enferme n'ont point la même orientation. Aussi l'entrée C_2 est-elle placée obliquement par rapport au mur qu'elle coupe, moins cependant qu'il ne serait nécessaire pour que son axe prolongeât l'axe de C_1. On sent que le constructeur a tenté de courber l'axe général C_1, C_2, D_2, pour le ramener au parallélisme avec l'axe B_1, B_2, D_1. Les cinq autres édifices C, deux bâtiments de service et trois sanctuaires annexes, prennent l'orientation des murs et par suite celle de B. Cette différence d'orientation, si criante en plan, est à peu près insensible en exécution ; l'état de ruine des bâtiments contribue peut-être d'ailleurs à en diminuer l'effet malheureux : ce ne fut qu'après un relevé de plan très soigné que nous nous en rendîmes un compte exact.

La tour C_1, d'une certaine importance, est traitée bien plutôt comme une salle longue accompagnée d'un vestibule de même nature que comme une tour sanctuaire (fig. 27). Intérieurement, c'est une salle beaucoup plus longue que large, précédée d'un long couloir à peine élargi en vestibule et aéré par en haut. La porte sépare la salle de ce vestibule ; elle contient deux renfoncements très peu profonds, qui paraissent bien plus rappeler une tradition que répondre à un besoin réel. Une petite niche plate occupe l'angle sud de la paroi ouest ; nous en ignorons le rôle. On la retrouve dans une des tours de Khương-mĩ. Les parois s'infléchissent pour diminuer l'espace à couvrir, s'élèvent en pente douce par les encorbellements de la voûte, se redressent brusquement dans la hauteur de l'étage, et vont se rejoindre par une maigre faille, aujourd'hui à ciel ouvert. Les coupes (fig. 28) expliquent cette bizarre composition. Cette salle, qui n'était pas destinée à être habitée, n'était pas aérée dans le haut ; seuls, au vestibule, les pignons ont été percés d'une meurtrière, d'ailleurs invisible de l'intérieur même du porche. Ce vestibule est couvert par une voûte allongée de l'Est à l'Ouest, qui se termine par une sorte de cheminée où donnent ces meurtrières. La voûte s'élève au-dessus du tympan de la porte, qui est recoupé en coupe de cloche. Le vestibule ouvre à l'extérieur entre deux piédroits à contre-courbe. Une marche circulaire précède cette entrée.

Ni devant cette tour, ni devant les deux entrées de C_2, ni devant les portes de D_1 et de D_2, ne se voient de traces de perrons, mais le soubassement fait place à un parement nu, et l'on peut se demander si les édifices voisins n'étaient pas



FIG. 27. — VUE DE LA FAÇADE SUD DU SANCTUAIRE C_1.

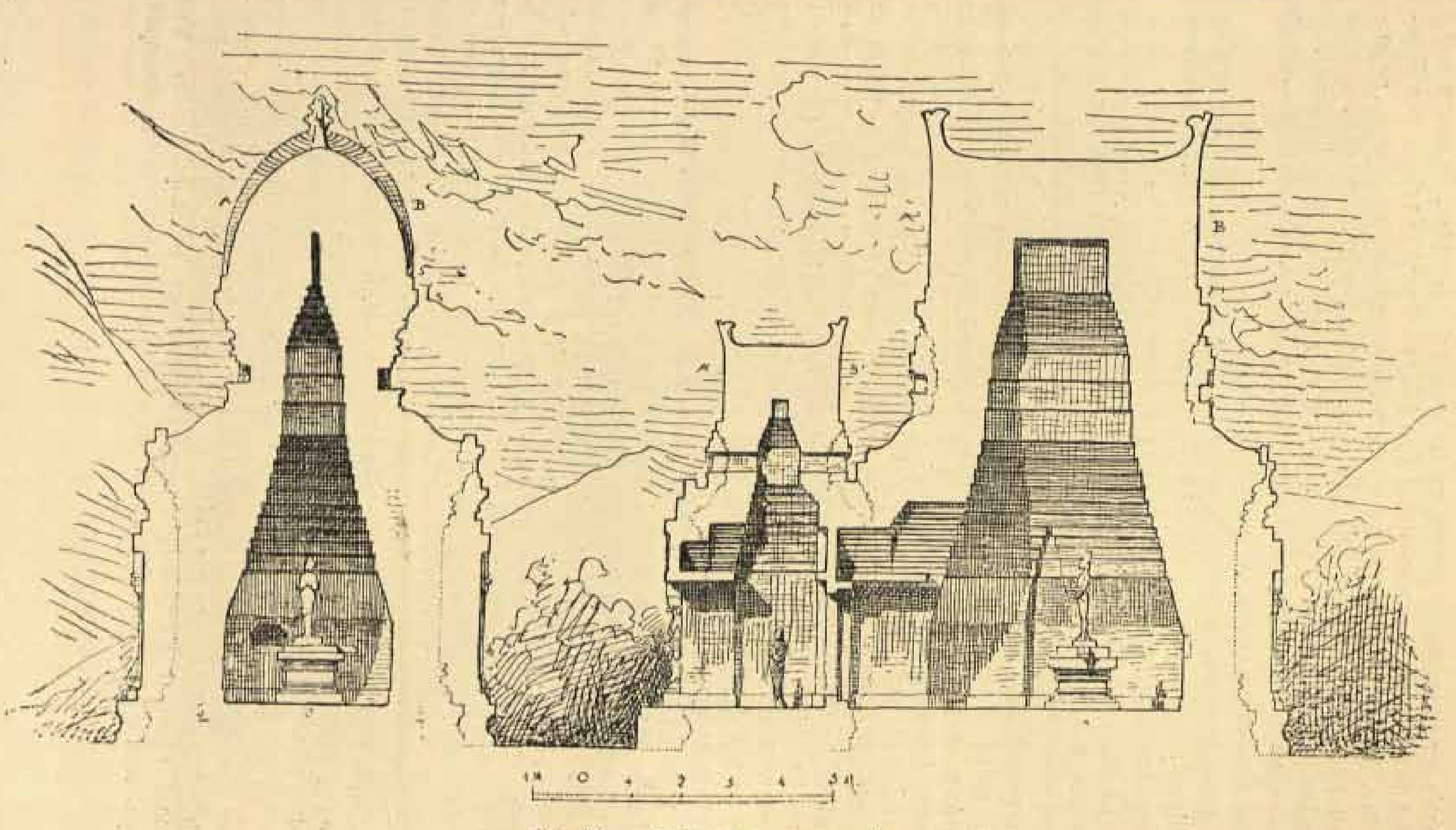


FIG. 28. — COUPE DU SANCTUAIRE G_1.

[Les parties au-dessus de A B et A'B' et la statue C sont restituées.]

réunis par une chaussée relevée qui les mettait de plain-pied. Un perron est en effet lié forcément à la maçonnerie d'un édifice : il peut se ruiner, non disparaître. Au contraire, en raison des habitudes de construction des Chams, on conçoit fort bien qu'ils aient bâti une chaussée indépendante, venant s'appuyer seulement par deux faces nues sur les faces nues de soutènement des portes. Si les eaux ont circulé torrentiellement dans ces édifices, ces chaussées ont dû être facilement emportées.

Extérieurement, la composition accuse franchement une division en deux édifices : le sanctuaire et le vestibule, unis par une partie nue. Un soubassement compliqué suit les sinuosités de plan de ces deux parties.

Le décor du bâtiment principal est identique à celui de B_5, sous la réserve que les pilastres et les cadres d'entre-pilastres et certaines parties de la corniche n'ont pas reçu leur riche décor. Les fausses portes sont composées de trois corps, un corps postérieur fort important et deux avant-corps qui n'en font guère qu'un. Le corps postérieur est divisé en deux dans la hauteur : la partie inférieure présente des pilastres, une base et une corniche du profil à quart de cercle, le profil inférieur orné d'appliques ; l'étage est décoré de pilastres et d'une corniche du même type, qui supporte un fronton à tympan recreusé et à feuille pendante, comme aux fausses portes de B_3 ; entre les pilastres se voient de petites niches du type habituel. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres saillants à profil de base et d'imposte en doucines opposées ; ils portent un fronton orné de feuilles rampantes, complété du motif en amande en haut et en bas des cavaliers ordinaires montés sur des Gajasiṃhas ; les piédroits enferment une niche qui abrite elle-même un orant.

L'étage supérieur repose sur la grande face de corniche par le terrasson en doucine habituel. Le décor du bahut n'a pas laissé de traces ; il ne paraît pas probable que des amortissements aient existé aux angles. Le décor des parements consiste dans un soubassement continu, qui présente une alternance de petits piliers unis par une guirlande de feuilles décoratives, d'un effet très original. Au-dessus s'élève un décor identique à celui de l'étage de B_5, à la différence près que les pilastres sont groupés par deux aux extrémités, par trois entre les petites fenêtres, qui sont fausses. La voûte avait ses pignons penchés en avant ; un motif ruiné occupait, comme dans B_6, le milieu de chaque face d'extrados. Un certain nombre de curieuses métopes, — Gajasiṃhas passant, figures dans les niches à jour, — trouvées aux environs de cette tour, paraissent en provenir, et le seul rôle qu'on puisse leur assigner est le décor du bahut d'où partait la voûte supérieure.

La description du vestibule sera faite aisément, quand nous aurons dit que ce n'est qu'une réduction du bâtiment principal. Seulement les figures d'entre-pilastres y sont supprimées ; la fausse porte est réduite à son corps antérieur, dont le fronton se termine par une tête de monstre ; l'orant qui la décore n'est pas enfermé dans une niche. Corniche et base sont réduites et s'interrompent



Fig. 29. — Entrée du sanctuaire C_1.

au droit de la partie nue qui réunit les deux bâtiments et que couvre une voûte en ogive extérieurement.

De ce vestibule se détache une porte à triple corps (fig. 29), dont il ne reste que le corps postérieur, le bas du corps intermédiaire et les piédroits qui formaient le corps antérieur. Le corps postérieur et le corps intermédiaire paraissent avoir été de simples pilastres droits à plinthe ; le corps postérieur possédait une corniche un peu réduite. Le corps antérieur montre deux piédroits trapus à contre-courbe et un joli linteau, et portait un tympan, dont il reste une bonne partie.

La cour qui contenait la tour C_1 avait pour entrée la tour C_2, dont nous avons indiqué les rapports d'axe avec C et B. Les murs qui venaient buter sur la tour y trouvaient deux bouts de muraille d'attente, non symétriques : ce qui montre clairement qu'ils sont comtemporains de la tour. Celle-ci, bien que d'un plan à peine allongé dans le sens nord-sud, a été traitée comme un édifice en longueur, rappelant ainsi en réduction le parti monumental de porte employé à Đồng-dương. Le sol intérieur et le sol de la cour sont à des niveaux différents, ce qui amène une certaine différence dans la façon dont sont traités les soubassements des deux faces opposées ouest et est.

La tour a deux portes ouvertes sur ses deux faces longues et deux fausses portes sur les faces étroites. Des niches peu profondes correspondent à l'intérieur à la saillie des fausses portes. Les portes sont encadrées intérieurement de colonnes circulaires sans profil, auxquelles correspondaient à l'extérieur des colonnes octogonales, dont aucune n'est restée en place. Portes et fausses portes ont un linteau au niveau de l'arrière-linteau des portes réelles, lesquelles fermaient des deux côtés. Sur ce plan assez compliqué s'élève une voûte qui l'est encore davantage et se termine par une cheminée rectangulaire sans ouverture.

Extérieurement, les parois s'élèvent sur deux soubassements de hauteur différente et différemment décorés. A la face est, le principe de décor est analogue à celui du soubassement de C_1 ; à la face ouest, il est analogue à celui de B_5 et de B_6. C'est une suite de balustres trapus, que nous retrouvons avec ce rôle dans d'autres édifices du groupe. Les parements sont traités comme ceux du vestibule de C_1 pour l'étage principal, comme ceux de l'étage supérieur de B_5 pour l'étage supérieur ; les niches des pignons de B_5 se répètent en plus ici sur les faces longues. Seules les fausses portes et les portes diffèrent du reste, et un amortissement assez bien conservé nous apporte des éléments nouveaux.

Les fausses portes sont à double corps. Le corps postérieur est simple et mouluré dans le type à quart de cercle. Il supporte un fronton garni de feuilles rampantes. Le corps antérieur est formé de deux pilastres redentés, à profil de base et d'imposte à doucines, qui supportent un fronton à triple plan recreusé en son centre. L'encadrement de ce fronton est formé d'un cours de moulures, qui part du motif en amande entouré de feuilles rampantes et vient finir en deux

volutes sous deux éléphants passant, qui portent sur leur tête une petite figure. Le tympan est occupé par un fleuron descendant, comme dans B_3 et dans C_1. Les portes sont ruinées. Elles possédaient un corps postérieur identique à celui des fausses portes; le corps antérieur était constitué par deux colonnes de pierre à section octogonale, à profils de base et d'imposte identiques, dans le système à quart de cercle, avec bague au milieu du fût. C'est le premier exemple du type de colonnes octogonales que nous trouvons employé presqu'à l'exclusion de tout autre dans la forme d'art qui correspond à A_{10}.

Quant aux amortissements, ils posent sur la saillie de la grande face de corniche, qui répond au pilastre d'angle et est ornée de dalles d'accent, dont une est encore en place. Ces amortissements sont constitués comme une petite tour qui porte sur un soubassement orné d'atlantes. Le corps principal présente des pilastres et une corniche, du type à quart de cercle, et de petites niches qui tiennent lieu de portes. Les restes de cet amortissement s'arrêtent malheureusement au niveau de la grande face de corniche ornée de pierres d'accent. Le surplus se devine aisément : c'était sans doute un nouvel étage semblable, mais réduit, terminé à son tour par une pierre pyramidale qui formait couronnement.

Des deux bâtiments qui paraissent contemporains de C_1 et de C_2, l'un, C_3, est analogue à B_5 comme disposition générale, mais réalise le type classique des édifices sud par sa division en deux salles qui se commandent et n'ont d'entrée que dans la paroi nord de la salle ouest. Chacune de ces salles est voûtée d'une pyramide tronquée. Au-dessus de la section qui reste à vide en haut de ces pyramides, s'étend une sorte de couloir aux parois verticales, qui règne dans toute la longueur de l'édifice et où s'ouvrent les fenêtres de l'étage ; ce couloir, qui s'étend sur les deux salles, est couvert à son tour d'une voûte en pyramide longue (fig. 30) [1].

Extérieurement cet édifice participe de ceux que nous avons déjà décrits : soubassement tenant le milieu entre les deux soubassements de C_2, parois décorées comme celles du vestibule de C_1, fenêtres et porte comme celles de B_6, étage comme celui de B_5. Signalons seulement quelques différences. Deux pilastres étroits supplémentaires encadrent les fenêtres ; ils ne sont pas recoupés, et, tandis qu'ils se profilent dans la corniche, ils forment un motif spécial, malheureusement en épannelage, dans la base. Les piédroits de la porte sont de simples prismes légèrement redentés, offrant ainsi un décor bien moins riche que ceux de B_6. Le soubassement de l'étage est réduit à une succession de petits cadres, qui font

---

[1] C'est là une disposition fort curieuse et, au point de vue de l'habitation, fort heureuse. Tandis que tous les autres édifices sont frais, mais extrêmement humides, même les tours A_{12} et A_{13}, celui-ci et en général tous les édifices à aération supérieure sont frais, mais parfaitement secs ; ils l'étaient déjà lorsque nous les avons trouvés aux trois quarts enterrés.

saillie les uns sur les autres et sont ornés de minuscules appliques ; il n'a guère que deux ou trois épaisseurs de briques de hauteur. La face sud, en partie masquée par le mur de séparation et surtout par l'édifice B_6, a, comme celui-ci, du côté du mur tous ses pilastres engagés dans une maçonnerie continue, qui n'en laisse sortir que les têtes. Enfin les fausses fenêtres du pignon aux côtés de

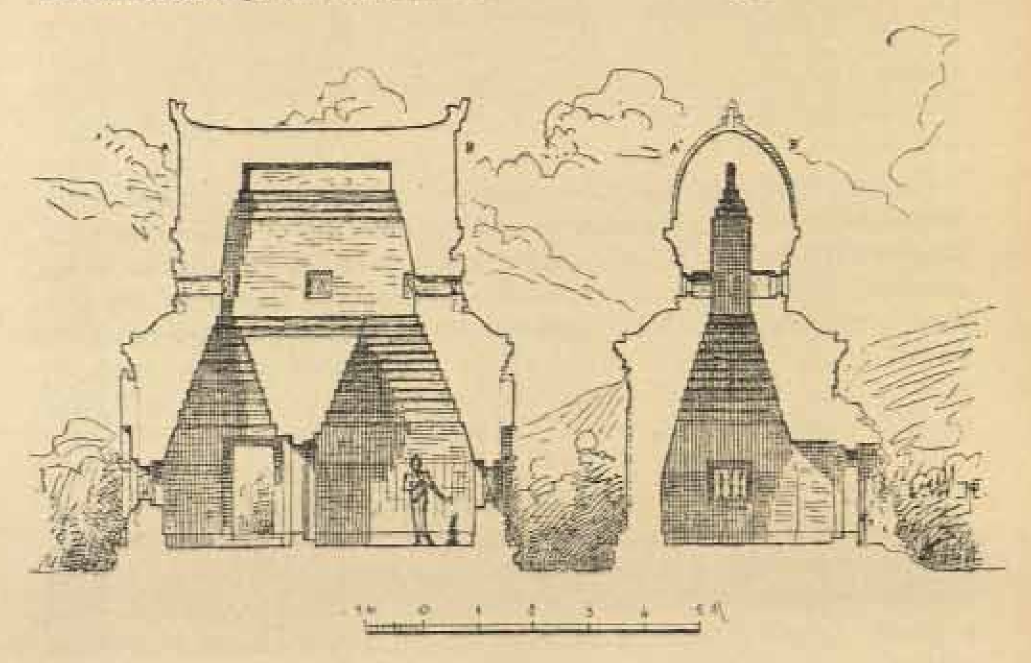


Fig. 30. — Coupe de l'édifice C_3. Échelle : 0 m 0075.
[Les parties au-dessus de AB et A'B' sont restituées.]

la niche à meurtrière, qui sont des fenêtres aveugles à balustres sur la face est, sont, sur la face ouest, traitées en briques et portent une indication de panneaux qu'on pourrait interpréter en volets extérieurs.

L'autre édifice, C_4, sans doute contemporain, paraît jouer ici le même rôle inconnu que l'édifice B_6 pour le groupe B. Il présente le même plan allongé, avec une salle longue percée de fenêtres aux deux extrémités et d'une porte au Sud. Le peu qu'il en reste permet de reconnaître un soubassement à balustres, des décors de parement semblables à ceux du vestibule de C_1 sur les faces nord, est et ouest, et à ceux de B_6 sur la face sud, enfin un arrangement de fenêtre analogue à celui de B_6, mais où manquent la doucine de l'allège et les pilettes qui la décorent. Nous n'avons guère de données pour les parties supérieures : seul a subsisté un fragment du soubassement de l'étage, orné de balustres, qui indique une composition analogue à celle de cette partie dans les édifices déjà décrits.

Un petit sanctuaire annexe, C_5, en grande partie resté en épannelage, est peut-être contemporain, en tous cas de peu postérieur à l'édification de C_2. C'est un édifice carré sans fausses portes et à murs minces, qui cependant ont supporté une voûte. La salle intérieure, sans niches à luminaire, abritait un liṅga. Extérieurement, le soubassement et le décor des parois sont semblables respectivement à ceux de C_2 et du vestibule de C_1. Quatre pilastres ornent les parements; ceux du centre, plus écartés, enferment un épannelage, qui semble correspondre à l'éléphant des parements de B_6.

Les deux derniers bâtiments de cette enceinte sont des additions postérieures. Ce sont deux petits sanctuaires de dimensions à peu près identiques avec celles du précédent; ces trois édifices se touchent presque. L'examen des faces voisines montre que le sanctuaire C_6 a été intercalé postérieurement entre C_5 et C_7. Il convient donc de décrire d'abord C_7.

Ce sanctuaire est un peu allongé et possède des murs épais, percés de quatre niches à luminaire, dont deux dans la face nord, et traversés dans cette face au niveau du bec de la cuve par un somasūtra. Il abritait une divinité disparue. Quatre dalles autour du piédestal paraissent avoir reçu les quatre colonnes en bois d'un dais. Un couloir ouvert entre deux larges chanfreins conduisait à la porte. Au dehors, la composition n'a aucun rapport avec celle des édifices voisins, mais se rapproche en revanche de celle de A'_2 et de F_3. Ce sont les mêmes profils de soubassement à maigre quart de cercle, les mêmes pilastres sans saillie à bande sculptée, les mêmes fausses portes sans ressaut, les mêmes lourdes appliques en forme de niches au fronton écrasé, décorées des mêmes antéfixes. Les frontons des fausses portes, au lieu de se terminer en pointe, s'arrêtent carrément pour supporter un cadre, comme dans les tours de Hoà-lai. Un vestibule traité de même rejette l'entrée en avant entre deux pilastres rectangulaires, constituant ainsi une disposition analogue à celle de l'entrée de Po-Dam, et qui est aussi une réduction de l'entrée de B_4. Il reste peu de chose de l'étage, qui semble avoir possédé quatre pilastres fort trapus et une fausse niche traitée dans le genre des fausses portes.

La tour C_6 paraît être une modification du type précédent où se révélerait une tendance à la fusion avec l'art antérieur de Mĩ-sơn. Elle est carrée et n'a que trois petites niches à luminaire; ses murs sont moins épais, mais extérieurement on retrouve tous les éléments décoratifs indiqués plus haut; tous sont allongés verticalement et se rapprochent ainsi des proportions élégantes des édifices de la série A_1. Mais les appliques manquent. Le monument est inachevé, et la face sud est la seule qui ne soit pas restée en épannelage. Aussi bien le ravalement des autres faces était-il fort difficile dans les trois couloirs qui l'entourent.

*
* *

Ce groupe n'a rien donné au point de vue épigraphique et peu de chose au point de vue iconographique. Nous n'avons guère à signaler qu'une grande statue debout dont les débris ont été trouvés épars dans tous les coins du groupe B-C-D; nous croyons qu'elle provient de C_1, en raison des dimensions spéciales du tenon de base, qui correspond exactement à la grande mortaise de la cuve à ablutions trouvée dans ce sanctuaire. Les mains, qui portaient sans doute des attributs, manquent. Cette figure paraît être le modèle dont celle d'A'_1 serait la réduction : pose et détails sont identiques; on retrouve cette ressemblance jusque dans la présence de trous destinés à recevoir aux oreilles des bijoux vrais, jusque dans l'indication des pupilles dans les yeux.

A cette même tour se rapporte la seconde des pièces intéressantes de sculpture trouvées ici. C'est un tympan, qui portait sans doute sur le linteau orné de C_1. Ce tympan a peut-être été le modèle dont s'est inspiré le sculpteur auquel nous devons celui de A'_1 : il présente en effet avec lui les plus grands rapports. Comme la statue précédemment décrite, il a été par malheur taillé dans une pierre schisteuse qui se délite par grandes faces (fig. 31).

Çiva est debout au centre : il danse sur une sorte de dé, devant lequel est agenouillé un Nandin. Il semble avoir eu dix bras; le plupart sont brisés, et aucun attribut ne s'est conservé. La main gauche est allongée sur la cuisse gauche relevée par la danse. La main droite, si on en juge par un poignet que nous avons retrouvé, était sans doute ramenée sur la poitrine et tenait le cordon brahmanique. La tête a disparu. Le dieu est vêtu du sampot et porte quelques bijoux en forme de serpent. Trois personnages se voient à sa gauche et trois autres à sa droite. Le personnage central du groupe de droite est une femme assise sur un large siége à coussin rond. Elle tient son bras gauche de sa main droite, et sa main gauche est posée à plat sur le coussin. Elle porte une haute coiffure de cheveux, est vêtue du sarong et est couverte de bijoux. Son ventre paraît dessiner les plis de la maternité féconde. A côté, un arbre, sur lequel est perché un perroquet, étend ses rameaux au-dessus d'un petit piédestal où se dresse un enfant nu, couvert de bijoux : il regarde la déesse et semble de la main droite indiquer le dieu. De l'autre côté, la figure la plus voisine du dieu est le personnage émacié, nu et sans bijoux, dont nous avons déjà signalé une autre représentation; comme l'autre, il n'a pas de cheveux; il gambade sur un piédestal et brandit de la main droite un objet impossible à reconnaître. Les autres personnages sont des comparses. A l'extrême gauche un fidèle debout, les mains jointes et richement vêtu, représente peut-être le roi fondateur. A l'extrême droite, deux musiciens, plus petits que les autres personnages, accompagnent la danse du dieu et de son maigre acolyte; l'un joue du tambour et l'autre de la flûte; un arbre, auquel est suspendu un vase, les abrite. Au-dessus et autour du dieu, dans des nuages interprétés en décors chams, deux ou trois Apsaras élèvent de leurs deux mains des boutons de lotus.

Ce groupe a encore donné un petit Nandin assez grossier et une curieuse tête de Nāga, qui semble avoir formé la terminaison d'un des pignons de C_1. L'un et l'autre sont déposés actuellement dans la cour D, près de D_1 et de D_4.



Fig. 31. — Tympan du sanctuaire C_1.

Rappelons enfin que c'est derrière C_7 et sous le corps de la divinité décrite ici que nous avons trouvé la cachette de bijoux, dont le *Bulletin* a donné l'énumération et une reproduction [1].

⁂

Groupe D. — Les deux groupes B et C ne sont que les parties principales de deux temples. Les salles longues antérieures, qui sont leurs compléments nécessaires, sont réunies dans une cour commune D. L'ensemble des groupes

---

[1] V. *B. E. F. E.-O.*, t. III, p. 665 et fig. 31 et 32.

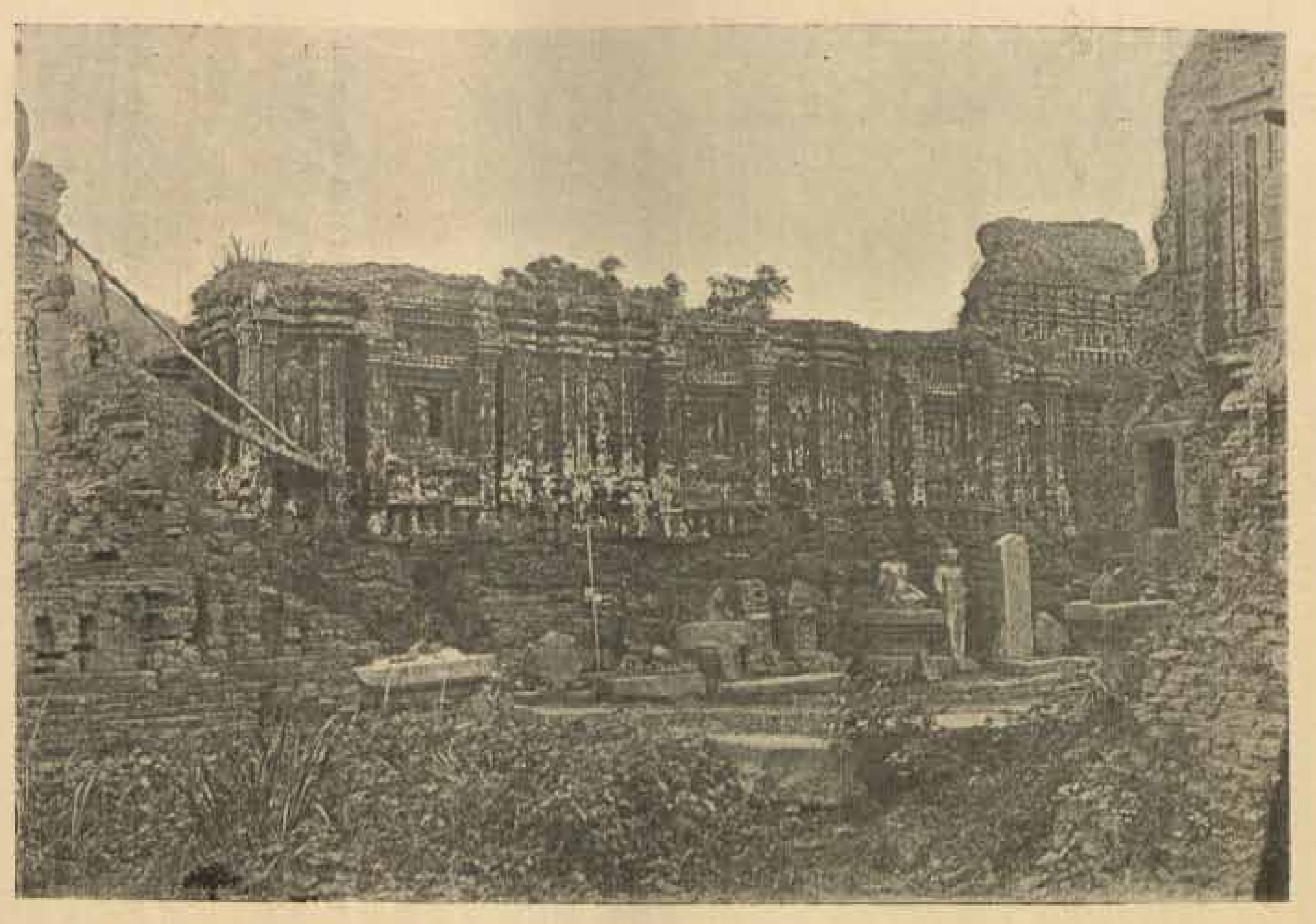


Fig. 32. — Vue latérale de la salle D_1.

B, C et D a été enfermé dans un mur continu, qui forme chemin de ronde autour des mur nord-ouest et sud de B et de C, mais dont la trace se perd près de D_1 et dont le retour manque près de D_2.

De ces deux édifices, l'un, D_1, est certainement contemporain des constructions A_1, l'autre, D_2, paraît une copie très postérieure. Ils ne diffèrent entre eux que par le détail décoratif. L'un et l'autre présentent une grande salle éclairée de chaque côté par trois fenêtres à balustres, divisée en trois travées par des piliers accolés aux murs et ouverte aux deux extrémités par deux portes, à combinaison ordinaire avec couloir et porche. Il ne reste qu'une masse informe des perrons est; sur les murs ouest, une face lisse plonge devant la porte. Des pignons en ogive à grande base indiquent la forme d'une toiture très basse, dont les piliers portaient les lourdes fermes.

Le soubassement de D_1 est un motif extrêmement compliqué, qui, sauf pour les figures et les niches, rappelle de très près la partie inférieure de la terrasse de A_1. Les parements de l'édifice sont complètement identiques à ceux de l'étage inférieur de B_5; le vestibule et la porte sont traités de même; une petite frise d'appliques sur la grande face de corniche est ici plus visible que sur la porte de B_5. Ici s'arrête la ressemblance, car la combinaison des fenêtres change.

Bien qu'elles présentent la même forme de baie allongée horizontalement, à trois balustres, l'arrangement ramène leur décor à une disposition verticale. Au-dessus et au-dessous, deux bandes de motifs décoratifs s'encadrent avec la baie entre deux piédroits saillants, décorés, munis de base et d'imposte et terminés par un motif de sculpture. Un autre motif de sculpture y fait suite au-dessus et interrompt la corniche pour ménager la place des deux bandes sculptées supérieures, qui viennent presque à l'aplomb de la grande face de corniche. Ces deux bandes, séparées et supportées par de petits balustres, montrent des frises de personnages, tandis que les deux bandes inférieures sont composées, celle d'en haut du même motif de guirlandes trouvé au soubassement de l'étage de C_1, celle d'en bas d'une série de petits piliers à double plan, moulurés, devant lesquels se dressent des lions debout. Toute cette combinaison est des plus heureuses, et les sculptures, bien que traitées dans une matière aussi ingrate que la brique, ont un réel mouvement (fig. 32).

Dans l'édifice D_2, les murs perdent en plan de leur épaisseur; la composition architecturale s'abâtardit, le décor ornemental s'alourdit, la sculpture figurée tourne à la caricature. Le soubassement est une copie grossière de celui de la tour D_1, un corps de moulures symétriques, qui alternativement saille en piliers ou s'efface derrière des balustres, trop grands pour leur place, et qu'aucun détail ne ramène à l'échelle. Aux parements, les décors des pilastres disparaissent; les niches, supprimées, sont remplacées par un pilier saillant analogue aux piédroits des fenêtres, qui supporte à un niveau moins élevé une figure sculptée. Une des frises supérieures disparaît, et l'élégante composition des décors

inférieurs est modifiée. Seule la bande à guirlandes subsiste, mais le sens même de la composition n'en est plus compris : elle occupe le bas de l'allège et est traitée en découpage maladroit. La bande supérieure est remplacée par une doucine renversée, dont la face est décorée d'une série de petites appliques. Cette dernière modification est plus motivée, car elle paraît avoir été dictée par une raison de construction; la face horizontale des fenêtres de D_1 était en effet dans de mauvaises conditions pour résister aux pluies violentes du pays.

Quelque inférieure que soit cette copie, elle ne nous en donne pas moins de précieux renseignements sur son modèle ; car, bien que plus mal construite, elle est plus récente et par suite mieux conservée que D_1. C'est elle qui nous a fourni les quelques détails que nous avons indiqués au sujet de la couverture ; elle nous montre également comment les portes étaient composées. Le troisième corps, qui forme vestibule, est couvert par une voûte, dont le pignon est formé d'un fronton à deux plans. L'arrière-plan, qui correspond au troisième corps, montre des moulures qui en bas se retournent en crosses. La face antérieure, qui correspond aux piédroits, est traitée de même ; à la place des crosses se voient des cavaliers montés sur des Gajasiṃhas ; au-dessus volent des Apsaras, qui paraissent adorer le personnage d'une niche placée en haut d'un motif d'encadrement, niche dont il ne reste plus que l'indication inférieure. Des feuilles rampantes prises dans la brique ornent ces deux frontons. Une grande dalle de pierre nue en coupe de cloche forme tympan au nu du fronton postérieur et est encadrée par les moulures du fronton antérieur. Pour toute cette partie la composition est la même qu'à la porte de B_5. Elle est modifiée par l'adjonction d'un nouveau corps peu saillant, qui est à cheval sur la voûte du vestibule et s'applique sur le pignon. Ce corps était peu élevé et il n'en reste rien ; il servait de point de départ à un fronton à triple plan orné de feuilles rampantes, qui s'élève en s'infléchissant comme les côtés de la pointe d'un as de pique jusqu'au sommet du pignon. Un nouveau motif analogue, à cheval sur l'arête de la voûte du vestibule, vient occuper la partie supérieure de l'ogive précédente. Notons enfin la présence de tenons de pierres d'accent diagonales sur la grande face de la corniche aux angles du pignon.

Entre ces deux salles, près du mur est des groupes B et C, se voient les restes d'une petite tour à quatre portes presque de plain-pied et sans perron d'accès, qui paraît bien postérieure à la salle D_1 et même à l'édifice D_2. Cette tour est sans doute une construction de la décadence, élevée pour abriter la stèle XXIII, que nous avons retrouvée d'ailleurs tout à côté. Nous avons dû démolir les deux angles est, car ils étaient presque couchés sur le sol. Les deux autres angles, qui d'ailleurs leur étaient exactement semblables, sont restés debout. Les proportions du bâtiment sont très lourdes; le profil bâtard ne se rapporte à rien de ce que nous connaissons dans l'art cham. Le fronton des portes à peine saillantes enferme un tympan entre des épannelages de moulures qui se terminent en crosses; il pose sur un mince linteau.

Deux édifices s'allongent dans le sens général est-ouest, au Sud de la salle D_1. L'un et l'autre sont réduits à des murs minces qui n'ont pu porter qu'une toiture. L'un d'eux, D_5, est réduit à sa base, dressée au niveau de la cimaise ; il est ouvert à l'Est par une porte à crapaudines. Il paraît de basse époque. L'autre au contraire, D_6, rentre clairement dans la série A_1. La salle qu'il contenait s'ouvrait au Nord par une porte dont il ne reste qu'une fondation de perron ; elle s'éclairait de ce côté par deux fenêtres à trois ou quatre meurtrières. Nous ne savons pas si les autres faces étaient également percées ; cependant celle de l'Ouest montre la base d'une fenêtre à baie à trois balustres. La composition du seul fragment de paroi subsistant est curieuse. Sur un soubassement à balustres s'élève une division de pilastres recoupés à double plan, mais non sculptés. De cette division nous n'avons que le pilastre d'angle. Elle enfermait sur la face nord un motif de fenêtre en saillie divisé en trois corps, en hauteur comme en largeur. En hauteur, c'est d'abord un soubassement à motif de guirlandes analogue au décor qu'on voit sur le soubassement supérieur de C_1 et à celui de la bande sous l'appui des baies de D_1. Le motif supérieur était un corps de moulures profilé en trois piles et orné entre les piles et devant elles de figures en adoration tournées vers une figure centrale. La partie la plus importante présentait trois pilastres également recoupés, décorés en haut et en bas de profils à doucines opposées. Le profil est plus riche en bas ; il y est garni de trois appliques sans figures. Les deux champs que déterminent ces trois pilastres sont occupés par deux meurtrières d'aération. La concordance d'axe entre le pilastre central et les motifs supérieurs et inférieurs ne permet pas de supposer une composition autre que de trois pilastres et deux meurtrières.

La tour D_4 est un édifice à quatre portes ; celles du Nord et du Sud sont relevées au-dessus du sol de toute la hauteur du soubassement ; celle de l'Ouest a un perron monumental ; rien n'est visible à celle de l'Est. Toutes avaient des encadrements de pierre sans crapaudines. Le soubassement est une combinaison du soubassement à ressauts du genre de D_1 et de balustres, dont la forme procède de la même inspiration que les piédroits à contre-courbe et les balustres de fenêtre. Ce sont en effet de petits balustres carrés dont la base est garnie de feuilles analogues à celles qui ornent les extrémités des piédroits sculptés ; ces petites feuilles sont d'un effet très heureux, car elles remettent ces grands motifs à l'échelle générale du soubassement, qui est très détaillé, et par suite de l'édifice tout entier. Sur ce soubassement s'en élève un autre, qui est à ressauts et finement mouluré. Enfin au-dessus, la composition devient identique dans ce qu'il en reste au décor de B_4. Les piédroits étaient à contre-courbe.

La cour D était entourée de murs dont il reste un fragment important près de D_2. Il suit la direction de cet édifice. Il est orné à l'extérieur d'une série de cadres que séparent des pilastres à triple plan. Une base et une corniche les décorent ; elles sont du type à quart de cercle. Ce motif est interrompu de

distance en distance sur l'axe des pilastres par un pilastre étroit à simple plinthe, dont le couronnement fait malheureusement défaut. Vers l'extrémité est de D_2, un retour dans le sens de cet édifice est nettement marqué par quelques briques à angle droit, tandis qu'aucun arrachement n'est visible sur la salle D_2. Le mur s'empâte alors comme pour former une tourelle pleine. En ce point, un nouveau soubassement inférieur aux constructions précédentes vient les porter. Si le mur se retournait à l'Est vers le Sud, son pied était ainsi à un niveau inférieur à son niveau dans sa partie nord. Ce mur de soutènement inférieur forme une série de dés, séparés par des entailles profondes. Il est possible qu'il se soit retourné vers le Nord et ait entouré tout l'ensemble d'une enceinte extérieure, car nous avons trouvé une série de dés qui ne peuvent guère avoir fait partie que d'un mur de ce genre et qui paraissent avoir été ramenés dans l'intérieur du groupe par un écroulement. Un neuvième a été retrouvé en réemploi dans la terrasse nouvelle avec une masse cubique où l'on eût pu en tailler un autre. Mais le fait qui donne le plus de poids à cette hypothèse c'est qu'au N.-O. et au S.-O. de l'ensemble B-C-D, deux de ces pièces, qui forment angle, gisent encore. Peut-être sommes-nous là en présence d'un travail de reprise nécessité par les affouillements des eaux autour des édifices; car les profils de ces pièces sont en effet d'un type plus récent que les constructions du genre de A_1 et de A_{10}.

∴

Peu de sculptures intéressantes ont été trouvées dans le groupe D. Signalons seulement un singe spirituellement traité en bas-relief, un piédestal rectangulaire plus élevé que large, orné d'atlantes sur trois faces, — piédestal dont nous avons deux autres répliques —, enfin une curieuse pièce dont nous ignorons l'origine et le rôle et qui est formée de deux blocs, l'un carré, l'autre circulaire. Elle est décorée sur une face d'une sorte d'édifice qu'élèvent deux figures volantes, sur une autre d'une tête de Nandin à collier, sur les deux dernières de cavaliers. La forme générale permettrait peut-être d'y voir une partie de couronnement de tour; mais le profil en est du type à quart de cercle, et aucune tour qui présente le style caractérisé par l'emploi de ce profil et surtout qui puisse se terminer par une pièce de cette importance n'est voisine du lieu où elle a été trouvée. Nous ne savons donc quelle hypothèse faire à ce sujet.

Nous trouvons en revanche tout un développement de scènes sculptées sur les édifices D_1 et D_2; mais elles ne paraissent pas très intéressantes et se répètent fréquemment. Le registre supérieur des fenêtres de D_1 sert d'accompagnement au registre inférieur. Il présente invariablement deux musiciens, dont l'un, assis, tape des deux mains sur des tambourins verticaux et dont l'autre, agenouillé, agite des sonnettes, et quatre danseuses, qui, un poing sur la hanche, agitent du bras droit une fleur à longue tige. Ces danseuses portent un pantalon

qui descend aux chevilles et une robe qui bouffe comme une robe à paniers; il ne semble pas que ce détail bizarre soit une interprétation naïve des tourbillonnements d'étoffe dans une danse rapide.

Les bas-reliefs inférieurs représentent deux scènes presque identiquement répétées, et réparties ainsi. Sur les fenêtres sud de la première travée et nord de la deuxième, est représenté un roi suivi de ses serviteurs et donnant des ordres à des seigneurs. Sur les autres fenêtres, un roi a la main posée sur l'épaule d'une femme (1re travée) ou lui tient la main; ils sont entourés de suivantes. Suivants et suivantes portent le parasol, l'éventail, le chasse-mouche et le crachoir, ou ont les bras croisés. Rois et reines, seigneurs, suivants, suivantes, musiciens et danseuses ont le grand chignon de côté et de grosses boucles d'oreilles et, à l'exception des suivants et suivantes, portent diadème; les femmes ont un double sarong, celui de dessus plus court.

Au-dessus, sur les piédroits, deux cavaliers, qui paraissent parfois montés sur des Gajasiṃhas, mais plus fréquemment sur des chevaux, encadrent le motif de ballet. Sur les piédroits mêmes, une figure grimaçante vole vers l'extérieur, la tête tournée vers l'intérieur; elle paraît parfois accompagnée d'une figure plus petite.

A la salle D_1 il n'existe plus qu'un seul registre qui représente partout la scène du ballet avec les mêmes musiciens, mais où les danseuses agitent parfois des sabres et des boucliers ou ont les mains unies entre les seins. Il ne reste qu'une partie des couronnements de piédroits : ce sont les mêmes cavaliers traités plus mesquinement. A la fenêtre centrale de la face nord, ils cèdent la place à un archer agenouillé, qui d'un piédroit envoie une flèche à un éléphant passant qui se trouve sur l'autre.

Quant aux divinités qui occupent l'entr'axe des fenêtres, trois sont assises à l'indienne, les mains étendues sur les cuisses, au-dessus d'un Garuḍa ou d'un épannelage qui y correspond. Une seule, sur la face sud, a les mains jointes sur la poitrine et est assise sur un Nandin.

La cour D a donné un certain nombre d'inscriptions. Outre la stèle XII, découverte par M. Paris, nous avons relevé en ce point deux grandes stèles, XVI et XXIV, et nous y avons trouvé les âmes de plusieurs autres. Une pierre dont nous ignorons le rôle portait l'inscription XIX.

*
* *

Groupe E-F

Avec le groupe E-F nous repassons le ruisseau pour retrouver des édifices orientés irrégulièrement (fig. 33). Ce sont deux temples qui ont été juxtaposés; celui qui paraît le plus récent, F, n'a pu être installé qu'en entaillant le mamelon auquel il s'appuie par la face est près de l'angle nord. Si ce temple avait

été prévu en même temps que le temple E, il eût été facile de reculer celui-ci un peu au Sud et le temple F aurait trouvé sa place sans peine.

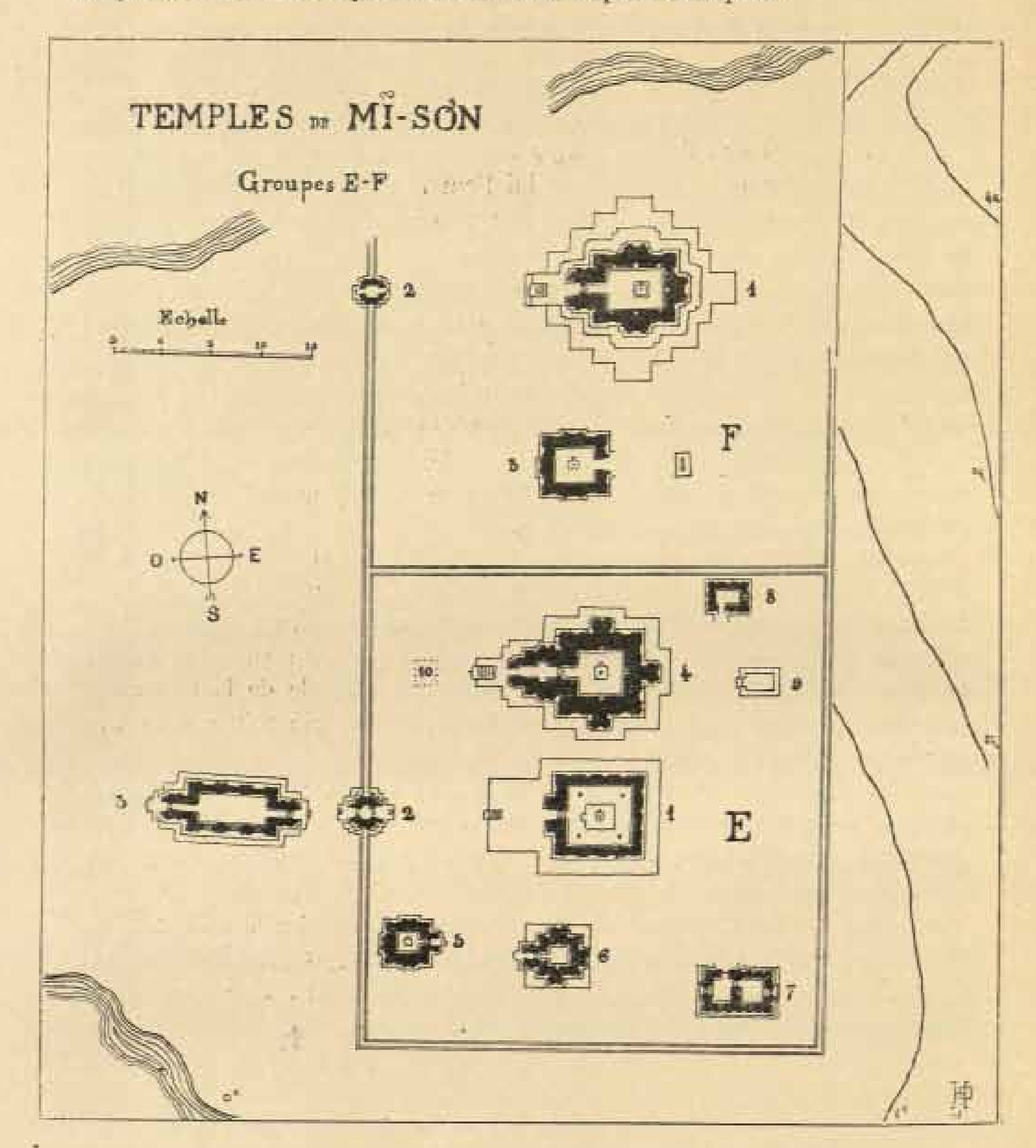


Fig. 33. — Plan du groupe E-F.

Groupe E. — Le temple E semble avoir été composé à l'origine d'un édifice de forme spéciale, E_1, entouré d'une enceinte munie d'une tour-porte E_2 et précédée d'une salle longue E_3. Il était accompagné d'un édifice sud, E_7, et de deux autres sanctuaires, E_5 et E_6. A une époque postérieure, on construisit

au Nord du sanctuaire E_1 un autre sanctuaire E_4, qui fut complété par un petit édifice en arrière, E_8. Une petite terrasse, E_9, fut construite derrière E_4 ; elle était sans doute destinée à porter une construction légère. Enfin il reste les piliers d'un édifice assez bizarre, qui s'élevait devant E_4, mais dont il ne subsiste aucune fondation.

L'édifice E_1 diffère des sanctuaires habituels dont la tour A_1 est un des spécimens les plus parfaits. Il n'a pas été en effet couvert par une voûte en briques : ses murs relativement minces n'ont pu porter qu'une couverture en tuiles, dont les débris recouvraient les restes de l'édifice. Le plan consistait dans une salle carrée avec quatre colonnes de bois aux angles : leur place est marquée par leurs dés de support. La partie ouest était ouverte par une porte à crapaudines, qui faisait une légère saillie et donnait sans doute sous un vaste porche de charpente, dont il ne reste que la terrasse et l'étroit escalier. Ce sanctuaire abritait un énorme liṅga porté par un beau piédestal décoratif.

Le décor extérieur était extrêmement simple. Par malheur, les parements sont tombés presque partout : mais quelques indications qui se sont conservées dans l'angle nord-ouest permettent de se rendre compte des dispositions de ces parements, et la masse même des maçonneries indique manifestement que l'édifice n'a pas eu de fausses portes. L'étage principal était une composition de larges pilastres se profilant dans une base spéciale et sans appliques. Le petit vestibule de la porte est traité exactement de même, mais en réduction. La porte est particulièrement intéressante pour sa similitude avec les portes khmères. De larges piédroits rectangulaires de brique encadrent deux colonnettes circulaires, profilées, à guirlandes pendantes et bagues, qui portaient un tympan sculpté. Celui-ci s'encadrait entre les piédroits comme dans l'art khmêr, et portait à son tour un fronton [1]. L'édifice s'élevait sur un haut soubassement, qui répète en moindre hauteur la combinaison de pilastres et de profils des parements et se prolonge en avant pour former la terrasse du porche. L'escalier était pris aux dépens de la terrasse et s'accuse au dehors par une marche en écusson sculptée. Postérieurement, le porche qui dut exister au début et qui était sans doute à jour paraît avoir été remplacé par une construction fermée à murs minces. Les corniches du soubassement et de l'étage principal manquent, et nous ne pouvons faire que des hypothèses sur les combinaisons supérieures de l'édifice.

Il ne reste que peu de chose de l'enceinte, et le mur continu ouest n'est qu'une succession de pilastres entre deux petits profils. La tour d'entrée E_2 est allongée dans le sens nord-sud comme C_2, ce qui ferait supposer qu'elle fut traitée

---

[1] *Invent. descript. des monum. du Cambodge*, p. LXXVI et fig. 32 et 33.

de même en pignons. Il n'en reste que les parties basses. La porte extérieure seule est munie de crapaudines.

La cour était à un niveau supérieur à celui de l'extérieur. L'édifice a donc deux soubassements à ressaut. L'un, qui est le seul à l'intérieur, est assez simple ; l'autre, inférieur, qui se voit seulement au dehors, est un peu plus compliqué : il porte également le mur de fermeture. Ces soubassements sont interrompus par des perrons de brique sur les deux faces.

Le décor des parements paraît n'être que l'épannelage d'un décor analogue à celui du vestibule de C_1.

La salle longue E_3, qui précède cette entrée hors de l'enceinte, est éclairée par un système de meurtrières analogue à celui de l'édifice D_6, mais le décor, d'ailleurs resté en épannelage, est différent. Cette salle s'allonge dans le sens est-ouest et se divise en trois travées éclairées au Sud par de minces fentes percées à travers la muraille et réparties par 4 aux extrémités, par 2 dans la travée centrale. Deux portes à crapaudines se correspondent au fond de longs couloirs; celui de l'Ouest, c'est-à-dire du côté de l'entrée, est plus long.

Le soubassement est à double ressaut avec épannelage de bande décorative qui joint cimaise et plinthe. Cet épannelage correspond exactement aux soubassements de la tour principale et de la tour sud à Po-Nagar de Nhatrang. Il est interrompu au droit des entrées par des perrons de brique, qui ne paraissent pas avoir été sculptés. Les murs sont décorés comme ceux de D_6, mais les pilastres sont par groupes de 2 aux extrémités et de 3 aux travées centrales. La base est d'un profil spécial analogue à celui de E_1, mais décoré d'appliques à fronton flammé, à épannelage de figures. La corniche était du type de Mĩ-sơn ; une dalle d'arête, qui paraît bien provenir de cette salle, indique en effet ce profil.

Chaque panneau de fenêtre, vraie ou fausse, est divisé horizontalement par trois rangs de meurtrières ; seules, et encore à la face sud seulement, les fenêtres du milieu sont vraies.

Le vestibule paraît extérieurement divisé en deux travées avec mêmes décors, mais réduits. Les pilastres sont simples ; entre eux se voit l'indication d'une fausse meurtrière double avec un motif décoratif en avant, qui est incompréhensible, parce qu'il est resté entièrement en épannelage.

Les portes étaient à trois corps : chaque vestibule formait le corps postérieur, un mince pilastre vu par la tranche le second ; le troisième était constitué par deux piédroits de brique.

L'édifice sud, E_7, est en épannelage, exactement identique à l'édifice C_3. Nous n'y signalerons que quelques différences. La voûte intérieure, tout en ménageant l'aération supérieure, n'est pas redressée à ce niveau ; les fenêtres à cette hauteur sont réduites à une meurtrière par face et par pignon ; les fenêtres basses ne sont pas accompagnées des pilastres minces supplémentaires ; enfin

il existe aux angles un épannelage d'amortissement, que C_3 ne paraît pas avoir possédé.

Deux autres tours sont des sanctuaires. La tour E_6 est du plan réduit ordinaire. Trois niches à luminaire élevées éclairent l'intérieur. Le soubassement n'est qu'un simple bahut à peine profilé. Le corps, resté en épannelage, a ses pilastres recoupés. La base paraît préparée pour être profilée suivant le type à quart de cercle. Elle s'orne de doubles appliques plus lourdes qu'il n'est habituel dans cette forme d'art à Mĭ-sơn. Ce qui reste de la porte et des fausses portes présente les mêmes dispositions. Le corps postérieur est traité comme le corps de la tour, mais réduit, et le corps antérieur est formé de deux piédroits carrés avec simple plinthe. Il ne reste rien des parties supérieures. Cette tour semble avoir abrité un liṅga.

E_5 enfin est la seule tour de cette section E qui soit ouverte à l'Est ; cela vient sans doute de ce qu'elle occupe l'angle sud-ouest. Elle présente le plan réduit ordinaire. Elle s'éclairait de niches à luminaire. Le dieu adoré dans ce temple était une figure de Ganeça debout.

Le décor extérieur de cette tour la fait intermédiaire entre l'art de la série A_1 et l'art de la série A_{10}. Les pilastres sont divisés en deux bandes séparées par un large champ comme dans la seconde série, mais les appliques de base ont bien plus du caractère de celles de la première série. Les fausses portes et la porte présentent un double corps. Le corps postérieur est traité de même que le corps de la tour, mais il est réduit ; le corps antérieur est formé de deux pilastres saillants avec le même profil de base et la même applique que le précédent. Aux fausses portes, le champ ainsi circonscrit est sculpté d'une indication de menuiserie. Une sorte de vestibule à murs minces paraît avoir été ajouté postérieurement devant la porte ; il n'en reste que quelques traces.

Des édifices déjà décrits jusqu'ici, tous, sauf les deux derniers, peuvent être contemporains de E_1. Ceux qu'il nous reste à décrire sont incontestablement postérieurs.

A côté du sanctuaire E_1 fut élevée une tour du type complet, E_4. En outre des niches à luminaire intérieur, deux nouvelles niches éclairent le vestibule ; peut-être sont-elles purement décoratives, car elles sont d'un dessin très cherché et inutiles ici, la baie du porche ne pouvant être fermée. Dans les angles et au milieu de chaque face, sauf de celle de l'Ouest, une pierre percée d'un trou devait permettre la manœuvre d'un velum. Cependant le dieu, qui était debout, était déjà abrité ; des pierres sculptées qui embrassent les angles du piédestal paraissent en effet avoir supporté les quatre colonnes d'un dais. Un somasūtra rejette les eaux d'ablutions vers le Nord ; elles devaient tomber du bec dans un canal destiné à les recevoir, car l'entrée intérieure du somasūtra est légèrement au-dessus du dallage de cette salle. Il convient de remarquer également

combien les fausses portes sont en plan maigres et saillantes : c'est un parti que nous verrons à Mĩ-sơn s'accuser de plus en plus.

Extérieurement cette construction portait sur un soubassement à profils symétriques du type à quart de cercle et à simples ressauts ; les piliers et les espaces qui les séparent sont ornés de divers motifs, qui représentent tantôt des orants, tantôt des lions issant, de trois quarts ou de face, tantôt des Nāgas à simple tête, des têtes d'éléphant couronnées, etc. Un grand perron de briques s'adossait à la face nue que ménageait ce soubassement en avant ; il est complètement ruiné.

La tour présente une composition de cinq pilastres recoupés et d'entre-pilastres ornés de simples cadres. La base est d'un profil bâtard inusité dans l'art cham, orné d'appliques doubles. La corniche paraît une imitation du type primitif de Mĩ-sơn : elle montre les mêmes divisions. Tous ces éléments sont décorés richement, mais maladroitement, dans le genre des édifices de la série A_1. Il ne paraît pas subsister de pierres d'accent en place, mais un grand nombre de ces pièces ont été trouvées aux environs de la tour. Elles sont ou décoratives ou traitées en makara (dans ce cas d'un seul côté) ; de la gueule du monstre sort quelquefois un serpent ou un petit guerrier. Enfin il existe des sortes de pierres d'accent à section ronde que nous avons retrouvées à Chánh-lộ et dont nous ignorons le rôle. Il ne reste rien ni du bahut ni des amortissements. Les fausses portes sont à double corps ; le corps postérieur est orné de pilastres et d'entre-pilastres, avec base du genre de la base du corps général et simples appliques ; ils se profilent dans une corniche du type à quart de cercle. Il est difficile de se rendre compte de la transition entre cet étage du corps postérieur et le double corps qui s'élève au-dessus. Le corps postérieur a la même corniche et des appliques de base ; le corps antérieur est constitué par une sorte de grosse applique double. Le premier corps inférieur de la fausse porte est composé de deux pilastres saillants qui enferment un orant à tête en pierre : ses pieds reposent sur un socle qui traverse à la porte nord le somasūtra et qui se termine par une gargouille en forme de tête de makara tenant dans sa gueule l'exutoire orné. Les pilastres sont terminés par une frise à guirlandes pendantes qui passe sur le champ de la niche ; ils supportent un fronton ondulé, recreusé en coupe de cloche, orné au bas des moulures d'archivolte de deux figures volantes. Le tympan est décoré de rinceaux.

Les étages répètent la composition du corps principal et sont à peu près identiques entre eux, mais ils n'ont que trois pilastres, celui du centre étant beaucoup plus large. Ils sont traités comme ceux du bas, ornés d'appliques et couronnés d'une corniche légèrement simplifiée. La fausse niche est constituée par un triple corps. Les deux corps postérieurs paraissent du même niveau, avec base et corniche d'un type un peu réduit. Ils portent chacun un fronton. L'avant-corps a un fleuron retombant, comme ceux des fausses portes de B_3. Le couronnement devait être analogue à celui que nous supposons pour A_1, si l'on en juge par un fragment de base terminale annulaire trouvée en bas.

De la face ouest se détache un vestibule à pilastres recoupés, à base et corniche semblables à celles du corps principal, à appliques et fausses portes à triple corps. Les deux corps postérieurs, identiques, ont base et corniche réduites du type à quart de cercle, et portent fronton. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres à plinthe, qui ont pour imposte la frise à guirlandes pendantes sous une frise saillante de rosaces carrées ; ces deux frises unissent les deux pilastres, encadrant avec eux un orant à tête en brique sous un épannelage de parasol. Les pilastres portent un fronton recreusé en U renversé. Au-dessus de cet étage s'en élève un autre fort ruiné, et probablement un autre encore, l'un et l'autre analogues à ceux de la tour.

Il ne reste que les plinthes des piédroits de la porte extérieure, mais le linteau et le tympan orné ont été transportés au Musée de l'École avant les fouilles.

Cette tour E_4 paraît avoir eu pour annexe la salle E_8, qui est ouverte au Sud par une large porte et éclairée à l'Est par une fenêtre à trois meneaux de brique. La porte n'a pas de crapaudines ; il est pourtant difficile de comprendre pourquoi cette salle était éclairée, si la porte ne pouvait être fermée. La décoration est restée extérieurement en épannelage. Le soubassement paraît être du profil à quart de cercle et est orné de lourdes appliques ; la corniche n'est pas reconnaissable.

Non loin de cette tour et derrière E_4, se voient à ras de terre des murs enfermant un espace rectangulaire, avec une dalle de seuil à l'Ouest (E_9). Ce sont les substructions d'un édifice abandonné ou plus probablement les soubassements d'une construction légère.

Enfin en avant de E_4 ont été trouvés quatre prismes rectangulaires et un certain nombre de bases et de chapiteaux sans décor qui y correspondent (E_{10}). Trois de ces prismes sont inscrits et ont été transportés au Musée ; un autre est nu ; l'une des bases porte le dernier mot d'une inscription. Ces quatre piliers soutenaient peut-être un petit abri ; ils ne paraissent pas avoir eu de fondations.

*
* *

Ce temple contenait de curieuses sculptures et quelques inscriptions ; c'est là qu'a été découverte l'une des stèles les mieux conservées et les plus intéressantes.

La divinité de la tour E_1 était un énorme liṅga monté sur un haut piédestal, qui paraît avoir été modifié ensuite et enrichi de décors très heureux (fig. 34). Nous avons en effet rencontré au cours des fouilles exécutées dans la tour E_1 une série de pièces sculptées, d'une pierre fine et assez tendre, et une série de blocs simplement profilés, d'une pierre très dure et qui a conservé un véritable poli.

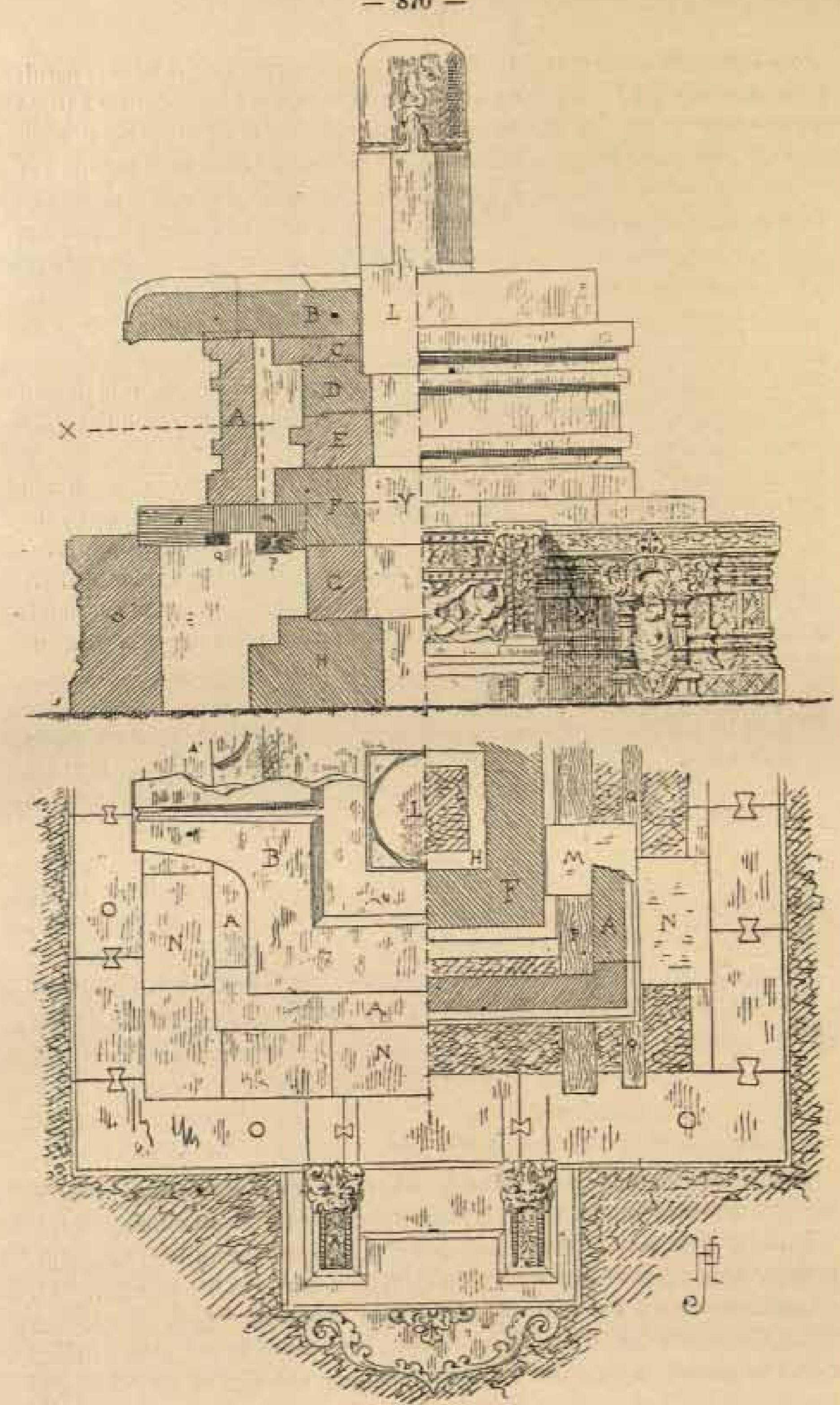


FIG. 34. — RESTAURATION DU PIÉDESTAL DU SANCTUAIRE E_1.
Échelle : 0 = 04 par mètre.

Les pièces sculptées (O) étaient par bonheur marquées des premières lettres de l'alphabet sanskrit : c'était une précieuse indication pour leur disposition ; il n'y a qu'une pierre qui n'ait pas été retrouvée. Ces blocs mis bout à bout en suivant l'ordre des lettres constituaient un carré précédé d'un perron.

D'autres pierres de même sorte à section mince (A) paraissent avoir été les pièces du piédestal placé d'habitude immédiatement sous la cuve à ablutions ; l'une d'elles portait une entaille en angle curviligne qui ne peut correspondre qu'au bec d'une cuve.

D'autre part, parmi les pierres de la seconde série furent trouvés un liṅga de grande taille et une partie de sa cuve à ablutions. En outre, toute une série de pièces de même pierre, entières ou en fragments, présentent des coupes correspondantes, et toutes sont percées d'un trou carré au centre (D, E, F, G, H).

Nous donnons dans la figure 34 la seule combinaison qui nous ait paru possible : elle paraît révéler une restauration ou mieux un embellissement postérieur à la première édification. Dans la première forme, le liṅga avait pour piédestal les pièces de B à H. Quand on voulut enrichir cette combinaison, on enferma le bas du piédestal dans le grand degré orné O. Ce degré, par l'intermédiaire de pièces de bois P et Q, dont les mortaises sont encore visibles dans les pièces O sur les faces opposées, vint soutenir les pierres A, qui enrobèrent le haut du piédestal. Le rôle de ces pierres A n'est pas douteux, car l'entaille A' est heureusement conservée dans l'un des fragments. Nous avons retrouvé tous ces divers éléments, complets ou en fragments, sauf une des pierres O, la pierre C et les dalles N.

Ce piédestal est d'une ornementation très heureuse et comme sculpture décorative et comme sculpture figurée (fig. 35). Les faces latérales et postérieure présentent au centre une niche et de chaque côté de cette niche deux ou trois panneaux sculptés, séparés par de petits pilastres, qui se profilent dans des moulures élégamment ornées. La face principale possède un perron entre deux niches.

Le perron est constitué par trois marches. La première, qui forme seuil, est tracée en accolade et décorée de volutes et de feuilles. La deuxième, qui est la marche principale, est enfermée entre deux échiffres à tête de lion et décorée de trois danseurs qui agitent des écharpes. La dernière fait partie de la face antérieure du piédestal : on y distingue, entre deux petites bandes sculptées, une danseuse et deux porteurs de présents.

Si nous faisons le tour de ce degré en suivant le sens des aiguilles d'une montre, nous trouvons représentés les sujets suivants :

Sur l'échiffre nord se voit un musicien, qui paraît jouer d'une sorte de violon ; la niche nord-ouest renferme un joueur de flûte.

Sur la face nord, le premier panneau montre une table à pieds croisés, sous laquelle se trouve un vase et sur laquelle une énorme conque est posée. — 2[e] panneau : Un personnage est assis dans une grotte, un autre paraît lui rendre visite.

— 3e panneau : Un personnage barbu, étendu, est massé par un jeune homme imberbe, qui a une gourde suspendue à l'épaule. — De l'autre côté de l'applique (4e panneau), la scène paraît représenter un sacrifice. Une pierre plate est placée au pied d'un arbre autour duquel paraît s'enrouler le corps d'un serpent. Le personnage principal fait du bras gauche une libation sur la pierre ; le droit est brisé. Un aide, imberbe, placé derrière lui, offre de la main droite un vase,

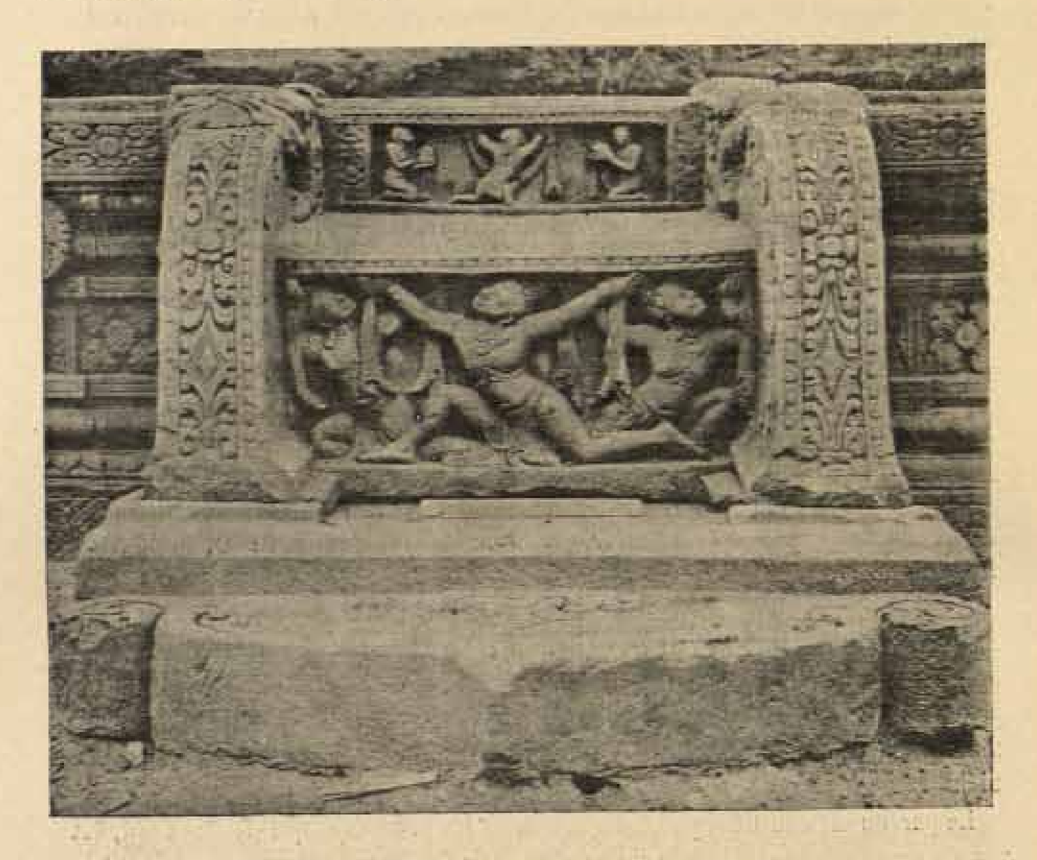


Fig. 35. — Perron du piédestal du sanctuaire E_1.

de la gauche une corbeille de fruits. — 5e panneau : Un personnage barbu est assis, un chasse-mouche sur l'épaule ; il a les genoux soutenus par une bande qui passe derrière les reins. A côté de lui se voient des rochers sur lesquels est posé un vase. Devant lui, une table à pieds croisés est chargée d'objets indistincts et abritée par un velum. Le personnage touche la table ou la repousse. Un autre personnage barbu est agenouillé de l'autre côté et a devant lui une sorte de flambeau. — 6e panneau : Un personnage qui tourne le dos au spectateur tient de la main gauche un chasse-mouche et fait de la droite des gestes de démonstration devant un disciple qui l'écoute les mains jointes.

Sur la face est, nous trouvons les panneaux suivants : 1° Un sanglier vient de tomber sur le dos. — 2° Un tigre paraît se précipiter vers ce sanglier sur l'ordre d'un personnage barbu assis sous un arbre. — 3° Autre scène d'enseignement. L'ascète barbu est cette fois de face sous une grotte ; son élève porte un vase en sautoir. — De l'autre côté de l'applique : 4° Deux petits personnages à peine ébauchés dansent sous un arbre. — 5° Deux personnages barbus jouent de la flûte et du tambourin. — 6° Un personnage barbu dort à l'ombre d'un arbre ; il laisse pendre un chapelet de la main droite ; un énorme vase étranglé (ou deux vases superposés ?) est à côté de lui.

Sur la face sud : 1° Un personnage barbu, dans la même pose que le précédent, mais émacié, dort dans la forêt. — Les panneaux 2 et 3 manquent. — De l'autre côté de l'applique : 4° Deux personnages barbus se voient sous des arbres auxquels grimpent un singe et un écureuil. L'un des deux semble donner la mesure à l'autre, qui joue de la guitare. — 5° Un personnage imberbe est accroupi



Fig. 36. — Tympan du sanctuaire E_1.

et montre du doigt quelque chose sur une feuille carrée étendue à terre ; l'autre personnage, barbu, semble lui répondre. Plus loin est un arbre auquel est accroché un vase ; de l'autre côté, un ascète paraît causer avec un perroquet perché sur l'arbre, tandis qu'un écureuil se prépare à grimper sur un autre arbre qui termine le panneau.

L'applique sud-ouest enferme un joueur de harpe, et l'échiffre sud montre un personnage barbu qui tient devant sa poitrine un objet long horizontal,

indistinct ; un perroquet et un écureuil se voient dans les rameaux de l'arbre qui l'abritent.

Tous les personnages, à l'exception des danseurs, sont vêtus d'un pagne ou d'un caleçon. Ils ont barbe longue et moustaches pendantes, sauf les disciples et les danseurs, qui sont imberbes. Tous portent des boutons d'oreille, mais ce sont leurs seuls bijoux ; leurs hauts chignons à étage sont parfois traités en spirale. Les danseurs seuls sont vêtus du sampot et ont de nombreux bijoux.



Fig. 37. — Statue de Gaṇeça du sanctuaire E_1.

En plus de ce piédestal, la tour E_1 nous a donné un curieux tympan. Il est en forme d'U renversé et très allongé (fig. 36). Une large bande décorée de deux rosaces en détermine la forme et enferme la scène représentée. Deux Garuḍas de caractère particulier sont dressés aux deux bouts. Deux fleurons complètent avec une figure centrale et les coiffures des Garuḍas la silhouette dentelée de l'ensemble. Une petite bande mince sur laquelle court un ruban plié en dents de scie supporte le tout.

La scène représente Viṣṇu couché sur le Nāga, dont les têtes l'ombragent ;

le bras droit soulève la tête, le gauche maintient la tige de lotus qui sort de son nombril. Cette tige s'orne d'élégants rinceaux qui figurent sans doute des rameaux, puis perce le cadre et s'épanouit en un large coussin de lotus sur lequel est assis Brahmā. Il n'a que trois faces visibles; ses bras repliés tiennent de la main droite le disque évidé, de la gauche un flacon à long col; il porte le cordon brahmanique et n'a aucun bijou.

Nous ignorons quelle était la divinité de E_6; c'était sans doute un liṅga, car le piédestal qui s'y trouvait est circulaire; il était entièrement peint en rouge.

Un Gaṇeça était le dieu de E_5. Il a quatre bras et se tient debout (fig. 37). Son bras gauche inférieur replié en avant reçoit dans l'écuelle l'extrémité de sa trompe. Le bras droit supporte une sorte de bouquet pendant, dont le bout au-dessus de la main est brisé. Un autre Gaṇeça assis, déposé à la banque de Tourane, a cet attribut complet; il ne dépasse la main que par une petite partie cylindro-conique. Le bras gauche postérieur relevé paraît tenir un pinceau, le droit un chapelet. Le dieu avait un œil au milieu du front; ses oreilles sont traitées simplement; sa défense gauche manque. Il porte le cordon brahmanique traité en serpent dont la tête se noue à la queue. Son vêtement consiste dans un sampot à large pan plissé. Autour de ses reins se voit une ceinture formée d'une peau de tigre; la tête et les pattes qui pendent sont nouées en avant. La divinité porte des bijoux de deux sortes, ou des serpents ou de vrais bijoux. A la première série se rattachent le cordon brahmanique, les bracelets d'avant-bras, une ceinture sous les seins; à la seconde, un collier à pendeloques en fleurons, une ceinture à triple tresse et à grand fermoir décoratif: la pièce est exécutée en pierre dure et avec très grand soin. Le piédestal qui portait le dieu est simple; il est creux, et les morceaux en sont assemblés d'une façon assez curieuse.

Avec la tour E_4 nous trouvons un nouvel ensemble imposant de sculptures: le dieu, un linteau sculpté, un tympan, deux Dvārapālas et peut-être un Nandin, dont la provenance est plus douteuse.

Le dieu n'a plus ni tête ni bras; il est debout, les pieds presque joints, les bras repliés coude au corps. Le corps est nu jusqu'aux hanches. Plus bas le vêtement est un sampot fort long à grand pan antérieur; il est orné de grandes bandes diagonales à losanges et à demi-losanges occupés par des rosaces; la bordure est décorée d'une série de palmettes. Comme bijoux, le dieu avait peut-être des boucles d'oreilles; il porte un collier à losanges décroissants qu'enferment deux rangs de perles. Une large ceinture à dix rangs de perles, sur lesquelles sont fixés des losanges gravés d'une rosace multiple, supporte une série de chaînes de perles longues et de triples pendeloques de perles avec une perle longue au bout.

Le piédestal est simple, mais orné au milieu d'un rang de seins de femme disposés comme les perles de la décoration classique. Une large doucine ornée de lotus en empâte la base. Quatre supports fort jolis, traités en consoles renversées et opposées en croix, venaient sans doute en embrasser les angles et porter les colonnes d'un dais.

Le linteau montre en son milieu un roi assis sur un siège et tenant une épée de la main droite ramenée sur la poitrine; l'autre main est élevée en l'air. Deux femmes l'abritent sous des parasols. Une autre, agenouillée, lui présente un crachoir et fait pendant à une servante qui tient un chasse-mouche. Quatre danseuses en deux groupes, vêtues du sampot et couvertes de bijoux, dansent au son de la musique que font avec des tambourins, des cymbales et une corne diverses figures agenouillées ou debout aux deux extrémités du linteau. Cette pièce est inscrite au Musée de l'École française à Saigon sous le nº S. 14.

Le tympan, porté sous le nº S. 10, représente Pārvatī dans une position de danse. Elle a cinq paires de bras. La paire antérieure et principale tient de la main droite relevée à la hauteur de l'oreille une flèche et de l'autre un arc. Les autres attributs représentés sont un lacet, un trident, des foudres, une hachette, le disque évidé et la conque. La tête porte un œil au milieu du front; le corps présente de nombreux plis au cou et sous les seins, qui sont forts. La divinité porte le sampot, un mukuṭa à quatre étages et des boutons bizarres aux oreilles.

Les deux Dvārapālas sont debout, les talons joints; ils sont traités exactement en hommes, et la figure n'est pas grimaçante; ils tiennent un glaive d'une main; l'autre main est placée sur la hanche. La tête porte un haut chignon, qu'enserre un diadème à la base; le vêtement est un sampot court; comme bijoux, les deux figures ont un grand collier à pendeloques, des anneaux en série aux oreilles, des bracelets rigides aux bras et aux avant-bras, souples aux chevilles. Le cordon brahmanique porte une sorte d'attache historiée: c'est la seule pièce qui conserve une direction constante. Pour tout le reste, les deux figures sont exactement symétriques.

Le Nandin est dans la pose ordinaire, mais contre l'habitude n'a pas de collier. Il n'est pas très sûr qu'il provienne de E_1. Peut-être est-ce lui qu'abritait l'édicule E_{10}: il a été découvert en effet près du point où se trouvaient les piliers inscrits.

Nous n'avons plus à signaler dans ce groupe qu'un ou deux piédestaux circulaires, dont l'un porte une ligne d'inscription et paraît avoir supporté un liṅga, un petit soma carré et un fragment de tympan d'assez bonne facture, où l'on ne voit plus que les deux pieds d'un personnage dansant.

Outre la ligne d'inscription (VII) déjà mentionnée, une belle stèle (III) s'élevait derrière E_8.

. . .

Groupe F. — La deuxième section du groupe, la section F, ne présente qu'un nombre très restreint d'édifices. La tour principale F_1 fait le centre d'une enceinte en partie disparue et qu'ouvre une tour-porte F_2; si le groupe était accompagné à l'origine d'une salle longue, celle-ci dut être exécutée en matériaux légers, car nous n'en avons retrouvé aucune trace. Un second sanctuaire, F_3, a été construit dans cette enceinte postérieurement.

La tour principale F_1 est une construction rectangulaire fort élevée au-dessus du sol. La salle allongée de l'Ouest à l'Est et ouverte à l'Ouest est munie sur chaque face de trois niches à luminaire, une grande au centre, et deux petites; il n'en existe plus que deux petites dans les écoinçons de la face ouest. Sur l'axe de cette salle, mais plus près de la paroi est, les maçonneries formaient une large cuve qui marque sans doute la place du piédestal. Un somasūtra dans la niche centrale de la face nord s'ouvrait au niveau du bec de la cuve. Cette salle paraît avoir été couverte en tuiles, car, bien que ses murs soient épais et auraient pu soutenir le poids d'une voûte, on n'a retrouvé que peu de briques entre les murs, tandis qu'on y a trouvé un certain nombre de tuiles. La salle s'ouvrait vers l'extérieur par un couloir et une porte à encadrement de pierre, dont l'arrière-seuil paraît muni de crapaudines. Devant cette porte s'ouvre un porche sans profondeur.

Le décor extérieur consiste en une division de grands cadres qui sont arrêtés aux deux extrémités par un large pilastre et séparés l'un de l'autre par une face de mur, au devant de laquelle s'élève une fausse porte. La base est du type à quart de cercle; de la corniche, il ne reste qu'une partie de la frise à guirlandes pendantes. Au droit des pilastres et dans les angles des fausses portes se voient des appliques à deux corps, qui sont traitées comme de véritables petits édifices à étage. Elles présentent un petit pignon au-dessus d'un corps principal terminé par un terrasson orné d'antéfixes d'angle; en avant, un deuxième corps avec fronton paraît représenter la porte: cette indication est accentuée par la présence d'un perron de sept marches entre échiffres, qui franchit le soubassement du petit édifice. Si la tour elle-même, comme il est probable, était munie de pignons, soit en maçonnerie soit en pan de bois, ces appliques en étaient d'exactes réductions (1). Devant le corps antérieur de cette applique, une face étroite, verticale, malheureusement nulle part sculptée, pourrait être

---

(1) Voir pour une disposition analogue, l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, p. 183 et fig. 112.

considérée comme l'épannelage d'une figure, peut-être la divinité du sanctuaire aperçue par la porte ouverte.

La fausse porte orientale est plus saillante que celles du Nord et du Sud. La composition des fausses portes, comme celle de la porte, rappelle les dispositions spéciales de la porte cambodgienne [1]. Deux minces pilastres forment piédroits et enferment deux colonnes circulaires moins saillantes : ces pilastres constituent ainsi un premier corps. Les colonnes ont une base et une bague de même dimension, et un chapiteau beaucoup plus important. Le fond qu'enferment les colonnes est divisé simplement par une large rainure. Un second corps est constitué par deux larges pilastres légèrement recoupés d'une autre large rainure. Ils sont plus bas que les minces piédroits et que les colonnes et paraissent supporter un fronton également beaucoup plus bas que celui que porteraient piédroits et colonnes. Ils sont ornés à la base sur les deux faces d'appliques du même genre, mais réduites. A la fausse porte nord se voit vers le bas l'orifice du somasūtra, traité simplement comme celui de A_1.

En avant du corps principal de l'édifice se détache un vestibule qui est traité de façon identique : composition de cadres et de pilastres, de base et d'appliques réduites, de fausses portes à simple corps qui enferment un cadre entre deux petits pilastres. La porte qui forme l'entrée de ce vestibule et l'entrée générale est composée comme les fausses portes, mais avec plus d'ampleur. Deux pilastres assez larges ornés d'appliques forment le premier plan et enferment dans leur retraite deux élégantes colonnes de pierre octogonales sculptées. Elles sont en trois pièces : base du profil à quart de cercle, finement ornée de décors un peu spéciaux ; fût octogonal à bague terminée par une frise à guirlandes pendantes qui sortent de têtes de monstre ; chapiteau non sculpté à large profil en doucine. Cette composition portait sans doute un fort linteau retrouvé au pied de la porte et analogue à celui qui est encore en place au porche de C_1 (cf. fig. 29), et un curieux tympan dont nous n'avons trouvé qu'un fragment. Les pilastres devaient porter un fronton qui enveloppait le tympan.

Sous cet édifice s'étend un soubassement que nous décrivons à part, en raison de ses dimensions considérables et de ses dispositions particulières. Il suit le plan rectangulaire de l'édifice et se retourne au devant des fausses portes par deux grandes saillies. Il est composé d'un double profil symétrique du type à quart de cercle réduit. Ce motif forme ressaut de distance en distance et ce ressaut est occupé par une applique à double corps, qui est en quelque sorte une double niche. Elle enferme une figure à mi-corps, dont le bas est caché par un lion accroupi entouré d'une ogive. Le champ déterminé par les profils et les ressauts est occcupé par des cadres remplis sous le vestibule par une petite figure de profil.

---

[1] *Ibidem*, p. LXXVI.

Dans les angles creux du soubassement, la composition amenait deux appliques l'une dans l'autre ; les Chams ont résolu la difficulté d'une manière plus heureuse qu'à l'ordinaire. Ils ont fondu les demi-appliques en une applique unique d'angle : et l'angle nous a conservé les éléments qui manquent partout ailleurs. Chaque demi-applique garde son plan normal, et seuls les frontons se recourbent pour les réunir. Chacun de ces frontons se termine par une sorte de couronnement bulbé.

Toute cette ornementation est indépendante et d'une épaisseur assez forte. Elle garnit les faces nues qui portent l'édifice, comme pour A_1 et A'_1. Dans les angles où les faces intérieures ne se touchent pas, le vide est rempli par un béton de galets soigneusement exécuté. Il ne reste presque rien du terrasson en doucine qui recouvrait ce bétonnage. Le soubassement s'interrompt en avant pour laisser place à un perron à échiffres de brique qui paraissent nues ; une dalle de pierre en accolade ornée d'une rosace forme la première marche.

A ce sanctuaire correspondait une tour d'entrée F_2, dont il reste peu de chose. Elle est percée de deux portes avec encadrement de pierre ; la porte extérieure est à crapaudines. Chaque porte est précédée d'un petit porche entre deux pilastres de brique nus.

La décoration des parois consiste en trois pilastres nus, à base du type à quart de cercle, et avec appliques à double plan. Le pilastre central reçoit le bout du mur. La corniche est restée en épannelage : elle semble avoir été préparée pour être du même type que la base ; elle présente entre le filet qui couronne l'épannelage de la frise à guirlandes pendantes et la corniche proprement dite une série de petits dés, sans doute des amorces de balustres, qui rappellent les décors de la série A_1.

Cette tour, qui est inachevée, paraît postérieure à l'enceinte, qui semble elle-même plus récente que F_1. Elle ne possède pas en effet le même soubassement que le mur, qui n'est relié à la tour que par une surface nue, grossièrement exécutée. La partie sud du mur par rapport à cette tour présente une composition analogue au mur du groupe E. Il est formé d'un soubassement à doubles ressauts uni au mur par un terrasson en doucine ; le mur lui-même est décoré seulement de doubles pilastres. Au Nord, après le mauvais raccord de maçonnerie avec la tour F_2, le mur se continue jusqu'au ruisseau, où il disparaît ; dans cette partie il est nu, mais d'une bonne exécution. Ce mur est percé vers l'axe de F_3 d'un trou d'écoulement des eaux, qui est au niveau du dessus du soubassement : il faut en conclure que le sol intérieur de la cour F était, comme celui de la cour E, à un niveau supérieur au sol extérieur.

Le troisième édifice de ce groupe, F_3, est un sanctuaire rectangulaire orienté vers l'Est : il est en fort mauvais état et paraît postérieur à F_1. Le peu d'épaisseur des murs fait supposer qu'ils portaient une toiture. La porte ne paraît pas avoir eu d'encadrement de pierre.

La salle était ornée extérieurement de pilastres recoupés en deux bandes, que séparait une rainure ornée et qui enfermaient des entre-pilastres à simple cadre. La base est du type à quart de cercle et était garnie d'appliques, reconnaissables seulement aux fausses portes; ces appliques présentent le même type que celles de C_7 et surtout de Đồng-dương: fronton à courbe extérieure et intérieure et bande verticale sur le corps. Il ne reste rien de la corniche. Les fausses portes, peu saillantes, se détachent de deux pilastres centraux unis; elles sont formées simplement de deux pilastres qui enferment un champ maigrement recreusé. Le base est d'un type semblable à celui de la salle, mais réduit; la corniche est du même profil: elle présente une frise à guirlandes pendantes en chaînettes ornées de chatons. Il ne reste du vestibule, qui paraît avoir été fort court, que le bas d'une applique. La construction portait sur un soubassement à ressauts et à appliques sans saillie au droit des fausses portes.

* * *

La tour F_1 abritait un liṅga curieux par le décor de chignon qu'il présente (fig. 38). Il était sans doute monté sur un haut piédestal analogue au premier piédestal de E_1 et, probablement, enveloppé aussi d'un autre piédestal de grandes dimensions en dalles minces posées de champ, qui eussent été incapables de porter seules la lourde masse de la cuve à ablutions et du liṅga; mais le piédestal intérieur ne paraît pas recomposable.

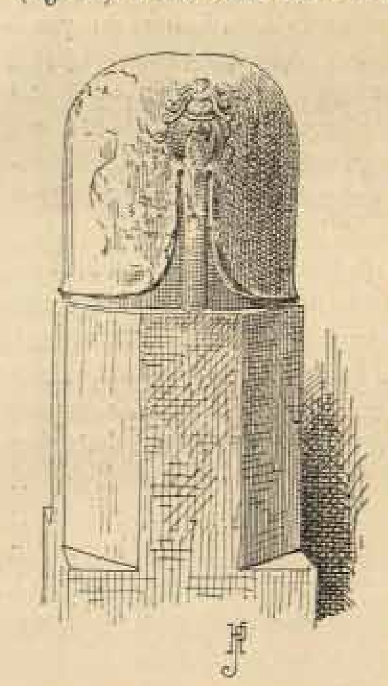


Fig. 38. — Liṅga du sanctuaire F_1.

Du tympan (fig. 39), il ne reste que les deux tiers de la moitié inférieure. Il a son centre occupé par une figure à dix paires de bras et à quatre jambes. Elle est entourée, en allant de l'extérieur à l'intérieur et en commençant par le haut, d'une figure de Nandin au galop et sans collier et d'une figure de Gaṇeça assis. En dessous se voit un petit sanctuaire qu'accompagne à droite un arbre où grimpe un singe; un serpent s'enroule autour du trône. A gauche et en haut, sous Gaṇeça, est un rocher percé d'une grotte, où est assis un petit ascète; plus bas, un lion tourne la tête en arrière; plus à gauche et au niveau du lion et de l'ascète, est un deuxième arbre. Un troisième se détache sous le monument, ou mieux en avant; un éléphant passant, la trompe en l'air, part de derrière cet arbre. Tous ces détails sont très petits et, malgré la précaution que nous avons prise de faire mouiller

la pierre avant de la photographier, nous n'avons pas réussi à les rendre suffisamment distincts dans la reproduction.

La figure à dix têtes est vue de dos. Les bras rayonnent; chacun porte une boule, qui est peut-être un nuage. La tête principale a une fine moustache et montre les dents. Elle est coiffée d'un mukuṭa d'une forme un peu spéciale. Les cheveux pendent sur les épaules et sont couverts en partie par une sorte de rosace indépendante du mukuṭa. Le costume se compose seulement d'un sampot à rayures ondulées qui paraissent longitudinales. La figure porte comme bijoux de larges boutons d'oreilles et des bracelets de bras et d'avant-bras.



Fig. 39. — Fragment du tympan du sanctuaire F_1.

Derrière cette figure semble s'élever un arbre. Les nuages et cet arbre supportent une divinité assise, une jambe pendante. La tête manque. La main gauche tient entre le pouce et l'index un chapelet; la droite est étendue et légèrement relevée du côté du Nandin. Un cordon brahmanique descend de l'épaule gauche, et le pied gauche y est passé. Le dieu porte un sampot; il a des bracelets, au moins aux avant-bras et aux chevilles.

Gaṇeça est assis à l'indienne, la trompe en l'air ; il a quatre bras et porte dans le même ordre les mêmes attributs que le Gaṇeça debout de E_5. Il n'a pas de mukuṭa et ne paraît avoir aucun bijou.

Le petit ascète a les genoux pliés et maintenus par une corde de suspension attachée aux reins. Peut-être a-t-il un vase pendu à côté de lui.

La représentation du petit édifice est fort intéressante, surtout pour les indications qu'elle nous donne au sujet des parties hautes, généralement si ruinées, des édifices anciens. Un étage principal trapu, divisé par des pilastres à base et à corniche qui paraissent du type à quart de cercle, mais sans appliques, s'élève sur un soubassement fort riche, interrompu par un perron. Ce perron mène à la porte principale, au fond de laquelle on aperçoit la statue debout du dieu du temple ou plutôt d'un prêtre, car la figure a les mains jointes. Le fronton de la porte rappelle de près le fronton évidé des appliques du piédestal de E_1 ou de celles du soubassement de F_1. Aux angles se voient des pierres d'accent nettement indiquées ; des guirlandes y paraissent suspendues, donnant ainsi peut-être l'origine première de ces motifs. Le terrasson en doucine est orné, près du corps supérieur qui s'élève au-dessus, d'antéfixes d'angle où l'arête se termine. Ce petit étage est la reproduction trait pour trait de l'étage principal ; il est couvert de même. Enfin un couronnement sans fausse niche finit le tour par une pierre terminale, dont le décor est trop petit pour être lisible.

Entre les pilastres, aux divers étages, les cadres contiennent des têtes. C'est là une décoration qu'on trouve dans certains temples de Java (Dieng par exemple) et qui donne peut-être l'explication des têtes énigmatiques de Phú-ninh. Il serait intéressant de comparer ce petit édifice, pour le décor des frontons, aux constructions de Hoà-lai, de Đồng-dương, de Po-Dam ; pour l'arrangement des parties hautes sans amortissement, avec les appliques de Hoà-lai, les tours mêmes de Hoà-lai et les tours orientales de Po-Dam. Mais cette comparaison sortirait du cadre de cet article.

La divinité du sanctuaire F_3 était un liṅga attenant à sa cuve et sans caractère spécial. Un autre liṅga d'aussi grande taille que celui de F_1 a été trouvé au N.E. de cette tour ; il porte le même curieux décor de coiffure, mais plus fruste. Un liṅga adhérent à sa cuve a été trouvé comme le précédent dans l'angle nord-est de la cour. Ces liṅga étaient sans doute les divinités de sanctuaires en constructions légères qui occupaient cette vaste enceinte et qui n'ont pas laissé d'autre trace.

La section F ne nous a donné qu'une seule inscription (IX). En avant et à l'Est de F_3, une sorte de dallage de brique paraît montrer la place d'une large stèle munie de sa basse. Nous avons relevé la stèle un peu plus loin. L'écart entre les deux points s'explique par les nécessités de la manœuvre, qui fut assez délicate.

⁂

GROUPE G

Nous avons épuisé la série des édifices qui paraissent anciens : il ne nous reste plus à décrire que des temples de basse époque, qui ne sont curieux que par les étapes de décadence qu'ils révèlent : nous ne nous y attarderons pas.

Le plus important est le groupe intermédiaire G (fig. 40), qui se compose d'une tour principale G_1, entourée d'une enceinte spéciale, reconnaissable sur

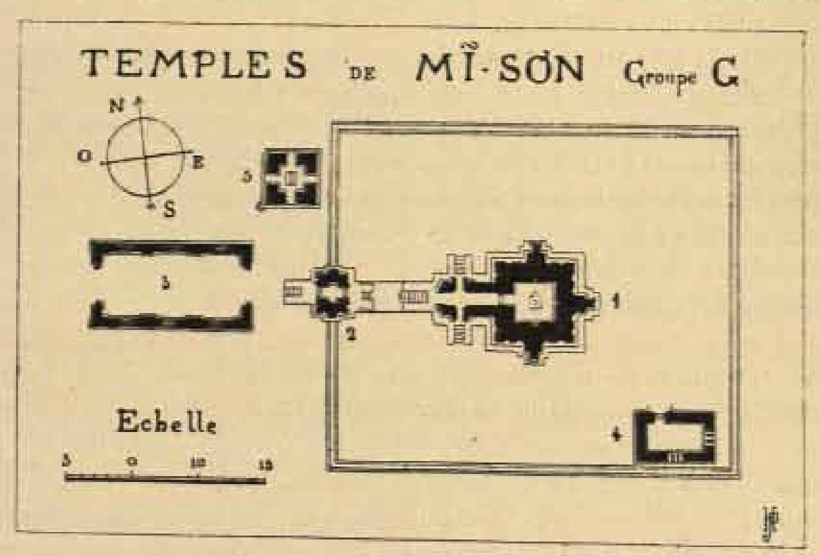


FIG. 40. — PLAN DU GROUPE G.
Échelle : 0m00125 par mètre.

trois faces. Cette enceinte s'ouvrait par une petite tour à deux portes G_2 et contenait une salle d'habitation G_4, qui correspond à l'édifice sud, dans l'angle sud-est. Une salle longue G_3, ouverte aux deux extrémités, précédait cette cour ; un emmarchement devait y conduire : les eaux l'ont enlevé et ont érosé le mamelon jusqu'à la roche nue. Une tour à quatre portes G_5, à l'extérieur de l'enceinte vers l'angle nord-ouest, contenait la stèle de la charte de fondation du temple G.

La tour G_1 est du plan carré ; elle a de petites niches à luminaire qui ont été du reste taillées après coup. Les fondations sont en redents successifs de briques. Un court ébrasement mène à la porte, qui a un encadrement de pierre muni de crapaudines ; devant elle s'allonge un couloir qui s'ouvre dans un porche intéressant, car il sort du plan habituel : il est en effet percé de trois portes, précédées de leurs perrons. L'entrée principale seule a un encadrement de pierre.

Extérieurement, la composition s'élève sur un soubassement à double moulure symétrique et à triple ressaut, que des perrons interrompent brutalement. Les

panneaux carrés déterminés par les moulures et les ressauts sont occupés par des têtes de monstre, peut-être de lion, qui auraient reçu l'addition inaccoutumée d'une corne médiane ; ces têtes sont modelées dans une dalle de terre cuite indépendante de la construction. Le soubassement s'arrase par une assise de *bai kriem*, peut-être placée là pour réduire l'action destructive de l'eau sur les parois horizontales de brique. Ce soubassement est orné aux angles de lions debout en pierre, qui semblent supporter la cimaise et sont traités très grossièrement. La tête, qui serait autrement une tête de lion grimaçante comme à l'ordinaire, prend un caractère spécial par l'addition de deux cornes au front et d'une barbiche sous le menton.

Le corps de la tour est une composition à cinq pilastres à double plan, que séparent des entre-pilastres à moulures simples. Le base, du type à doucine, ressaute deux fois devant les pilastres et est ornée d'appliques à triple plan fort allongées, qui ne présentent plus aucun décor. La corniche, dont il subsistait un fragment culbuté sur la tour, fragment que nous avons dû débiter, était du type à doucine. C'est avec la corniche de la tour H, et peut-être avec celle de D_3, le seul exemple de ce type plus moderne à Mĩ-sơn. Fait assez curieux, les dalles d'arête ne présentent plus exactement le profil de la corniche, mais y ajoutent aux angles un certain décor. Cette corniche s'ornait de pièces d'accent, en pierre ou en terre cuite : celles de pierre étaient décoratives, celles de terre cuite traitées décorativement ou en têtes de makara.

De ce corps principal se détachaient des fausses portes au plan très maigre, très saillantes et à double corps. Le corps postérieur présentait la même base que l'édifice ; le corps antérieur était muni en avant de deux minces pilastres, qui avaient comme base celle du vestibule ; les corniches, qui sont réduites, sont à des niveaux différents.

Le vestibule est traité comme une nouvelle petite tour raccordée à la grande par un corps lisse, couvert, sans l'intermédiaire d'une corniche, d'un extrados ogival. Pilastres, base et appliques, corniche et pièces d'accent reproduisent en plus petit les dispositions de la tour.

La porte principale et les portes latérales sont composées de trois corps : le corps postérieur seul a la base du vestibule, les deux autres ne possèdent qu'une simple plinthe. Les trois corps sont couronnés au même niveau d'une petite imposte et portent trois frontons concentriques et très allongés, ornés de feuilles rampantes faites de terre cuite et fichées dans la maçonnerie. Chacun de ces frontons paraît à son tour présenter trois petits redents sur l'arête. L'étage du vestibule est peu reconnaissable ; il ne reste rien de celui de la tour même.

La tour d'entrée G_2 a deux portes munies d'encadrement de pierre ; la porte extérieure seule est à crapaudines. Cette tour s'élève sur un soubassement semblable à celui de la grande tour G_1, mais les têtes de monstre n'y existent que sous le corps même de la tour. Ce soubassement est interrompu par des perrons du même genre, qui sont unis à ceux de la tour G_1 par un chemin de pierre.

Le corps principal est une composition de pilastres enfermant des cadres aux moulures simples. La base est du type à doucine et ornée des mêmes maigres appliques. La fausse porte nord est à corps unique, très maigre en plan ; un seul fronton trois fois redenté la couronne.

La grande salle G_3, qui s'étend en avant et qui était couverte par une toiture, est divisée en trois travées par deux larges pilastres. Elle a une porte à encadrement de pierre à chaque extrémité : deux gradins de pierre y donnent accès. Extérieurement, il ne subsiste qu'un soubassement à profil simple, une double plinthe et un mur nu, qui ne s'élève pas jusqu'à la hauteur où devaient se trouver les fenêtres, si, comme il est probable, cette salle était éclairée.

La salle G_4 est ouverte dans l'enceinte sur la face nord près de l'angle nord-ouest et percée de deux fenêtres à trois meneaux dans les faces est et sud. Ces fenêtres présentent la particularité de descendre jusqu'au niveau du sol intérieur. La porte a son arrière-seuil très bas, et la pierre est arrondie autour de ses crapaudines. Extérieurement le soubassement est à profil simple ; le corps même de la salle paraît nu et semble posséder une petite base à quart de cercle.

La tour qui abritait la stèle xx, G_5, a quatre portes. Un soubassement continu à simple profil forme la base de l'édifice ; il n'est pas interrompu par des perrons ou des faces lisses au droit des portes. Cette disposition particulière, qui rend malaisé l'accès de la tour, se retrouve dans la tour D_3 et dans la petite tour sud-sud-ouest de l'enceinte I de Đông-dương : il semble qu'on pourrait en conclure que ces deux édifices ont servi également à abriter des stèles [1]. La tour G_5 devait avoir des murs nus, qui s'élevaient sur une petite base du type à quart de cercle que la coupure des portes interrompt brutalement. Une toiture devait couvrir l'édifice.

Nous avons retrouvé quelques parties de décor de ces divers édifices sans que le départ en soit bien aisé à faire. Aussi réunissons-nous ces renseignements ici. Les parties retrouvées sont des figures de tympan en terre cuite, des pièces d'amortissement, soit en pierre soit en terre cuite, des métopes figurant des Gajasiṃhas ou des lions passant, la tête en arrière, en terre cuite.

Les figures de tympan sont des figures de femme assises à l'indienne, les mains étendues sur les genoux et tenant des boutons de lotus. Elles portent une sorte de sampot et sont couronnées d'un mukuṭa à diadème, soit à triple étage, soit à corps conique, rejeté en avant, comme les mukuṭa des figures de Po-Kloṅ-Garai et de Po-Nagar de Mong-đức.

---

[1] Cette disposition de pavillon à quatre ouvertures pour abriter des stèles est constante dans l'architecture religieuse annamite.

Une pierre terminale très allongée, sur plan octogonal, est ornée de lotus à la base.

Enfin les pièces d'amortissement, qui sont à base carrée, portent parfois, comme le tenon des pièces d'accent en terre cuite, un même mot, d'ailleurs illisible.

* * *

Nous n'avons rencontré aucune statue dans ce groupe; mais une sculpture mise en dépôt par les Chams dans A_8 est d'une forme si spéciale et se rapporte si exactement à la cuve à ablutions trouvée dans G_1, qu'il y a toutes les raisons du monde pour penser qu'elle était la divinité de G_1 : c'est pourquoi nous la décrivons ici.

C'est une figure fort grossière et traitée dans une matière rare en Annam, une sorte d'albâtre. Elle est assise sur les replis d'un serpent, les genoux très écartés et les pieds croisés, mais tombant; le serpent forme dais au-dessus du dieu avec ses cinq têtes. Les bras écartés ont les mains posées sur les cuisses. La tête est disproportionnée; elle porte un haut chignon de forme bizarre; les oreilles ont les lobes très distendus. Deux trous se voient dans le dais à droite et à gauche de cette tête; nous en ignorons le rôle. L'ensemble porte sur une petite bande décorative en fort mauvais état. En plan, le contour de cette pièce a la forme d'un haricot où manquerait le creux du germe. La cuve à ablutions présente une entaille exactement de même forme, mais un peu plus large dans tous les sens. Si donc ces deux pièces se rapportent bien, comme il est probable, l'une à l'autre, il manque une dalle qui formait coussin intermédiaire entre la divinité et la cuve. Celle-ci est lisse; un canal à section demi-circulaire la pourtourne et va se jeter à l'extérieur en suivant l'axe d'un bec de cuve à extrémité arrondie. Le corps même du piédestal présente comme décor un rang de seins de femme entre deux doucines; le profil est fort étranglé et paraît bien indiquer une statue de dimensions petites pour une large cuve.

Une stèle (XXI) avait été trouvée devant G_1 par M. C. Pâris. Nous en avons trouvé une seconde (XX) dans la tour G_5. Nous avons relevé cette stèle, avant de soupçonner les murs de la tour qui l'encadraient : aussi n'est-elle pas remontée exactement au centre.

* * *

Groupe H

Le groupe H témoigne d'un état de décadence encore plus avancé. Il se compose (fig. 41) d'une tour principale orientée à l'Est, H_1; d'une grande salle H_2, qui suit immédiatement une petite porte à murs pleins, H_3, réduction grossière

d'une tour d'entrée ; d'une enceinte générale que cette porte ouvrait ; enfin d'une sorte d'édicule sud qui occupe l'angle sud-est, H_4. Comme on le voit, la salle longue n'est plus ici extérieure à l'enceinte de la tour principale. Il se peut d'ailleurs que les temples précédents aient comporté deux enceintes, dont la première, moins importante, n'aurait jamais été construite en briques, sauf au groupe B-C-D ; seule construite au groupe H, elle aurait pris alors toute l'importance, et des matériaux plus solides auraient été réservés pour sa construction.

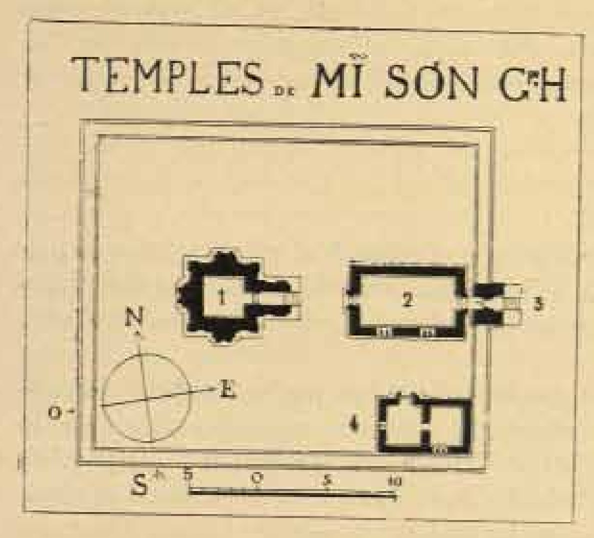


Fig. 41. — Plan du groupe H.
Échelle : 0 m 00125 par mètre.

La tour H_1, fort ruinée, paraît avoir présenté le plan ordinaire. Elle s'élève sur un soubassement à moulures sans caractère, qui fait saillie au droit des fausses portes. Le décor des parois est une composition de cinq pilastres, munis d'une base et d'une corniche différentes : la base, restée peut-être en épannelage, est ornée d'appliques du même caractère que celles de G ; la corniche est du type à doucine avec des pièces d'accent décoratives. La fausse porte est à trois corps qui paraissent avoir porté trois frontons. Le corps antérieur est recoupé par deux pilastres peu saillants ; le fronton antérieur renfermait un tympan de pierre grossièrement sculpté. La porte d'entrée présente au niveau de la cimaise du soubassement de grandes dalles, qui portaient peut-être les piédroits. Ceux-ci soutenaient un curieux tympan de trois pièces. Il reste à l'étage un amortissement, celui du Nord-Ouest : il présente deux doucines superposées avec pièces d'accent aux angles et appliques sur les axes.

La grande salle qui précède cette tour, H_2, s'ouvre aux deux extrémités sous un porche peu saillant. Elle s'éclaire sur la face sud par deux fenêtres à trois meneaux. Le soubassement seul présente un profil, du reste fort simple.

Le décor de la porte d'entrée et celui de l'édicule sud sont semblables. L'édicule sud, qui est à deux salles, a une porte intermédiaire et une porte extérieure, ouverte dans la salle ouest, du côté du Nord. Cette salle est éclairée dans le mur ouest d'une petite fenêtre à un seul meneau au ras du sol. La salle est a une fenêtre à trois meneaux placée de même dans le mur sud, ce

qui fait supposer que le mur d'enceinte à cet endroit, bien que large, devait être fort bas. Nous n'avons aucun renseignement au sujet du mur est, complètement ruiné. Il est à présumer que la salle longue et cet édifice devaient être abrités par une toiture, car leurs murs sont minces. Ces murs comme ceux de la tour sont construits d'une façon bâtarde : ce ne sont que des massifs d'un mauvais blocage, enfermés entre deux parements de brique qui paraissent légèrement jointoyés.

* * *

Nous n'avons retrouvé dans ce groupe ni divinité ni piédestal, mais la tour n'a pas été entièrement fouillée à l'intérieur. Nulle inscription n'a été découverte aux points où l'on pouvait en attendre; les seules sculptures à décrire sont les deux tympans.

Le tympan principal forme une ogive très allongée, prise dans trois dalles de pierre qui se superposent de champ. Il renferme un grand Çiva assis sur un double rang de lotus en corbeille; ses jambes sont arquées; il a quatre paires de bras. La paire antérieure a le bras gauche allongé horizontalement et tenant un objet indistinct; le bras droit est ramené sur la poitrine, la main à plat, dos en dehors, posée sur le cordon brahmanique. La paire suivante tient de la main gauche relevée un chapelet; l'autre main, également relevée, est fermée ou tient un objet indistinct. La troisième paire a la main gauche fermée, le pouce et l'index joints; la droite est indistincte. La quatrième paire, au-dessus de la tête, a les pouces accolés, les paumes cachées. Aux côtés du dieu, deux adorateurs agenouillés présentent des boutons de lotus; ils posent sur deux têtes de makara, qui de leur trompe élèvent aussi des fleurs. Ils paraissent sortir de flots qui sont très grossièrement indiqués. Le dieu est vêtu d'un sampot avec large repli; son mukuṭa, à frontal et à perles, est terminé par un cône arrondi. Il porte toute la série des bracelets, et de grosses boucles pointues aux oreilles.

Le tympan de fausse porte montre une figure à quatre bras, dont le bras droit supérieur semble tenir un disque; deux adorateurs sont agenouillés à ses côtés. Le dieu est orné des mêmes bijoux que le grand Çiva ; les adorateurs n'ont que des boucles d'oreilles et des bracelets aux poignets; peut-être élèvent-ils des boutons de lotus.

* * *

Groupe K, salle L, etc.

Le groupe K n'est plus composé que d'une tour-porte à plan allongé dans le sens est-ouest; elle donnait entrée par deux portes dans une enceinte à murs en briques, dont il ne reste presque rien et qui venaient buter sur les pilastres d'angle extérieur.

Intérieurement, il n'y a guère à signaler que des sortes de grandes niches à double plan sur l'axe perpendiculaire. Extérieurement, la composition s'abâtardit encore. Il y a confusion entre le soubassement et la base de l'étage principal, qui se réduit à une simple plinthe. Les faces longues ont six pilastres recoupés, qui enferment des cadres également recoupés. Le profil de corniche est du type à doucine. La fausse porte vient en hauteur jusqu'au milieu des deux soubassements fondus; la partie haute de son soubassement double, qui correspond à la base du corps principal, présente des appliques de forme très spéciale. Cette fausse porte, qui est très large, constitue presque une aile. Le corps postérieur possède le système de soubassement mixte ; il est décoré de pilastres et d'appliques sur la face longue ; ces pilastres se profilent dans une corniche du type à quart de cercle, qui supporte un fronton recreusé en son milieu. Un corps antérieur constitué par deux pilastres a comme imposte la suite de cette corniche.

Au-dessus, un fronton à double plan est recreusé par une coupe biaise pour dégager un tympan de pierre. Celui-ci montre un dieu à deux bras et à trois têtes (une quatrième étant sans doute invisible), assis sur un bouquet de lotus. Les deux têtes latérales sont de trois quarts ; toutes portent un mukuṭa à étages. Ce tympan, bien qu'en place, est brisé au côté droit et le fond est refait avec des briques; c'est peut-être par suite un réemploi, mais de toutes manières il ne peut pas être bien ancien. En raison de la brisure, la tige de lotus que portait chaque main a disparu du côté droit et s'est conservée du côté gauche.

En façade il ne reste que les pilastres d'angle, l'encadrement d'une large porte, et quelques mètres du mur d'enceinte. Deux piédroits ornés d'un triple redent, qui ont été trouvés avec leurs bases en avant de cette porte, faisaient peut-être partie de l'entrée d'un porche.

Il reste peu de chose de l'étage supérieur, qui paraît s'être allongé dans le sens est-ouest; il porte sur sa face longue trois pilastres et entre-pilastres recoupés sans fausse niche. La tour paraît avoir été couverte d'une voûte à deux pignons.

Nous n'avons pas d'autres sculptures à signaler qu'une tête de lion debout, d'un assez bon caractère, dont le rôle est assez difficile à déterminer; aucune inscription ne paraît avoir existé en ce point.

La salle L, bâtie à mi-côte de la petite colline qui domine le groupe B-C-D au Sud, est un édifice long sans décor, qui était sans doute couvert en tuiles, bien que les murs soient fort épais. Deux portes opposées sont entièrement en briques et ne paraissent pas avoir été fermées.

Enfin en M, au Sud de A' et au pied de la petite colline qui fait face à la précédente, des décombres de briques indiquent l'emplacement d'une construction dont il ne reste rien ; aux environs et au-dessus nous n'avons retrouvé aucun autre reste. En N, sur le petit sentier qui, après s'être détaché du sentier de Mĩ-sơn, passe près de K, à une centaine de mètres plus au Sud, un linteau gît dans l'herbe ; il est difficile de savoir à quoi il se rapporte.

* * *

Conclusion

Nous avons terminé la description des édifices de Mĩ-sơn; il reste à étudier leur histoire. Nous nous adresserons à deux sources : l'une est l'ensemble des renseignements fournis par les édifices eux-mêmes, leur rapports de style d'une part, et leurs rapports de position de l'autre, avec les modifications que la présence de constructions antérieures amène dans la compositition générale d'un édifice; — l'autre, plus abondante, est constituée par les données fournies par les inscriptions traduites par M. Finot. En fondant ensemble les deux séries de données, nous pourrons arriver à établir un historique général, qui, s'il offre encore des lacunes, se présente du moins dans son ensemble avec de grandes chances de vérité.

Les études antérieurement faites sur les ruines de Mĩ-sơn avaient permis seulement de se rendre compte de l'importance archéologique de ce point. Elles laissaient sans réponse deux grandes questions : — Qu'étaient ces édifices: palais, sépultures ou sanctuaires? — Était-on en présence d'un plan unique ou de groupements indépendants? — La fouille a permis de résoudre clairement ces deux problèmes : — Les édifices de Mĩ-sơn sont des temples, — et ils ne font pas partie d'un plan général.

Il suffit en effet de se reporter aux autres monuments chams pour déterminer sans hésitation le rôle de ces édifices. Ils présentent le plan constant du temple cham : une tour-sanctuaire enfermée dans une enceinte qui s'ouvre à l'extérieur par une tour-porte et que précède une salle longue à deux entrées, éclairée sur l'extérieur et généralement couverte par une charpente. Ce plan d'ensemble, nous le trouvons complet à Po-Nagar de Nhatrang, à l'exception de la tour d'entrée de l'enceinte principale; complet, mais interverti, à Po-Kloṅ-Garai de Phanrang; diminué de la grande salle, dont il ne reste que des traces, aux Tours d'Argent et aux tours de Vân-tường; arrivé à son complet développement par répétitions successives et concentriques à Đồng-dương. Les autres édifices des temples de Mĩ-sơn sont ou de modestes bâtiments d'habitation qu'on retrouve également et placés de même dans les autres temples (sauf Po-Nagar), ou des sanctuaires de moindre importance.

D'autre part, si l'on considère le plan général, il est aisé de constater qu'il n'y a pas de recherche d'ensemble. Tout au plus peut-on remarquer que les quatre groupes principaux paraissent s'aligner autour d'une direction N. S., qui indique peut-être une avenue centrale dans cette ville de temples; mais la dévastation produite par les eaux ne permet pas d'y rien reconnaître.

L'histoire de Mĩ-sơn semble débuter au IVe siècle çaka avec l'inscription de Bhadravarman Ier, puisque le teneur de la stèle I ne permet pas de supposer

qu'un autre temple ait existé auparavant en ce lieu; l'histoire architecturale ne commence qu'un siècle plus tard, croyons-nous, avec la construction de la tour A_1 et la stèle II. Cette histoire paraît pouvoir être divisée en trois périodes :

Première période. — Des construction primitives de Bhadravarman il ne reste rien; elles étaient sans doute en bois, puisque Çaṃbhuvarman déclare qu'elles ont brûlé. Si des constructions de cette première époque ont subsisté après cet incendie, elles ont en tous cas disparu depuis et ont été remplacées par des constructions plus massives. Le temple A occupe vraisemblablement l'emplacement du premier édifice, puisque c'est là que les stèles I et II ont été trouvées. Nous sortirions du cadre de cette étude, si nous cherchions à nous représenter ce qu'était cet édifice primitif en bois : le sanctuaire E_1, qui paraît fort ancien et qui fut couvert d'une toiture, peut nous en donner peut-être une idée approximative. Les tourelles annexes de A_1, A_2 à A_7, dans le groupe A, les édifices B_5 à B_{14}, C_1 à C_4, D_1, D_4, D_6, dans les groupes B, C et D, paraissent contemporains de A_1, légèrement antérieurs ou légèrement postérieurs. Ils présentent en effet exactement les mêmes caractéristiques d'art. Voici comment on peut envisager l'histoire de l'édification des bâtiments énumérés.

Peu de temps après la création du sanctuaire primitif du groupe A, semble avoir été élevé un sanctuaire du même genre, B, presque en face, mais orienté dans le sens normal. Cet édifice a disparu, et à sa place a été élevée au XI[e] siècle ç. la tour B_1. L'édifice B_1 primitif était sans doute une construction légère du genre de A_1 primitif: n'oublions pas en effet qu'un roi ne pouvait pas détruire la fondation d'un de ses prédécesseurs, et qu'il serait dès lors bien difficile d'admettre qu'un édifice en briques analogue à A_1 ou à C_1 fût tombé en ruine au X[e] siècle, alors que A_1 et C_1 nous sont parvenus dans un parfait état de conservation.

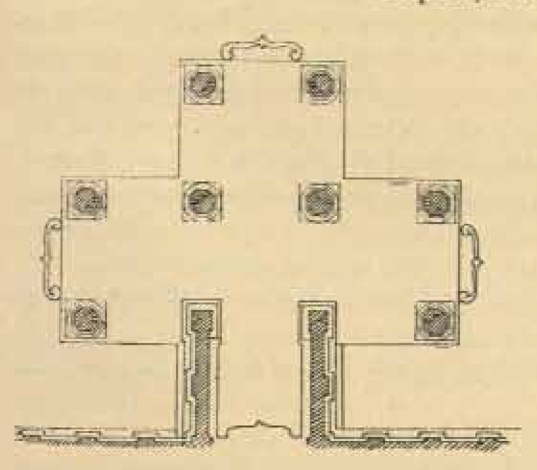


Fig. 42. — Plan du porche du sanctuaire B primitif.
Essai de restitution.

Peut-être l'élégante colonnade B_{14} se composait-elle avec ce sanctuaire primitif : il est en effet à peu près impossible de se rendre compte de la façon dont elle aurait pu se lier à une construction comme A_1 et C_1, au lieu que sa liaison avec un édifice analogue à E_1 paraît très aisée. Nous en donnons dans la figure 42 un essai de restitution. Cette disposition est la seule qui permette d'expliquer les mortaises faites sur les

deux côtés d'un angle droit à chacune de ces colonnes : dans notre hypothèse, on conçoit très aisément que, pour rendre de la solidité à un édifice qui tombait en ruine, on ait réuni les colonnes deux par deux par des étrésillons de bois ; et cette reprise donne exactement cette disposition de mortaises.

Lorsqu'au Ve siècle çaka, après l'incendie qui détruisit le sanctuaire principal de Bhadreçvara, Çambhuvarman voulut établir un temple qui fût d'une conservation moins précaire, il édifia la tour A_1, avec les élégants petits sanctuaires A_2-A_7. Il est probable qu'enceinte et annexes avaient subsisté ou furent réédifiées en constructions légères.

Vers la même époque, et peu de temps sans doute les uns après les autres, divers édifices du même style augmentèrent le groupe B, qui fut entouré d'une enceinte de briques. La tour d'entrée B_2 primitive, vraisemblablement contemporaine de B_1 primitif et de A_1 primitif et par suite bâtie en matériaux légers, fut conservée. En avant de B_2 primitif, une salle de briques D_1 compléta le monument.

Dans le même temps, la tour D_4 fut construite, soit qu'elle fît partie d'un autre ensemble, soit qu'elle fût indépendante ; sa position trop voisine de D_1 et son orientation spéciale restent des problèmes qu'il n'est pas en notre pouvoir de résoudre.

Le temple C fut élevé vers la même époque, mais certainement sans aucun rapport avec B. Il se composait à l'origine seulement d'un sanctuaire C_1 en briques : peut-être avait-il quelque annexe en construction légère. Ce n'est que quelque temps après la construction de C_1 qu'on s'avisa de réunir B et C en un seul ensemble. On prolongea alors les murs de B par des murs plus minces retournés à angle droit. Ils enfermèrent C_1 dans une enceinte carrée, dont cet édifice occupa le centre, mais dont les murs n'étaient nullement parallèles aux axes de C_1. Le mur antérieur fut interrompu par une tour C_2, qui servit d'entrée à la cour C : elle fut placée de biais par rapport au mur pour suivre l'axe de C_1. Nous avons signalé ailleurs que les constructeurs chams cherchèrent à corriger le non parallélisme des axes B_1-B_2 et C_1-C_2. Une salle en construction légère fut édifiée devant C_2 pour faire pendant à D_1 : elle était plus petite que la salle D_2 actuelle. Son existence est prouvée par l'absence de perron devant C_2 et par la présence d'un mur du style A_1 le long de D_2 ; ce mur montre avant l'extrémité orientale de D_2 l'indication d'un retour, qui fut démoli lors de la construction de la salle D_2 en briques.

La cour C se meubla en même temps d'édifices annexes, qui, à l'exception du bâtiment B_3 et de la série B_7-B_{12}, répétèrent le plan de B. Ils furent construits parallèles aux murs d'enceinte, par suite non parallèles à C_1.

Une muraille concentrique à la muraille B C fut élevée sans doute vers cette époque et enferma tout le groupe B-C-D. Nous ne savons comment elle se comportait en avant, car elle paraît venir buter sur un édifice D_6 de la même époque, et nul arrachement de mur n'est visible sur ce dernier. Peu de temps après, le temple C s'enrichit encore d'un petit sanctuaire C_3 resté en épannelage.

Il est probable que toute la partie sud de la cour C était occupée par des constructions légères qui y subsistèrent longtemps, puisqu'aucun édifice en maçonnerie n'y fut construit, alors qu'ils s'entassèrent, comme nous l'avons vu, dans la partie nord.

Toutes ces modifications et additions se suivirent de près : les détails des édifices qui paraissent devoir être considérés comme postérieurs les uns aux autres sont en effet identiques. Cependant un effort aussi considérable dut exiger un certain laps de temps.

Nous n'avons pas de date sûre pour cette première période. Heureusement l'époque qui fait suite est clairement fixée. Elle s'étend, comme nous le verrons plus loin, de la fin du VIe au plus tard au IXe siècle inclus. La première période est donc renfermée entre la date de l'inscription II, qui ne comporte malheureusement que le chiffre des centaines, 4, et le VIe siècle. On voit que l'espace de temps durant lequel ont été édifiées toutes ces constructions n'a pas été considérable, deux siècles au plus (Ve et VIe siècles ç.) : il est donc fort probable que la tour A_1 est bien la fondation de Çambhuvarman.

Deuxième période. — Il semble qu'il y ait eu après la folie de constructions de cette époque un temps d'arrêt appréciable, car les monuments qui par leur position se révèlent immédiatement postérieurs aux précédents présentent une forme d'art toute différente. Cette postériorité n'est indiscutable que pour deux édifices : l'un, le sanctuaire A_{10}, qui vient se coller contre le soubassement de A_1 et le masque en partie ; l'autre, le sanctuaire C_6, qu'on construisit entre le sanctuaire C_5, de la fin de la première série, et le sanctuaire C_7, qui répète, en les abâtardissant, les formes de A_{10}.

Les édifices de cette période peuvent être divisés en deux groupes, suivant qu'ils se rapportent à la forme d'art A_{10} ou à la forme dégénérée C_7 : dans le premier groupe se classent A_{10}, A'_1, B_1, F_1 et A_8 à A_{13} ; dans le second, A'_2, C_7, C_6, E_7 et F_3.

Ce n'est pas sans raison que nous avons laissé jusqu'ici les groupes E-F à l'écart. En effet, comme nous allons le voir, la recherche d'une date pour le groupe E n'est pas possible directement. Pour les groupes A-B-C-D, nous avons pu partir du temps le plus éloigné; nous sommes ici forcés de procéder à rebours.

Une heureuse fortune permet de dater incontestablement le groupe F et par suite cette deuxième période. Le temple F ne comporte que deux sanctuaires, tous deux de la seconde forme d'art : F_1, du premier groupe, F_3, du second. Or il possède une stèle unique, dont l'écriture, sinon le sens, permet de fixer l'époque : c'est le roi Prakāçadharma-Vikrāntavarman, roi nouveau, que la stèle III date de la fin du VIe et du début du VIIe siècle, et qui éleva l'un ou l'autre de ces édifices. Lequel ? Celui sans doute qui montre la forme d'art la plus ancienne, car l'espace de temps est bien faible entre l'époque qui nous montre l'emploi du style primaire et le règne de ce roi pour qu'on puisse admettre que

ce style, même en supposant une influence extérieure, ait pu se modifier si profondément en si peu de temps. Nous pouvons donc dater sans grande chance d'erreur F_1 du VI[e]-VII[e] siècle ç.

Or l'embellissement du piédestal de E_1 présente exactement les formes de F_1. Le premier état du piédestal et par suite le sanctuaire E_1 sont donc antérieurs à cette seconde période et rentrent dans la première. Ainsi se confirme l'indication fournie par les édifices annexes de E, E_2, E_3, E_5, qui présentent des épannelages correspondant aux décors des édifices A_1 (¹). La forme d'art qui caractérise cette seconde période caractérise également les édifices du temple de Đồng-dương qui se trouve à 25 kilomètres de là. Une stèle y donne la date du IX[e] siècle çaka. Cette seconde période s'étend donc au moins de la fin du VI[e] jusqu'au IX[e] siècle inclus.

Troisième période. — A un certain moment un retour fut tenté aux formes du style primaire. On semble avoir voulu reconstruire des édifices avec l'art si charmant et en même temps si ample qui caractérise les sanctuaires A_2-A_7 et la tour A_1, mais avec quelle maladresse ! Nous en avons ici deux curieux exemples : E_1, avec E_8 comme annexe, et D_2, copies malheureuses de A_1 et de D . Les détails sont identiques, mais malheureusement déformés ; les motifs de sculpture sont les mêmes, mais ont perdu leur souplesse et leur grâce pour se transformer en sèches découpures.

L'époque de ces constructions peut être fixée avec une quasi certitude. En effet, toutes les inscriptions de Harivarman II, qui régnait en 1002-1003 ç., ont été trouvées auprès de ces deux édifices D_2 et E_1. Nous pouvons donc admettre qu'ils ont été construits par lui dans les toutes premières années du XI[e] siècle çaka. A côté de D_2, le même souverain édifia probablement la tour B_3 pour abriter la stèle XII et devant E_1 un édicule à 4 piliers, dont 3 inscrits.

Enfin nous retrouvons, près d'un siècle plus tard, avec une date incontestable, une forme d'art mixte, qui montre combien fut rapide la dégénérescence de l'art cham. Les deux édifices B_1 et B_2 s'étaient sans doute écroulés sous l'action du temps. Jaya Harivarman I[er] entreprit de les reconstruire au XI[e] siècle ç., et son œuvre fut continuée par ses successeurs. La construction B_1, moitié en pierre, moitié en brique, voulut rivaliser de grandeur avec A_1 ; mais les édifices B_1 et B_2 ne montrent que des formes des plus grossières et des plus malheureuses ; ils n'ont eu d'ailleurs qu'une durée éphémère, en raison sans doute de leur mauvaise construction. Peut être faut-il attribuer au même roi l'ébauche d'édifice long en pierre que l'on voit près de A_1 au Sud. Mais on lui doit surtout tout un nouveau

---

(¹) Cette indication à elle seule serait insuffisante : car un épannelage n'a rien de caractéristique et peut aussi bien se rapporter à une imitation qu'au type primitif ; le détail seul de la sculpture permet de voir clairement si l'on est en présence d'une œuvre originale ou d'une copie postérieure.

temple, G, qu'il signa d'une inscription, la stèle xv. Non content d'introduire la pierre dans la construction, il y mêla également la limonite, et il semble que ce soit de son règne que date l'emploi fréquent de dalles de terre cuite pour toutes les pièces détachées, panneaux, métopes, pièces d'accent, pièces d'amortissement. Les feuilles rampantes de terre cuite fichées dans les frontons remplacent également les feuilles rampantes sculptées à même la brique.

Les temples H et K et la salle L doivent être sans doute rapportés à la même époque ou à une époque légèrement postérieure, tant leurs caractères architecturaux sont semblables à ceux des édifices précédents. La salle D_5 paraît également contemporaine de ces édifices. Il nous est impossible de fixer d'une façon précise l'époque de A'_1, que la perfection de sa statue et certains détails archaïques nous font croire plutôt assez ancien.

Pour nous résumer, nous croyons donc reconnaître trois périodes différentes : 1° dans la première (IVe-VIe siècles ç.) furent élevés les édifices du style A_1 ; 2° dans la seconde, qui doit se diviser en deux et qui s'étend du VIe au IXe siècle, furent construits les édifices qui ont pour type F_1 et A_{10} d'une part, et C_7 de l'autre ; 3° dans une troisième période, qui va du Xe siècle ç. à la conquête du Quảng-nam par les Annamites, on répète en les abâtardissant les formes du style primaire, en y mêlant des emprunts faits au style secondaire. Si nous considérons la répartition des édifices de chaque temple dans ces diverses séries, nous trouvons pour A, dans la première période les édifices A_1 à A_7 ; dans la seconde les édifices A_8 à A_{13} ; tout A', y compris sans doute A'_1, serait de la deuxième période ; B, C et D auraient des édifices de la première, mais B_4, C_6 et C_7 seraient de la seconde, et D_2, D_3 et D_5 de la troisième ; E serait de la première et de la troisième ; F, de la deuxième ; G, H, K et L, de la troisième.

Avec ces derniers monuments se termine l'histoire architecturale de Mĩ-sơn, qui devait d'ailleurs tomber bientôt entre les mains des Annamites. Ils pillèrent les tours, incendièrent sans doute les constructions légères, culbutèrent les piédestaux et les statues pour y chercher les trésors qu'ils supposaient déposés dessous : leur constance à exécuter cette tâche pénible ferait croire qu'elle était généralement récompensée. Leurs déprédations ne s'arrêtèrent pas là, et il est à supposer que ce sont eux qui firent disparaître un si grand nombre d'inscriptions. On peut, je crois, estimer à huit les stèles qui ont été brisées ; autant ou plus d'inscriptions ont été bûchées sur des piédroits d'édifices encore debout. Il semble qu'on ait détruit toute écriture visible et que les stèles déjà culbutées et les piédroits enfouis sous les décombres aient seuls échappé. Il y a lieu de supposer alors que c'est après la chûte de B_1, qui dut être rapide en raison de ses vices de construction, qu'on chercha à faire disparaître les inscriptions. Cet événement aurait eu lieu d'ailleurs assez tard après la conquête, puisque bon nombre de stèles avaient culbuté et s'étaient assez enterrées pour qu'on en eût perdu le souvenir. Toutes ces diverses raisons donnent donc à

penser qu'il faut attribuer cet acte aux Annamites. Il est de plus probable que, comme en d'autres points, ils ont effacé toutes les inscriptions de peur qu'elles ne pussent prouver le droit de propriété des anciens possesseurs sur les terres usurpées. Peut-être les souverains annamites, cherchant à organiser le pays conquis, ont-ils fait anéantir les pièces d'un procès favorables à leurs adversaires; peut-être aussi cet acte date-t-il du temps où des souverains chams exerçaient encore une royauté purement nominale sous le vasselage annamite.

Quoi qu'il en soit, et malgré la perte de ces inscriptions, la moisson est encore fort belle. Ces fouilles auront permis en outre, par l'exemple remarquable de la tour A_1 et du piédestal de E_1, de montrer à quelle réelle hauteur d'art les Chams ont pu s'élever aux beaux temps de leur splendeur artistique; et j'avoue pour ma part que ces deux exemples trop rares ont été pour moi une véritable révélation.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

XI

LES INSCRIPTIONS DE MI-SO'N

Nous avons déjà fait connaître trois inscriptions provenant des temples de Mĭ-sơn, dont on a pu apprécier l'intérêt considérable pour l'histoire politique et religieuse du Champa. Aujourd'hui que les fouilles conduites sous l'habile direction de M. Parmentier assisté de notre regretté collaborateur M. Carpeaux ont tiré de ces ruines tous les documents qu'il est permis d'en attendre, le moment nous paraît venu de procéder à un examen général de la riche collection épigraphique qui vient d'être rendue à la lumière.

Comme les constructions exécutées dans le cirque de Mĭ-sơn s'échelonnent sur une période de six à sept siècles, l'exacte situation des inscriptions est d'une grande importance pour servir à déterminer l'époque des monuments où elles se rencontrent. Grâce aux plans des ruines dressés par M. Parmentier, cette situation apparaîtra très clairement.

On distingue au premier coup d'œil cinq groupes principaux d'édifices, que nous appellerons, d'après leur position approximative : groupes sud-est, est, nord-est, nord-ouest et sud-ouest.

Le groupe sud-est (A) a pour centre le grand temple de Bhadreçvara (A_1) entouré de bâtiments affectés au service du sanctuaire. Au Sud de l'enceinte est une rangée de tours (A').

Le groupe est (G) ne comprend qu'un temple, de la dernière époque des constructions.

Le groupe nord-est (E-F) est au contraire fort ancien ; il renferme deux temples aux enceintes accolées.

Le groupe nord-ouest (H) se compose d'un sanctuaire précédé d'une salle et entouré d'une enceinte ; il est assez moderne.

Enfin le groupe sud-ouest est formé de deux sanctuaires (B, C) accolés par leurs murs d'enceinte et dont chacun est entouré de temples secondaires et précédé d'une salle rectangulaire. Dans le voisinage des deux salles se trouve un ensemble de constructions désigné par D, dont le rapport avec les groupes principaux est mal défini.

que la destruction des inscriptions a eu lieu après l'écroulement de ce temple, qui ne peut guère s'être produit antérieurement au XIIIe siècle.

* * *

Avant de donner le texte et la traduction de ces inscriptions, nous croyons utile de résumer les faits nouveaux dont elles accroissent nos connaissances sur l'ancien Champa.

Jusqu'à ces dernières années, les plus anciens rois mentionnés par les documents épigraphiques étaient Çrī-Māra (IIe siècle çaka ?), Bhadravarman Ier (IVe siècle çaka ?) et Pṛthivīndravarman (vers 700 çaka). Rien n'est venu combler la lacune d'environ deux siècles qui précède Bhadravarman ; au contraire, pour la période qui s'étend de ce règne à ceux des rois du VIIIe siècle çaka, les inscriptions de Mĩ-sơn nous ont révélé l'existence d'une dynastie inconnue jusqu'ici. Ces rois, dont la généalogie est donnée par l'inscription III, sont les suivants :

1. Gaṅgārāja ou Gaṅgeçvara. Ce prince paraît être un *vaṃçakara*, car un de ses successeurs (VI, B, l. 7) se qualifie de *Çrī-Gaṅgeçvaravaṃçajaḥ*. Si on s'en rapporte au sens littéral de III, A, st. 1, il quitta le trône « qu'on ne quitte pas sans regret » pour faire un pèlerinage aux bords du Gange. C'est la première fois que les documents nous montrent un roi indochinois allant se retremper à la source de la civilisation brahmanique.

2. . . . rathavarman. La première partie du nom a disparu sur la pierre, et le texte ne nous dit rien de lui sinon que sa puissance était grande comme la mer.

3. Rudravarman. Ce roi, successeur et arrière-petit-fils (fils de la fille de la fille) du précédent, était déjà connu par l'inscription II (*B. E. F. E.-O.*, III, 206-211) ; c'est sous son règne, en 4*xx* çaka que le temple de Bhadreçvara fut détruit par le feu.

4. Çambhuvarman, son fils, édifia le temple de Çambhubhadreçvara, qui est probablement le grand temple actuellement existant.

5. Kandarpadharma, fils de Çambhuvarman.

6. Le fils de Kandarpadharma, dont le nom a disparu.

7. Bhadreçvaravarman, neveu du précédent ; il était fils de la sœur cadette de ce prince et du brahmane Satya Kauçika Svāmin.

8. Prakāçadharma-Vikrāntavarman, fils de Jagaddharma et de la princesse Çarvāṇī, fille du roi du Cambodge Īçānavarman.

Le récit des circonstances qui précédèrent l'avènement de Prakāçadharma est concis et peu explicite ; nous pouvons heureusement le compléter et l'éclairer par les textes chinois et les inscriptions cambodgiennes.

Suivant notre inscription, un certain Jagaddharma, dont les origines ne sont pas spécifiées, se rendit « par suite de certaines circonstances » (*kenāpi vidhinā*) à la ville de Bhavapura. Cette cité aurait été fondée par un brahmane nommé

Kauṇḍinya qui en aurait fixé l'emplacement en lançant un javelot reçu d'Açvatthāman, fils de Droṇa, un des héros du *Mahābhārata*. Le personnage est donc légendaire, de même que sa femme, fille d'un roi des Nāgas, qui avait adopté le genre de vie des hommes [1]. Kauṇḍinya fut le fondateur de la dynastie lunaire (*Somavaṃça*) [2], dans laquelle naquirent au cours des temps les trois rois Bhavavarman, son frère Mahendravarman et le fils de celui-ci, Īçānavarman. La fille d'Īçānavarman, Çrī Çarvāṇī, épousa Jagaddharma et fut mère de Prakāçadharma.

On reconnait sans peine dans ce récit les noms de plusieurs personnages de l'histoire du Cambodge :

Kauṇḍinyasoma, fondateur du Somavaṃça (fin du IVe siècle) ; Bhavavarman, premier roi du Cambodge indépendant, son frère Citrasena ou Mahendravarman, — tous deux régnant dans la première moitié du VIe siècle ç., — et le fils de Mahendravarman, Īçānavarman (538, 549 ç.). Il n'est donc aucunement douteux que le pays où Jagaddharma se rendit et où il épousa la fille du roi soit le Cambodge. A la vérité la capitale de Cambodge sous Īçānavarman était appelée Īçānapura, tandis que le pays où s'établit Jagaddharma est « puraṃ Bhavābvayam », Bhavapura, la capitale de Bhavavarman : mais il se peut qu'il se soit fixé au Cambodge sous le règne de ce dernier roi ou qu'il ait reçu en apanage l'ancienne capitale.

Si maintenant nous interrogeons les historiens chinois, voici ce qu'ils nous apprennent sur l'histoire du Champa au VIIe siècle [3].

En 630, 631 A. D. et années suivantes, le roi Fan T'eou-li paya régulièrement le tribut. A sa mort il eut pour successeur son fils Fan Tchen-long. En 645, Fan Tchen-long fut tué avec toute sa famille par son sujet Mo-ho-man-to-kia-tou, et la descendance mâle de la famille Fan s'éteignit avec lui. Le peuple éleva à la royauté un brahmane, gendre de Fan T'eou-li ; mais les grands le déposèrent et mirent sur le trône la fille de Fan T'eou-li. Celle-ci ne pouvant réussir à maintenir l'ordre dans le pays, on fit appel à Tchou-ko Ti, fils de la tante paternelle de Fan T'eou-li. Tchou-ko Ti revint du Cambodge, où son père s'était réfugié à la suite d'une faute, épousa la fille de Fan T'eou-li et fut

---

(1) Cette tradition n'est sans doute pas étrangère à celle que Tcheou Ta-kouan recueillit au XIIIe siècle, d'après laquelle le roi du Cambodge s'unissait chaque nuit avec une Nāgī (*B. E. F. E.-O.*, II, 145). Elle peut également avoir contribué à populariser la représentation du Nāga comme élément décoratif des édifices cambodgiens.

(2) L'inscription porte : « Someti sā vaṅçakarī pṛthivyām. » Cette proposition devrait régulièrement se traduire : « Celle-ci, nommée Somā, fonda une race royale sur la terre. » Mais il n'est pas impossible non plus que le mètre ait ici légèrement modifié la construction et qu'il faille entendre : « Celle-ci fonda la race royale appelée Soma », i. e. le Somavaṃça. La st. 23, *Somānvayaprasūtāyām*, ne tranche pas la difficulté, puisqu'on peut entendre Soma ou Somā. Il en est de même de l'inscr. de Han Chei, B, 3 (ISCC., p. 15). Mais celle d'Ang Chumnik, B, 7 (*ibid.*, p. 57) porte *Somavaṃça*. Enfin une inscription du Champa (*ibid.*, p. 223, l. 10) qualifie Indravarman Ier de *çaçirājavaṅçasambhutena*. Il s'agit donc bien de la race lunaire.

(3) Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde*, B. E. F. E.-O., IV, 195-196 et 384-385.

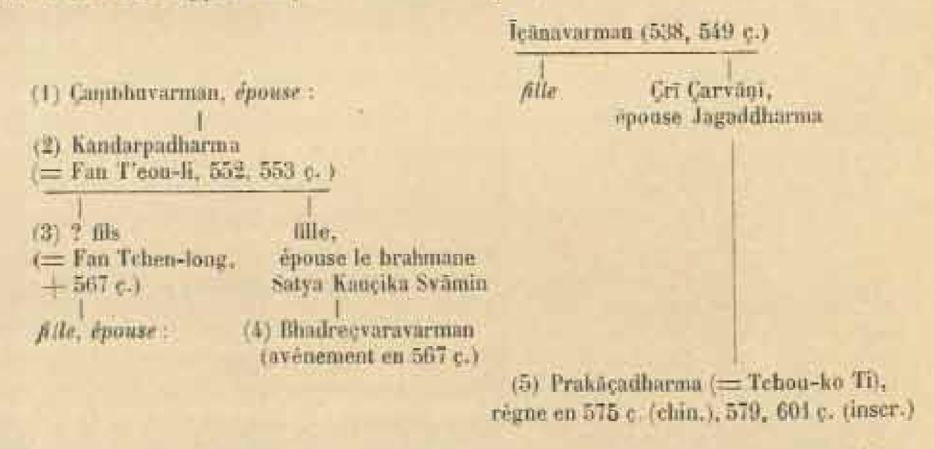
proclamé roi. Des ambassades furent envoyées à la cour de Chine par Tchou-ko Ti en 653, par Po-kia-chō-pa-mo (Prakāçavarman) en 669, par Kien-to-ta-mo (Vikrāntavarman ?) en 713, par Lou-to-lo (Rudra[varman]) en 749.

Ce récit concorde dans ses traits principaux avec celui de notre inscription. En effet, dans la liste généalogique donnée plus haut, la lignée masculine s'interrompt après le fils de Kandarpadharma (= Fan T'eou-li) et le trône passe à un brahmane, Bhadreçvaravarman, fils du brahmane Satya Kauçika Svāmin. Il semble toutefois qu'ici les historiens chinois aient commis une confusion : ce n'est pas le brahmane gendre du roi qui fut élevé au trône, mais son fils, — à moins de supposer, ce qui concilierait tout, que Bhadreçvaravarman avait épousé la fille du roi détrôné Fan Tchen-long.

Toujours d'accord avec les Chinois, l'inscription nous apprend que le trône ne se transmit pas aux descendants du brahmane, mais passa à un prince revenu du Cambodge, où son père s'était retiré « pour une faute », dit le chinois, « kenāpi vidhinā », dit plus discrètement le panégyriste officiel.

Quant au lien de parenté qui aurait rattaché Prakāçadharma à la maison royale du Champa, l'inscription n'en dit rien : elle nous apprend seulement qu'il avait pour mère la princesse Çrī Çarvāṇī, fille d'Īçānavarman. Les Chinois ajoutent que sa mère était la tante *paternelle* de Fan T'eou-li ; ceci est impossible, puisque Çarvāṇī était une princesse cambodgienne ; il se peut au contraire qu'elle ait été la tante *maternelle* de ce roi, si une de ses sœurs avait épousé Çambhuvarman.

Essayons de résumer cette concordance entre l'inscription et les historiens chinois (les faits hypothétiques sont en italique) :



Prakāçadharma-Vikrāntavarman était monté sur le trône peu avant 575 ç., année où Tchou-ko Ti, que nous identifions avec lui, envoie une ambassade en Chine. En 579 ç., il érige un temple de Prabhāseçvara (nº III). En 591 ç., Po-kia-chō-pa-mo (Prakāçavarman = °dharma) envoie une ambassade en Chine. En 601 ç., il donne un koça à Īçāneçvara et un diadème à Bhadreçvara (nº IV). A une date inconnue, il consacre un sanctuaire de Kuvera (nº V).

Il paraît avoir eu un successeur nommé, comme lui, Vikrāntavarman. Cette identité de nom rend la distinction de ces deux rois assez difficile, mais le fait lui-même n'est guère douteux. D'abord les sources chinoises attribuent les ambassades de 591 et 635 ç., l'une à Po-kia-chö-pa-mo (Prakāçadharma), l'autre à Kien-to-ta-mo (Vikrāntavarman) ; pour appliquer ces deux noms au même personnage, il faudrait assigner à son règne une durée supérieure à 44 ans, ce qui est peu vraisemblable. L'inscription VI nous amène à la même conclusion. Cette inscription, presque entièrement illisible, contient les deux noms Prakāçadharma et Vikrāntavarman, avec une date incomplète du chiffre des unités, mais comprise entre 630 et 639. Si l'auteur de cette inscription était Prakāçadharma-Vikrāntavarman, il aurait eu un règne de 39 ans au moins, de 44, si Kien-to-ta-mo = Vikrāntavarman, de 60, si Tchou-ko Ti = Prakāçadharma. Il est plus simple d'admettre que Prakāçadharma eut pour successeur Vikrāntavarman quelque temps avant 635 çaka.

La répartition des inscriptions entre ces deux rois est naturellement douteuse. Nous attribuons par hypothèse au second celles qui portent le seul nom de Vikrāntavarman, c'est-à-dire, la seconde partie de IV, les n°s VI, VII, VIII et IX.

Il reste une dernière inscription où aucun nom n'est lisible : c'est le n° X.

Cette inscription, à peu près indéchiffrable, ne nous donne aucun nom royal ; seule l'écriture penchée en arrière, analogue à celle des inscriptions précédentes, nous autorise à l'attribuer à Prakāçadharma ou à Vikrāntavarman. Nous en dirons autant de l'inscription II, B, que, dans un article précédent (*B.E.F.E.-O.*, III, 210) nous avons, probablement à tort, assignée au règne de Vikrāntavarman, fils de Harivarman, qui régnait dans la seconde moitié du VIIIe siècle çaka. A ce moment, on connaissait quelques inscriptions d'une écriture toute spéciale, aux lettres longues, grêles et penchées en arrière, toutes émanant de ce dernier roi ; l'inscription illisible qui occupe le revers de la stèle de Çambhuvarman, étant écrite dans ce caractère très particulier, semblait devoir être rapportée à son règne. Mais les découvertes de Mĩ-sơn changent l'aspect de la question : nous avons maintenant sous les yeux une série de documents dans cette même écriture penchée et émanant soit de Prakāçadharma-Vikrāntavarman, soit de son probable successeur que nous appellerons Vikrāntavarman Ier. Or, comme nous sommes sûrs que ces deux rois ont fait des fondations à Mĩ-sơn, tandis que nous ignorons si Vikrāntavarman II a bâti autre part qu'à Nhatrang, il est au moins vraisemblable que les stèles en écriture penchée que l'on n'a pu déchiffrer ne proviennent pas de lui, mais de ses deux prédécesseurs [1].

---

[1] Vikrāntavarman II est l'auteur de l'inscription de Po-Nagar de Phanrang (ISCC., n° XXIV) et de 3 autres gravées sur la stèle de Po-Nagar de Nhatrang : 2e grande face, B ; base, C ; une des faces latérales, D (*ibid.*, n° XXVI). On remarque de singulières variations dans l'écriture de ces documents : le n° XXVI B, gravé au revers d'un acte de Satyavarman, semble, selon

Les rois suivants, Pṛthivīndravarman, Satyavarman, Indravarman Ier ne sont pas représentés dans la série des inscriptions de Mī-sơn.

Harivarman Ier paraît être l'auteur de l'inscription nº xi, dont toutefois la date (713) est fausse. C'est la première des inscriptions en langue chame. Elle commémore la réédification d'un sanctuaire d'Içānabhadreçvara; elle a été trouvée près du Grand Temple.

Nous franchissons ensuite une période de deux siècles et demi pour trouver deux rois nouveaux, le père et le fils: Harivarman [II] et Jaya Indravarman [II].

Harivarman II, prince Thāñ, yāñ Viṣṇumūrti ou Mādhavamūrti, était fils de Prāleyeçvara Dharmarāja. Il appartenait par son père à la famille Nārikela (Cocotier) et par sa mère à la famille Krāmuka (Aréquier) (xii, st. 2). Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il se classe lui-même (xii, B, l. 3-4) dans le Krāmukavañça, dans le clan des Aréquiers, c'est-à-dire dans la famille maternelle. Il battit à Someçvara l'armée cambodgienne commandée par Çrī Nandanavarmadeva. Il fit une donation à Çrīçānabhadreçvara en 1002 çaka. Il avait un fils, le pu lyañ Çrī Rājadvāra; bien que cet enfant n'eût que neuf ans, son père le fit sacrer et quitta le trône pour se livrer à la dévotion. Il mourut en 1003 ç. et quatorze femmes se brûlèrent sur son bûcher.

Le petit roi, qui avait reçu le nom de sacre de Jaya Indravarman, prince Vāk, fut évincé du trône, un mois après son avénement, par son oncle, le prince Pāñ, qui exerçait les fonctions de yuvarāja, mahāsenāpati, et qu'avait illustré une expédition victorieuse à Çambhupura [1] (xv, A). Le nouveau roi prit le nom de règne de Çrī Paramabodhisatva (xvi, A). Nous savons, par une inscription de Po-Nagar (Aymonier, *Première étude*, p. 36) que Paramabodhisatva était encore sur le trône en 1006 ç. Mais en 1010, il était remplacé par Jaya Indravarman, probablement son neveu détrôné qui avait repris la couronne. Ce prince fonda le monastère d'Indralokeçvara et donna un koça d'or au temple de Bhadreçvara (xvi).

Une inscription en l'honneur de Harivarman II, qui se termine par le récit de sa mort et de l'avénement de son fils Jaya Indravarman II, est suivie (xii, D) d'une autre inscription au nom du yuvarāja Oñ Dhanapati-Grāma. Ce personnage raconte qu'il a été au service du roi du Cambodge et chargé par lui de ramener dans l'obéissance les villes insurgées de Malyañ et de Humā Padāñ, le roi Sūryavarmadeva (?) et le putau Ājñā po ku. Ce yuvarāja ne peut guère être Paramabodhisattva, qui portait ce titre sous Harivarman II, son frère, et qui

---

Bergaigne, une imitation voulue de l'écriture de ce roi; au contraire les nos xxiv, xxvi C et D, dont les caractères sont fortement penchés en arrière et où *k* et *r* se prolongent au-dessous de la ligne, représenteraient « l'écriture propre du règne ». Mais maintenant que nous en avons retrouvé les caractéristiques dans l'écriture de Prakāçadharma et de Vikrāntavarman Ier, elle apparaît également comme une imitation.

[1] Sambor (Cambodge).

s'empara du trône un mois après la mort de celui-ci. Dhanapati-Grāma peut être soit un yuvarāja créé par Paramabodhisatva, soit un yuvarāja au titre cambodgien : nous trouvons en effet dans XXIV, B un récit presque identique, dont le héros, venu du Champa au Cambodge, entre au service du roi de ce pays, réprime une révolte de Malyaṅ et reçoit le titre de yuvarāja.

Jaya Indravarman II eut pour successeur son neveu Harivarman [III], également nouveau, dont une inscription datée de 1036 çaka (XVIII) a été trouvée près du Grand Temple.

L'inscription qui vient ensuite dans l'ordre chronologique (XVIII, B) émane de Jaya Indravarman III ; elle est presque identique à celle du linteau de la tour sud de Po-Nagar et nous donne, comme celle-ci, le curriculum vitae du roi : né en 1028 (1), devarāja en 1051, yuvarāja en 1055, roi en 1061, encore régnant en 1065.

Deux ans plus tard (1067 ç.) monte sur le trône un des grands rois du Champa : Jaya Harivarman Ier. Il était, nous dit-il, fils de Rudravarman, de son nom posthume Parama-Brahmaloka et petit-fils de Rudraloka. Le règne de son père fut donc, semble-t-il, extrêmement court. Il n'y a pas de raison, comme le propose M. Aymonier, de voir dans Rudravarman un autre nom de Jaya Indravarman III : celui-ci doit être le Rudraloka, grand-père de Jaya Harivarman (2).

Jaya Harivarman nous a abondamment renseignés sur sa famille et sa vie. Il avait pour autres noms cei Çivānandana, urāṅ Ratnabhūmivijaya. Ses ascendants étaient, les uns kṣatriyas, les autres brahmanes. Sa mère se nommait Paramasundarī Devī, de son nom vulgaire Nai Jiññyaṅ. Sa jeunesse se passa dans l'exil ; puis il rentra au Champa. Les événements qui précédèrent immédiatement son avénement sont indiqués d'une manière assez obscure par deux documents : l'inscription de Batau Tablaḥ d'une part, et d'autre part un extrait d'une chronique en sanskrit intitulée *Purāṇārthaçāstra*, curieusement inséré dans l'inscription XX, B. D'après le premier de ces textes (3), il aurait suivi à Panrang, en 1067 ç., son père Rudravarman, qui y serait mort la même année, lui laissant le trône. Le *Purāṇārtha*, de son côté, paraît dire que : « à l'Est (du temple) de Guheçvara, sur la rivière Yāmī, il vainquit le roi, le mit à mort et régna. » Si le fait est exact, il ne peut s'agir ici que de la défaite de l'usurpateur qui avait forcé Rudravarman à se réfugier à Panrang.

Quoi qu'il en soit, Jaya Harivarman régna d'abord à Rājapura, capitale du Pāṇḍuraṅga. Ce fut là que vint l'attaquer le général cambodgien Çaṅkara (1067). Vaincus une première fois, les Cambodgiens ne furent pas plus heureux treize

(1) Et non en 1021, comme a traduit Bergaigne : *mūrti* peut signifier 1 ou 8, mais l'emploi de *vasu* dans notre inscription au lieu de *mūrti* prouve que la valeur du mot est 8.

(2) Jaya Harivarman descendait de Paramabodhisatva (XXI, A, l. 4).

(3) Aymonier, *Première étude*, p. 39.

ans plus tard, dans une seconde guerre : ils furent battus à Vīrapura, dans la plaine de Panrang (1080 ç.). Par contre ils occupaient la capitale du Champa, Vijaya (Binh-dịnh) [1]. Le roi du Cambodge conféra la dignité royale à son beau-frère (frère cadet de la première reine), Harideva, et l'envoya régner à Vijaya. Jaya Harivarman l'attaqua, le battit dans la plaine de Mahīça et prit, à la suite de cette victoire, le titre de *paramarājādhirāja* (1081 ç.). Il eut ensuite à lutter contre un prétendant nommé *Vañçarāja*, frère d'une de ses femmes, qui souleva les sauvages des montagnes — les Kirāṭas — et se fit proclamer roi par eux à Madhyamagrāmapura (?). Après un premier échec, il obtint le secours des Annamites (Yavanas), mais sans plus de succès. Il semble que Jaya Harivarman ait eu ensuite à réprimer des révoltes dans le Pāṇḍuraṅga en 1088 et 1092 ç.

Les inscriptions XVIII, C, et XXII, B, st. 2 nous donnent la liste des successeurs de Jaya Harivarman Ier. Cette succession est la suivante :

Jaya Harivarman Ier, cei Çivānandana, *paramarājādhirāja*, règne encore en 1092 ;

Jaya Harivarman II, *mahādhikarāja*, son fils ;

Parameçvaravarman, *adhirāja*, fils du précédent ;

Jaya Indravarman, cei Harideva, de Sakān-vijaya, frère cadet du précédent.

Le troisième de ces rois est Jaya Parameçvaravarman, oñ Añçarāja, de Turai-vijaya, auteur de l'inscription XXV, A (1156 ç.), et dont nous avons plusieurs autres actes de 1148 et 1155 ç. (cf. Aymonier, *Première étude*, pp. 47 ss.) [2].

Le Jaya Indravarman de Grāmapura-vijaya que M. Aymonier place entre Jaya Harivarman Ier et Jaya Parameçvaravarman II (*Première étude*, pp. 44 ss.) est certainement un usurpateur. En effet, d'après nos inscriptions XXIII et XXIV, A, il fait des donations en 1085, 1095, 1096, 1097, 1098, et il rappelle des dons faits antérieurement en 1070 et 1072. Il prenait donc le titre de roi à une époque où Jaya Harivarman Ier était souverain légitime du Champa.

Après le règne de Jaya Harivarman, le Champa semble avoir subi de grands bouleversements. Les Cambodgiens établirent leur domination sur une partie du pays et des prétendants se partagèrent les provinces du royaume. L'inscription XXIV, B jette quelque lumière sur ces événements.

---

(1) M. Aymonier, *Cambodge*, III, 514, pense que Vijaya « devait être un petit État tampon occupant la plaine actuelle de Phantiet ». Mais en comparant les termes de notre no XXI avec l'inscr. de Batau Tablaḥ, on voit que Vijaya = nagara Campa, c'est-à-dire n'est autre que la capitale du royaume. — De même l'inscr. 409, B, 4 (Aymonier, *Première étude*, p. 48) dit qu'en 1112 ç. le roi du Cambodge prit la capitale du Campa (*marai mak nagara Campa*) : or notre inscr. XXIV, B dit qu'en cette année 1112 le roi du Cambodge envoya une armée prendre Vijaya : donc Vijaya = nagara Campa. Or à cette date, la capitale était à Binh-dịnh. Il n'est pas surprenant de voir Harivarman aux prises avec l'armée de Vijaya (inscr. de Batau Tablaḥ), puisque Vijaya était alors aux mains de l'ennemi.

(2) Il fut sacré en 1149 (Aymonier, p. 51), mais il devait être roi de fait depuis longtemps, peut-être depuis 1129 (*ibid.*, p. 50).

L'invasion cambodgienne eut lieu en 1112 çaka. Elle fut provoquée par le roi Jaya Indravarman oñ Vatuv. Quel était ce roi ? Ce n'était certainement pas le roi légitime, qui devait être à cette époque le fils ou le petit-fils de Jaya Harivarman : c'était donc un usurpateur. D'autre part, il devait régner à Vijaya, puisque c'est contre cette ville que marche l'armée cambodgienne. A la tête de cette armée était un réfugié que le roi du Cambodge avait élevé à la dignité de yuvarāja et qui se nommait Çrī Vidyānandana, de Tuṃprauk-vijaya. Il s'empara de Vijaya, fit le roi prisonnier, l'envoya au Cambodge et proclama roi à sa place Sūrya Jayavarman, prince In, beau-frère du roi du Cambodge. Lui-même, à la tête de son armée, se tailla un royaume à Rājapura (Panrāñ), où il régna sous le nom de Sūryavarman. Le roi de Vijaya ne jouit pas longtemps de son pouvoir : il fut chassé par un nouveau prétendant, le prince Raṣupati [1], qui prit le nom de Jaya Indravarman. En 1114, Indravarman-Vatuv qui, comme on l'a vu, vivait captif au Cambodge et avait sans doute regagné les bonnes grâces du roi de ce pays, reparut avec une armée cambodgienne pour reconquérir son trône ; il s'adressa au roi de Rājapura, Sūryavarman-Vidyānandana. Celui-ci entra en campagne ; mais, après avoir reconquis Vijaya et mis à mort Indravarman-Raṣupati, il garda sa conquête pour lui. Indravarman-Vatuv, frustré de ses espérances, se rendit dans le pays d'Amarāvatī (Quảng-nam), où il leva une armée, à l'aide de laquelle il réussit à reprendre Vijaya ; mais il fut finalement battu et tué par Sūryavarman-Vidyānandana. Celui-ci eut à subir en 1116 une nouvelle attaque des Cambodgiens qu'il repoussa victorieusement. Il se rendit ensuite à Amarāvatī, où il releva les temples et les habitations.

Que devenait pendant ce temps le roi légitime Jaya Parameçvaravarman II? C'était, semble-t-il, un roi sans royaume. Sūryavarman régnait dans le Pāṇḍuraṅga ; quatre prétendants se succédaient dans le Vijaya (Bình-định) et ils s'emparaient tour à tour d'Amarāvatī (Quảng-nam). Ce fut après la grande guerre de 32 ans (1112-1144 ç.) que Parameçvaravarman, oñ Añçarāja, de Turai-vijaya, réussit à reprendre possession du « parasol unique » ; nous avons de lui une inscription datée de 1156 ç. (XXV, A). Il eut pour successeur, à une date inconnue, son frère Jaya Indravarman, cei Harideva, de Sakān-vijaya, dont nous avons une inscription datée de 1185 ç. (?) et une autre non datée (XXII, B). Ce dernier régnait en 1176 et 1178, et eut pour successeur Jaya Siṃhavarman II en 1187 [2] : c'est le dernier roi des inscriptions de Mĭ-sơn.

Voici donc quelle est actuellement, d'après les inscriptions [3], la série des rois du Champa. Nous mettons en regard l'ancienne liste dressée par M. Aymonier

---

(1) Le gendre de Jaya Indravarman IV se nommait Oñ Raṣunandana. (Aymonier, *Première étude*, p. 54).

(2) *B. E. F. E.-O.*, III, 648 ; Aymonier, *Première étude*, pp. 54-55.

(3) Nous laissons de côté les noms fournis par les sources chinoises, pour lesquels v. Pelliot, *B. E. F. E.-O.*, IV, 382.

(*Première étude sur les inscriptions chames*), pour permettre de passer facilement d'une étude à l'autre malgré les changements que la découverte de nouveaux rois apporte à la numérotation conventionnelle des souverains régnants. Les dates en italique marquent l'avénement, et celles précédées de signe + la fin du règne ; les dates entre crochets sont tirées des textes chinois. Toutes ces dates sont dans l'ère çaka.

Liste ancienne	Liste nouvelle
Çrī-Māra, IIe siècle.	Çrī-Māra, IIe siècle.
⋮	⋮
Bhadravarman I, IVe s.	Bhadravarman I, IVe s.
⋮	⋮
	Gaṅgārāja.
	. . . . . . rathavarman.
	Rudravarman I, Ve s., son arrière-petit-fils.
	Çambhuvarman, son fils.
	Kandarpadharma, son fils [552, 553].
	X..., son fils [+ 567].
	Bhadreçvaravarman, son neveu [*567*].
	Prakāçadharma-Vikrāntavarman, [*575*], 579, 601.
	Vikrāntavarman I (1) [635].
	⋮
Pṛthivīndravarman, fin du VIIe s.	Pṛthivīndravarman, fin du VIIe s.
Satyavarman, son neveu, 696, 706.	Satyavarman, son neveu, 696, 706.
Indravarman I, son frère, 721, 723.	Indravarman I, son frère, 721, 723.
Harivarman, 735, 739.	Harivarman I, 735, 739.
Vikrāntavarman, 751, 776.	Vikrāntavarman II, 751, 776.
	⋮
	Rudravarman II (Maheçvaraloka ?).
	Bhadravarman II, son fils.
	Indravarman II (2) Lakṣmīndrabhūmiçvara Grāmasvāmin (Paramabuddhaloka ?), son fils, 797.

(1) Ce roi est mis en rapport (VI, B, 12) avec le fils de Yogeçvararāja (?).

(2) Bergaigne avait distingué, pour des raisons pratiques, la série des Indravarman et celle des Jaya Indravarman ; à mon tour, pour changer le moins possible les dénominations usitées, j'appelle ce roi Indravarman II, bien qu'il préfixe Jaya à son nom.

Liste ancienne (*suite*)	Liste nouvelle (*suite*)
	Jaya Siṅhavarman I, son neveu, 820.
Haravarman.	Haravarman.
Indravarman II, son fils, 840.	Indravarman III, son fils, 840.
	Parameçvaravarman I Dharmarāja, 872.
Jaya Indravarman I, 887.	Jaya Indravarman I, 887.
Jaya Parameçvaravarman I, 972.	Jaya Parameçvaravarman I, 972.
Bhadravarman.	Bhadravarman III.
Rudravarman, 986.	Rudravarman III [984], 986, [999].
	Prāleyeçvara Dharmarāja.
	Harivarman II, cei Thāṅ, 1002, + 1003.
	Jaya Indravarman II, cei Vāk, *1003*.
Paramabodhisatva, 1006.	Paramabodhisatva, prince Pāṅ, *1003*, 1006.
	Jaya Indravarman II restauré, 1010.
	Harivarman III, son neveu, 1036.
Bhadravarman III.	Bhadravarman IV.
Jaya Siṅhavarman I.	Jaya Siṅhavarman I.
Jaya Indravarman II, *1061*, 1065.	Jaya Indravarman III (Rudraloka), *1061*, 1065.
Jaya Rudravarman, + 1067.	Jaya Rudravarman (Brahmaloka), son fils, + 1067.
Jaya Harivarman, cei Çivānandana, son fils, *1067*, 1092 [1].	Jaya Harivarman I, cei Çivānandana, son fils, *1067*, 1092.
	Jaya Harivarman II.
Jaya Parameçvaravarman II, 1142, 1149, 1155.	Jaya Parameçvaravarman II, oṅ Aṅçarāja, roi vers 1129 (?), sacré en 1149, régnant en 1155.

[1] Entre Jaya Harivarman et Jaya Parameçvaravarman II, M. Aymonier place un roi Jaya Indravarman III : nous croyons que ce fut un usurpateur.

Liste ancienne (*suite*)	Liste nouvelle (*suite*)
Jaya Indravarman IV, 1176, 1185.	Jaya Indravarman IV, cei Harideva, urāñ Sakān Vijaya, frère cadet du précédent, régnait en 1176, 1185.
Jaya Siṅhavarman II ou Indravarman III, cei Harideva, *1187*, 1200.	Jaya Siṅhavarman II ou Indravarman IV, cei Harideva, *1187*, 1200.
Jaya Siṅhavarman III, 1220, 1228.	Jaya Siṅhavarman III, prince Harijit, 1220, 1228.

***

Les informations que nous fournissent les inscriptions sur la succession des rois, les guerres, les événements politiques, ne sont données que d'une manière incidente et en guise d'« exposé de motifs » : l'objet principal de ces actes, ce sont des fondations religieuses.

Ces fondations consistent en dons d'immeubles ou d'objets mobiliers.

A la première catégorie appartiennent les dons de rizières (*humā*), les constructions de temples (*yāñ*, *sthāna*, *pūjāsthāna*, *prāsāda*) [1], de chapelles (*vumvoñ*), de monastères (*vihāra*), de maisons (*rumaḥ*). Les rois ne se contentent pas de construire de nouveaux édifices : ils réparent (*pajeñ*, *punaḥ*) les anciens, et ils se plaisent à constater qu'ils les ont rendus aussi beaux qu'autrefois.

Il serait intéressant de retrouver dans les monuments existants ceux qui sont mentionnés par les inscriptions : ces mentions sont malheureusement trop vagues et nos documents trop incomplets pour que cette tentative d'identification puisse être poussée très loin. Cependant quelques temples importants se laissent déterminer avec une certaine vraisemblance.

La grande tour A_1, qui par ses majestueuses proportions, l'antiquité de son style et la richesse de sa décoration, tient le premier rang parmi les monuments de Mĩ-sơn, est presque sûrement ce temple de Çaṃbhubhadreçvara, bâti par Çaṃbhuvarman. La présence des deux plus anciennes stèles à cet endroit vient à l'appui de cette conclusion.

A l'entrée de la tour de pierre B_1 se trouvent deux piliers octogonaux portant des inscriptions de Jaya Indravarman III (1061, 1065), de Jaya Harivarman Ier (1067, 1092) et de Jaya Indravarman IV (1176, 1185). Dans les décombres du vestibule a été trouvée une inscription de Harivarman III (1036 ç.). Tous ces textes se rapportent à un temple de Çrīçānabhadreçvara.

---

[1] *Prāsāda*, employé surtout au XIe s., est probablement une expression d'origine cambodgienne.

On peut donc croire que B_1 est le temple de Çrīçānabhadreçvara appelé autrefois Çrīçāneçvara (1). Il existait à cet endroit un sanctuaire ancien : Harivarman III, vers 1030 ç., bâtit une tour (*hatap prāsāda*, XVII) à cette place. Le nouveau temple, détruit par des ennemis (Annamites ou Cambodgiens), fut réédifié par Jaya Harivarman Ier, qui employa sans doute une partie des matériaux du bâtiment antérieur, notamment les deux colonnes octogonales de l'entrée, dont l'une portait déjà une inscription de Jaya Indravarman III.

Cette identification présente toutefois une difficulté : Jaya Harivarman Ier répète à plusieurs reprises qu'il a érigé ce temple sur le mont Vugvan (2). Or le temple B_1 n'est pas sur une montagne, il est au fond du cirque, — ainsi que tous les autres, d'ailleurs, à l'exception de G, qui s'élève sur une butte ; mais G, comme nous allons le voir, est dédié à un autre dieu. Il faut donc supposer que le massif montagneux au centre duquel se trouve le cirque de Mĩ-sơn portait le nom de Vugvan et que le temple de Çrīçānabhadreçvara était simplement localisé dans ce massif. L'explication peut paraître arbitraire ; qu'on se rappelle cependant que l'épigraphie cambodgienne présente un cas absolument analogue. L'inscription de Sdok Kak Thom dit que le palais de Jayavarman II était bâti sur le sommet (mūrdhan) du mont Mahendra. Or le mont Mahendra est le mont Kulen, le palais de Jayavarman ne peut être que Beng Mālā, et ce dernier monument n'est pas sur le sommet, mais au pied de la montagne.

La tour G est certainement le temple auquel se rapporte la stèle de fondation trouvée dans G_5 : il faut donc y reconnaître le temple de Harivarmeçvara bâti par Jaya Harivarman Ier (3).

Dans le groupe E-F a été trouvée une stèle de Prakāçadharma-Vikrāntavarman, commémorant l'érection d'un sanctuaire de Prabhāseçvara. La question de savoir si ce nom désignait E ou F est tranchée par les conclusions de M. Parmentier, qui reportent E à une époque antérieure : c'est donc F qui était le temple de Prabhāseçvara.

Le temple E est un des plus anciens du groupe ; il est antérieur à Prakāçadharma. Or ce roi a coutume d'invoquer dans ses inscriptions les principales devatās de Mĩ-sơn. Il est donc *a priori* vraisemblable que le dieu du temple E y est mentionné. La stèle III ne nomme que trois dieux : Prabhāseçvara (= F), Çambhubhadreçvara (= A) et Içāneçvara (= B_1 primitif). E manque donc ici.

---

(1) *Içānabhadreçvara* est nommé pour la première fois dans le nº XI. Je ne saurais dire si le *Çiveçānaliṅga* érigé par Harivarman II en 1002 çaka est un substitut du liṅga primitif ou une idole différente.

(2) Voir XX, st. 15 et 19 ; XXI, B, l. 19 ; XXII, A, st. 4.

(3) Le même roi éleva aussi un liṅga nommé Yāṅ Tdaḥ sur le mont Mahīça (XXI, B, l. 16). Ce mont devait dominer la plaine du même nom, qui se trouvait du côté de Vijaya (XXI, A, l. 16-17), c'est-à-dire de Binh-dinh.

Il en est de même de la stèle IV, qui nomme également ces trois dieux. L'inscription VI en nomme 4 : les trois précédents (un des trois noms a disparu, mais il n'est pas téméraire de restituer Çaṃbhubhadreçvara), et Vāmabhūteçvara. Ce dernier, sous le nom abrégé de Vāmeçvara, reçut un koça de Vikrāntavarman, et le piédestal inscrit qui le portait a été trouvé précisément en E. On peut donc supposer que E est le sanctuaire de Vām(abhūt)eçvara.

Il y avait beaucoup d'autres sanctuaires dédiés à divers dieux : Kuvera (V) (¹), Parameçvara (VII), Gaṇeça, Skanda, d'autres encore dont le nom s'est perdu. Mais les seuls qu'on puisse reconnaître aujourd'hui sont ceux de Çaṃbhubhadreçvara (A_1), de Çrīçānabhadreçvara (B_1), de Prabhāseçvara (F), de Harivarmeçvara (G), et peut-être de Vāmeçvara (E).

Ces temples étaient pour la plupart en brique. Le seul édifice en pierre — et il ne fut jamais achevé — est le nouveau temple de Çrīçānabhadreçvara (B_1). On employait le bois pour l'aménagement intérieur. L'inscription XXIV, A mentionne la construction d'un *antargṛha*, « édicule intérieur », en bois de santal revêtu d'or et d'argent. Une autre (XXII, A) parle d'une tour d'argent construite à l'intérieur d'une tour (*rajata prāsāda dalaṃ prāsāda*).

Les dons mobiliers faits aux temples comprenaient des statues de pierre ou de métal (²), des liṅgas, des koças et toute la collection d'ornements, vases, ustensiles nécessaires au service divin, et que l'on comprenait sous la dénomination générale de *bhogopabhoga*.

Pour les statues et les liṅgas, il suffit de renvoyer aux descriptions de M. Parmentier. Les koças appellent quelques observations.

On sait que le sens de ce terme a été très discuté. Bergaigne le traduisait par « sanctuaire », le sanctuaire étant en quelque sorte la « gaîne » du liṅga. (ISCC., p. 252). M. Barth (*ibid.*, ibid.), rejetant ce sens inadmissible, hésitait entre deux explications : le koça pouvait, selon lui, être soit le liṅga lui-même soit une base en forme de « calice ». Toutefois, dans une note additionnelle (*ibid.*, p. 601), il remarquait que le liṅga de Praḥ Pathom était « entièrement recouvert d'une sorte de *caitya* ou châsse, richement décorée et faite de lames d'or, qui répondrait parfaitement à notre koça » (³). Plus récemment enfin, M. Barth a bien voulu me faire connaître que son opinion actuelle était conforme à celle que j'avais incidemment exprimée dans un précédent article (⁴), à savoir, que le koça était une véritable enveloppe. Il a même apporté à cette conclusion

---

(¹) Ce dieu avait pour fonction spéciale la guérison des maladies d'yeux causées par la déesse Ekākṣapiṅgalā.

(²) Certaines étaient en or (VII).

(³) Le liṅga de Praḥ Pathom (province de Nākhon Xāisi, Siam) est renfermé dans trois *chedi* superposés, dont le dernier, de date récente, a 105 mètres de haut (Fournereau, *Siam ancien*, p. 118).

(⁴) *B. E. F. E.-O.*, IV, 98.

l'appui de deux témoignages : le premier est un passage du *Harṣacarita* de Bāṇa (2e éd. du Nirṇaya-sagar, p. 100), où le mot *mukhakoṣāḥ* est ainsi expliqué par le commentaire : « mukhayuktāḥ koṣā mukhakoṣāḥ, ye liṅgopari dīyante ». Le second est une communication insérée dans *Northern India Notes and Queries* (III, 148) et concernant trois idoles aujourd'hui encore placées sous cloche ou en étui ; le sens de ces engins de précaution paraît oublié : les gens du voisinage disent qu'ils doivent empêcher les devatās de commettre des méfaits.



Fig. 43. — Enveloppe de liṅga.

Dans sa *Châlukyan Architecture* (1), M. A. Rea décrit sous le nom de « brass mask » deux de ces koças que nous reproduisons ci-contre, avec les notices correspondantes : 1° (fig. 43) « A beaten brass mask for fitting on to the liṅga on festival occasions. The body of the figure represents the head of Çiva with the head of Gaṅgā in his crown. Around the base are the coils of a Nāga, whose outspread hood overshadows the liṅga. » 2° (fig. 44) « A beaten brass head for fitting on to the liṅga. It is cylinder-shaped, with an ornamental dome-shaped head-piece. On the front is a mask or face. Each of the ears has a *karṇapushpam* or wing-shaped ornament attached. »



Fig. 44. — Enveloppe de liṅga.

Grâce à ces figures et à ces descriptions, nous pouvons nous rendre un compte assez exact de ce qu'étaient les koças d'or ou d'argent dont il est si souvent question dans les inscriptions, par exemple celui du n° XVI, B, qui est décrit avec plus de précision que les autres. Ce koça avait la forme commune du *ṣaṇmukha*, c'est-à-dire que le tube d'or qui constituait le corps du liṅga était orné de six faces, dont chacune portait un diadème sommé d'une pierre précieuse. Ces six faces étaient orientées vers les quatre points cardinaux, le Nord-Est et le Sud-Est. Le corps du liṅga avec les six faces était appelé *ūrdhvakoça*,

(1) *Archæological Survey of India, New Imperial Series*, vol. XXI. *Châlukyan Architecture*, by Alexr. Rea. P. 23 et pl. LXIV, LXV.

pour le distinguer des deux autres pièces : l'*ādhāra* (support) et le *nāgabhūṣaṇa* (ornement nāga). Le support devait être formé par les replis du Nāga [1] et le *nāgabhūṣaṇa* par ses têtes qui ombrageaient les faces tournées vers l'Est. Toutes ces pièces devaient être démontables : les faces notamment étaient séparables du liṅga, puisque le poids en est donné à part.

Le rôle du koça paraît avoir été de donner à la pierre symbolique la forme d'un dieu personnel [2]. Chacun de ces liṅgas avait son nom particulier : on devait naturellement désirer accentuer cette personnalité en lui donnant les traits du visage humain. C'est sous l'influence de la même idée qu'on a sculpté des visages en bas-relief sur des liṅgas de pierre et qu'aujourd'hui encore les Chams dessinent grossièrement une figure humaine sur ceux qui en sont dépourvus. Le nombre des visages est de quatre, cinq ou six. Ils sont toujours mis en rapport avec les points cardinaux. Le nº XXIII, commémorant le don d'un koça à cinq faces, dit qu'auparavant Īçvara ne pouvait bénir qu'un point de l'espace, mais qu'il peut maintenant avec ses cinq bouches bénir les dix régions. Ailleurs (XII, A) les quatre faces d'un koça sont appelées les lampes qui éclairent les visages des régions célestes.

Outre les koças, les donations comprenaient des objets divers : diadèmes (*mukuṭa*), colliers (*kāntheya*), vases de formes variées (*kalaça*, *bhṛṅgāra*, *bhājana*), enfin un certain nombre d'ustensiles désignés par des noms chams dont la valeur est maintenant inconnue.

Les rizières étaient mesurées en *jāk* : nous ignorons quelle était la contenance de cette mesure agraire. Les poids employés pour les objets mobiliers étaient la *bhāra* pour le bois, le *thil* ou *thei* et le *draṃ*, division du thil, pour l'or et l'argent.

Le bhāra = 20 tulā = 2.000 pala = 8.000 karṣa. Le karṣa étant communément évalué à 280 grains = 18 gr. 164, un bhāra équivaut à 145 kg.

Le valeur du thil est incertaine. Des observations que M. Parmentier a bien voulu me communiquer et que je reproduis en note [3], il résulte que cette valeur serait d'environ 15 grammes.

---

(1) Toutefois, dans cette hypothèse, on ne s'explique par très bien la qualification de *ūrdhvamukha* appliquée à l'*ādhāra*, ni la présence sur cet *ādhāra* d'un diadème, donc d'une figure.

(2) L'inscription XXV, A, 7, mentionne un koça du dieu Bhṛgu (koça yāṅ Bhṛguh).

(3) L'indication, dans diverses inscriptions, du poids en thil et draṃ de pièces dont nous connaissons des modèles permet dans une certaine mesure d'évaluer le poids du thil.

Le thil est subdivisé en draṃ, sans doute en 10 et non en 12, car le plus fort chiffre des draṃ que nous ayons rencontré est 9.

Nos éléments de comparaison sont les poids des *kloṅ* et des *batā*.

Les kloṅ sont de petites cassettes presque sphériques, où on enferme cinq morceaux des os du front des morts. Destinés à contenir toujours les mêmes petits objets, il est probable qu'ils

A l'énumération des présents faits aux temples, il faut ajouter les esclaves (*hulun*) des deux sexes, danseurs, chanteurs, musiciens, etc., et les animaux domestiques : éléphants, bœufs, buffles.

Cet ensemble de possessions mobilières et immobilières constitue le domaine (*bhandāra*) de Bhadreçvara [1].

Ce domaine était situé dans le voisinage d'une ville nommée Siṅhapura ou Siṅhāpura [2], qui devait se trouver sur le Sông Thu-bồn, puisqu'il est question du « fleuve de Siṅhāpura », et dont il faudrait peut-être chercher l'emplacement aux ruines de Tra-kiêu. Plus loin au S.-E. était la ville d'Indrapura (Đồng-dương). Ces cités faisaient, croyons-nous, partie du pays d'Amarāvatī, une des trois ou quatre grandes provinces du Champa méridional [3].

Chacune de ces grandes provinces était divisée en circonscriptions appelées *vijaya* ; il semble qu'il y ait eu également une autre division administrative nommée *pramāṇa*, dont le rapport avec la première n'est pas déterminé.

Les noms des *vijayas*, précédés de *urāñ* (personne), forment le dernier élément du nom des rois et princes chams, après l'abhiṣekanāman (s'il s'agit d'un roi), et le nom de prince (*cei* ou *oñ*). Quel est le sens de ces noms de districts devenus

---

n'ont guère changé de dimension, ni par suite de poids. Les kloñ du trésor de Thinh-mĩ ont un poids d'environ 35 gr. L'inscription 409, A, 3 nous donne 1 thil ou 9 dram ; Mĩ-sơn, XXIV, 3 thil, — soit respectivement 37 gr. et 11 gr. 8 pour le thil.

Le batā d'or complet de Thinh-mĩ doit peser environ 763 gr. Les batā sont des vases rituels destinés à contenir l'eau dans les sacrifices. Si l'on tient compte du traditionalisme oriental, surtout en matière religieuse, il est probable que leurs dimensions n'ont guère dû changer. L'inscription 409, A, 1 donne pour un batā d'or un poids de 56 thil, ce qui met le thil à 13 gr. 6.

De comparaisons entre le mukuṭa du trésor de Mĩ-sơn et les poids attribués à des mukuṭa par diverses inscriptions (Mĩ-sơn, XIII ; 409, A, 1 ; 409 A, 3) ressortent les valeurs suivantes :

22,9 ; 20 ; 9,3 ; 17,1.

Il est bien entendu que dans ces évaluations une forte part est laissée à l'hypothèse, puisque nous ne connaissons pas le taux de l'alliage, ni la forme exacte des objets, ni l'épaisseur de la feuille de métal qui les constitue ; cependant il semble qu'on puisse admettre que le thil est enfermé entre 9 gr. 3 et 37 gr.. Si l'on tient compte du chiffre 37 gr. pour établir la moyenne, bien qu'étant unique il paraisse douteux, nous trouvons 18 gr. 2 comme moyenne. Si on l'écarte, les six observations qui restent donnent une moyenne de 14 gr. 3. (H. PARMENTIER.)

[1] Voir notamment XIV, A, l. 7 et B, l. 18 ; XV, A, l. 3-4.

[2] Voir XV, B, l. 20 ; XX, B, l. 24 (krañ Siṅhapura) ; XXIV, C, l. 9.

[3] Les autres était : Pāṇḍuraṅga, Kauṭhāra et Vijaya. Pāṇḍuraṅga, appelé aussi Rājapura (XXI, A, l. 10 ; XXIV, B, l. 12 ss.), comprenait la vallée de Phanrang et peut-être aussi le Binh-thuận. — Il n'est pas sûr que le Kauṭhāra, dont il est souvent question aux VIIIe-IXe siècles (ISCC., pp. 251, 255, 267, 290 ; Itinéraire de Kia-tan, dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 217, 373), ait eu une existence distincte dans les siècles postérieurs, bien que le nom ait survécu. — Vijaya correspond probablement à la province de Binh-dịnh, et la ville de ce nom était sans doute Cha-ban.

noms de personnes ? On peut supposer qu'il s'agit de seigneuries locales, dont le titulaire prenait le nom. Nous avons traduit cette expression par « de » suivi du nom du vijaya.

Voici les noms des vijayas mentionnés par nos inscriptions : 1° comme circonscriptions ; 2° comme noms de personnes.

1° Tranul-vijaya (xvi, B, l. 18), Buddhaloka-vijaya (xxiv, A, l. 6), Çrī Vināyaka-[vijaya] (xxiv, A, l. 7), Yāṅ Bharuv-vijaya, « le district du temple neuf », (xxiv, B, l. 21) ; Jai Ramya-vijaya (xxiv, C, 4).

2° Sakān-vijaya (xviii, C, l. 2) ; Rupaṅ-vijaya (xix) ; Ratnabhūmi-vijaya (xxi, A, l. 4) ; Grāmapura-vijaya (xxiv, A, l. 1) ; Tumprauk-vijaya (xxiv, B, l. 1) ; Turai-vijaya (xxv, A, l. 2) ; Mvlāṅ-vijaya (xxv, B, l. 2).

Quelques pramāṇas sont également nommés : Sipākhyā (xxi, A, l. 10) ; Thū (ibid., l. 12) (1) ; Ulik, Vuyar, Jriy, Traik (xxiv, B, 20).

Les inscriptions sont exclusivement en sanskrit jusqu'au VIIIe siècle. A cette époque, les documents en langue vulgaire font leur apparition et gardent la prépondérance ; les quelques inscriptions sanskrites qui se rencontrent dans la suite portent la marque d'une barbarie croissante ; les dernières sont presque inintelligibles. Sous le règne de Jaya Harivarman I, il y eut, semble-t-il, un faible essai de renaissance ; le roi se targue de versifier en sanskrit et il fait graver une de ses poésies sur un des piliers du temple de Çrīçānabhadreçvara (xxii, A), tandis qu'un autre reçoit une production analogue de son paṇḍit (xviii, B). Ce qui est plus important, c'est qu'on rédige sous son règne une chronique sanskrite en çlokas, sous le titre de *Purāṇārtha* (xx, B) ou *Arthapurāṇaçāstra* (xxi, A). Les inscriptions font un pompeux éloge de la culture littéraire et philosophique des rois, mais la réalité ne répondait probablement que de fort loin à ces panégyriques. Il est néanmoins intéressant de noter quelles connaissances constituaient l'éducation idéale d'un prince. C'étaient la grammaire de Pāṇini avec le Mahābhāṣya de Patañjali, les Dharmaçāstras, notamment le Nāradīya et le Bhārgavīya, les six darçanas, le Mahāyāna, l'astronomie (horāçāstra), les soixante-quatre kalās (2).

Peut-être la culture indienne se fût-elle maintenue plus longtemps au Champa, si la paix et le sécurité y avaient régné. Mais exposés de toutes parts aux agressions des Annamites et des Cambodgiens, menacés à l'intérieur par les factions qui allaient jusqu'à faire appel aux sauvages des montagnes, les rois chams eurent autre chose à faire que de s'occuper d'art, de poésie et de science. La décadence ininterrompue qui se marque dans les monuments s'accuse également dans la langue. A l'époque où se ferme la série de nos documents, à la fin du

(1) *Thū* signifie « savoir », mais je crois qu'il s'agit ici d'un nom géographique.

(2) Voir notamment xxiv, A.

XIIe siècle çaka (seconde moitié du XIIIe siècle de J.-C.), il est manifeste que la lumière à laquelle s'éclaira pendant des siècles la vie du Champa s'affaiblit graduellement et est à la veille de s'éteindre.

* * *

Nous allons maintenant donner le texte des inscriptions inédites et l'analyse de celles qui ont déjà été publiées.

I

La plus ancienne des inscriptions de Mĩ-sơn est la stèle de fondation du temple de Bhadreçvara par le roi Bhadravarman Ier (Ve siècle çaka). Cet acte contient la donation au nouveau temple du territoire compris entre les monts Sulaba à l'Est, Mahāparvata au Sud, Kucaka à l'Ouest [1]. Le temple, qui devait être une construction légère, s'élevait sans doute à la place de A_1. (Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 187-191, et III, 209).

II

Le temple construit par Bhadravarman fut brûlé dans le courant du Ve siècle çaka sous le règne de Rudravarman Ier [2]. Il fut reconstruit par le fils et successeur de ce roi Çaṃbhuvarman, sous le nom de Çaṃbhubhadreçvara. Suivant l'opinion de M. Parmentier, cette construction n'est autre que le Grand Temple en brique A_1, auprès duquel ont été trouvées les stèles de Bhadravarman et de Çaṃbhuvarman.

Cette dernière est malheureusement réduite à deux fragments très frustes inscrits sur les deux faces. Nous avons donné dans le *Bulletin*, III, 206-211, ce qui s'en laisse déchiffrer. Le revers de la stèle portait une inscription en écriture penchée que nous avions attribuée à tort au règne de Vikrāntavarman II et qui est plus probablement de Prakāçadharma ou de Vikrāntavarman Ier (cf. *supra*, p. 903).

---

(1) Le nom de la limite septentrionale a disparu. — C'est effectivement la plus haute montagne qui se trouve au Sud du cirque de Mĩ-sơn. Sur la dénomination de « mont Vugvan », voir *supra*, p. 911.

(2) Ce roi était fils d'un brahmane et se rattachait par sa mère à la famille royale (n° III, st. 3-4).

III

Stèle en grès grisâtre de 1 m 25 de haut sur 0 m 75 de large, inscrite sur 2 faces A, 27 lignes (très endommagées); B, 28 lignes. En sanskrit. Vers et prose : A, 7 lignes illisibles + 19 stances; B, 11 stances et deux passages en prose (lignes 10-16 et 23-27). Mètres : préambule très mutilé, suivi de 30 stances: 1,20,27,30, çārdūlavikrīḍita; 2,9,13,17-19,22,26,28,29, upajāti; 3,4,6,15,16, çloka; 5, vasantatilakā; 8,24, çikhariṇī; 10,25, mālinī; 11,12,14,21,23, āryā. Objet : donation du roi Prakāçadharma-Vikrāntavarman aux dieux Īçāneçvara, Çambhubhadreçvara et Prabhāseçvara. Date : 579 çaka = 658 A.D. Trouvée près de E_6.

A

(1) siddhi..... (2)...... nyaviçuddha...... (3)..... (4).... vaṅçāntaracaturānanapurapu..... (5)...... (6)..... *dharātra dīkṣitamūrttir* bhagavataç Çrī Çambhubhadreçvarasya... (7)..... çrīmatyāñ Campāpuryyām ◎

I. āsīt – ⏑⏑⏑ – ⏑–⏑ (8) ⏑⏑⏑ – – –⏑ raḥ svair guṇair
Ggaṅgārāja iti çruto nṛpaguṇaprakhyātavīryyaçrutiḥ
rājyam dustya(jam) – ⏑–⏑ ⏑⏑– (9) – – ⏑ – pragrahe
Gaṅgādarçanajam sukham mahad iti prāyād ato Jāhnavīm

II. Dilīpamandhātṛpurassa(ram –)
⏑–⏑ – – ⏑ ⏑–⏑ – –
(10) *sanātanīr* laṅghayati sma no hi
sthitīr udanvān iva yaḥ prabhutve

III. tasya kīrttiyaço...... (11).. rathavarmma(ṇaḥ)
dauhitrītanayo yo bhūd dvijātapravarātmajaḥ

IV. Çrī Rudravarmmaṇas tasya nṛpater bhūri*te*[jasaḥ]
(12).. tejasvinām yo bhūt sūnur dīdhitimān iva

V. dharmmasthitim kṛtayugākhilapādabhājam
yas sāmprate py anusaraty amalam ⏑ – –
(13) – – ⏑ mukhatiras kṛtamaṇḍalābhas
somyam svakam na hi jahāti ⏑ – kṛto pi

VI. Çrī Çambhuvarmmaṇas tasya rājñaḥ prathitate[jasaḥ]
(14) (ya) *imam* Çambhubhadreçam punaḥ sthāpitavān bhuvi

VII. yas sūnur auraso rājā prādur āsīn mahāyaçāḥ
çrīmān Kandarpp*adharmmeti* (15) *sā*kṣāddharmma ivāparaḥ

VIII. prajā yas svair dharmmair vyasanarahitaḥ pāti sutavan
na tatrāsty āçā me Kalir iti samutsekavīmu[khaḥ] (¹)
(16) ⏑ — — s tejobhir vidhutavīrasaḥ kvāpy apagato
nidāyāsahyāçoddinakṛta ivaddhvāntanibahaḥ (²)

IX. yas tasya putratvam upasan — —
(17) — — ⏑ — — sthitinighnahetuḥ
sarvvaprajānāṃ samudeti yatra
manoratho viçvasṛjīva sarggaḥ

X. svaparahitaniṣedhaprāptihetupra — — (³)
(18) ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ guṇānāṃ yuktim āpādayan yaḥ
prakṛtihitam adhīpsan santanoty ātmatejo
madhusamayavivasvadraçmidharmmānupātī

XI. (19)........s sodaryā tasya yānujā samabhūt
jagatāṃ hitārthajananī viçvasṛjaḥ karmmasiddhir *iva*

XII. ..... janmāc Chandasyas Satyakauçikasvāmī
tasyāḥ patitvam āgād Anasūyāyā ivātrimuniḥ

XIII. ⏓ — ⏑ patyaṃ kila yo babhūva
prakhyātavīryyaçrutirūpakāntiḥ
kṣatraṃ kulaṃ brāhmam atha dvayaṃ hi
nirantaraṃ yaḥ prakaṭīcakāra

XIV. (22) (Çrī Bha)dreçvaravarmmety Anaṅgarūpo tha Viçvarūpa iti
ca te (⁴) trayo babhūvus sodaryabhrātaro ya —

XV. (23)......taç Çrī Jagaddharmaḥ prathitaḥ prājyavikramaḥ
prāyāt kenāpi vidhinā puraṃ yad Bhavasāhva(yaṃ)

XVI. (24) (tat)ra sthāpitavān chūlaṃ Kauṇḍinyas taddvijarṣabhaḥ
Açvatthāmno dvijaçreṣṭhād Droṇaputrād avāpya *tam*

XVII. (25) — — kulāsīd bhujagendrakanyā
Someti sā vaṇçakarī pṛthivyām
āçritya bhāve tiviçeṣavastu
yā mānusāvāsam uvāsa — —

(¹) *Samutseka*, forme incorrecte pour *samutsuka*; mais ce dernier mot rendrait le vers faux.
(²) *Corr.* : nidāyāsahyāçā dinakṛta iva dhvāntanivahaḥ.
(³) Peut-être *prabhāsaḥ*.
(⁴) *Corr.* : te ca.

XVIII. (26) Kauṇḍinyanāmnā dvijapuṅgavena
kāryārthapatnītvam anāyi yāpi
bhaviṣyato rthasya nimittabhāve
vidher acintyaṃ khalu ceṣṭitaṃ hi

XIX. (27) *tada*vyavacchediviçuddhavaṃça-
paraṃparopāttanṛpatvajanmā
adyāpi yo laṅkṛtitāṃ prajānām
āyāty anindyaprasavair ⏑ — — (1)

B

XX. (1) tasya Çrī Bhavavarmmaṇaḥ kṣitipateç çaktitrayaçlāghino
(2) vīryoddāmasapatnasaṃghasamaraspardhābhimānacchidaḥ
bhrātā yaḥ pṛthivīçuras samabhavad dṛptāripakṣakṣayas
(3) tejovarddhitaçāsano ravir iva prājyaprabhāvodayaḥ

XXI. sa Çrī Mahendravarmmā tridaçādhipatulyavikramaḥ prathitaḥ
(4) yam ajanayat priyatanayaṃ naya iva sudhiyāṃ sukhaprasavam

XXII. Çrīçānavarmmā sa narādhipatis
samastadikprāntavisarpitejā(ḥ)
(5) (prā)*sūta* yām advayavṛddhihetor
yyajñakriyārambha ivodayarddhim

XXIII. tasyāṃ Çrī Çarvvāṇyāṃ satyāṃ Somānvayaprasūtāyāṃ (2)
(6) varavikramaṃ priyasutaṃ yam ajanayac Chrī Jagaddharmaḥ

XXIV. guṇānāṃ sākalyaṃ bhavati na kilaikatravaçinaḥ
kim apy eva(ṃ) sṛṣṭer vvara(7)kamalayoner bbhagavato
guṇā yatrāçeṣā dadhati tu parārddhyām atiratiṃ
mahārho ratno yo iva jalanidhau dustarajale

XXV. (8) aviratanaradevabrahmavaçyas svatejaḥ-
çamitaripusanātha(ḥ) Çrīsamutsekahetuḥ
Daçarathanṛpajo yaṃ Rāma ity āçayā yaṃ
(9) trayati vidhipurogā Çrīr aho yuktirūpam

---

(1) Le mot suivant commence par une syllabe en *u*, peut-être *guṇānām*.
(2) Pour *°sutāyām*, à cause du mètre.

XXVI. vivṛddhim eti tritayaṃ yam etya
Padmā ca Kāntiç ca Sarasvatī ca
prāyeṇa (10) satsthānam abhiprapanna(ṃ)
suvījam ānantyaphalāya kalpyam

so yam uditoditamānavendramahatīyānvayamahattara(11)duravāpaparyyantakṣīrapayonidhipūrvvabhāgoditanirmmalamayūkhaparyāptamaṇḍalakṣapānāthaḥ kṣapitamahābhimāna(12)duṣkṛhasapatnasaṅghasaṃstutanisarggavīryyo vīryyadṛḍhataraikasārthapārthivaguṇopāttapālitasaṃvarddhitārhatīrthāpāditarājyaḥ (13) lakṣmīnirūpitavaicakṣaṇya çrīmān Çrī Campāpuraparameçvaro mahārājaḥ Çrī Vikrāntavarmmety upāttavijayābhiṣekanāmā Çrī Prakāçadharmm(o) (14) navasaptatyuttarapañcavarṣaçatātītaçakāvanīndrakālaparimāṇaṃ tapasy asitadaçāhārkavāsarādityarkṣavṛṣabhodayaikadaça(15)ghaṭikānavadyahorādipurassaraṃ mīnayugāyātārkabudhabhārgavaṃ tulādharasthabhaumasauraṃ ghaṭadharasaṃsthavācaspatinarayugmopagata(16)tārādhipaçobhanam ity ājavañjavī bhāvasāmarthyavījasaṃbhṛticikīrṣayā sakalabhuvanaikanāthaṃ Çrī Prabhāseçvaraṃ pratiṣṭhāpitavān

XXVII. (17) svāḥ çaktīḥ prati yogyatām upagatā kṣityādayo mūrttayo
lokasthityudayādikāryyaparatā tābhir vvinā nāsti hi
(18) ity evaṃ vigaṇayya çaktivaçinā yenādhriyante tha vā
kā nāmeha vibhuḥ kriyā na bhajate yā syuḥ parārthodaye

XXVIII. (19) yo Brahmaviṣṇutridaçādhipādi-
surāsurabrahmanṛparṣimānyaḥ
tathāpi bhūtyai jagatām anṛtyac
chmaçānabhūmāv aticitram etat

XXIX. (20) yato jagat sthāsnucariṣṇurūpaṃ
vivarttate kād iva raçmijālaṃ
yatraiva bhūyaḥ pratilīyate tad
aho vicitro mahatānisarggaḥ

XXX. (21) yasyātītamanogater api sato hetor jjagajjanmanāṃ
preyonantyaphalapradā smṛtir api vyaktiḥ punaḥ kā kathā
(22) sausthityaprabhavopalabdhividhaye Campānagaryyā sthiraṃ
stheyād ābhuvanasthiter vvibhur ayaṃ sa Çrī Prabhāseçvaraḥ

(23) Loñ-koṣṭhāgāraṃ sa-Caum-viṣayaṃ Havauñ-Karnnauy-Cau-Pitau-Krauñ-Najoc-Vasauy-koṣṭhā(24)gāra di Midit tatrasahitaṃ sarvvam idaṃ Çrīmāñ Chrī Campeçvara Çrī Prakāçadharmmā bhagavatām Içāne(25)çvara-Çrīçaṃbhubhadreçvara-Çrīprabhāseçvarāṇāṃ satatapūjāvidhaye prādāt || ye dhvaṃsayanti (26) te brahmahatyāphalam anantaṃ kalpeṣv ajasram anubhavanti ye paripālayanti te çvamedhaphalaṃ (27) « brahmahatyāçvamedhābhyāṃ na paraṃ

puṇyapāpayor » ity āgamād iti pratijñātam tena taddevatāviçeṣa(28)samakṣayo sya sarvvasya pradāteti.

Traduction

A

Succès! .... pur .... la ville de Brahmā .... la forme consacrée de l'auguste Çrī Çaṃbhubhadreçvara .... dans la fortunée cité de Campā.

i. Il y avait un [roi] nommé Gaṅgārāja .... par ses qualités, en qui la science et l'héroïsme étaient reconnus comme qualités royales ([1]). La royauté difficile à abandonner .... « La vue de la Gaṅgā est une grande joie, » se dit-il, et il alla d'ici au Gange.

ii. A l'exemple de Dilīpa et de Māndhātar .... il ne transgresse pas les règles éternelles. Celui qui était égal en puissance à l'Océan,

iii. ce glorieux .... rathavarman ([2]) eut pour arrière-petit-fils ([3]), fils d'un éminent brahmane,

iv. le roi Rudravarman au puissant éclat, dont le fils fut [au premier rang] de ceux qui brillent, comme le soleil.

v. Grâce à lui, Dharma se tint debout avec tous les pieds du Kṛtayuga; même au temps présent, il suit le pur........ Son visage éclipse celle qui a un nimbe (la lune), car il n'abandonne pas son *somya* ([4]) même ....

vi. Ce Çaṃbhuvarman à l'éclat renommé, qui réédifia ce Çaṃbhubhadreça sur la terre,

vii. eut pour fils le glorieux roi Kandarpadharma, pareil à un second Dharma incarné.

viii. « Celui qui, libre de passion, protège par ses vertus ses sujets comme ses enfants, de celui-là je n'ai rien à attendre! » dit Kali en se détournant avec

---

([1]) On aurait un meilleur sens en admettant que *guṇa* est une faute pour *gaṇa* : « dont la science et la vaillance étaient célébrées par la multitude des rois. »

([2]) Le personnage dont le nom mutilé se termine par *-rathavarman* est apparemment celui auquel est consacrée la stance ii : il doit être le successeur de Gaṅgārāja et le prédécesseur de Rudravarman.

([3]) *dauhitrītanaya*, le fils de la fille de la fille.

([4]) *Somya* est sans doute une forme incorrecte (signalée dans PW.) de *saumya*. Le jeu de mots porte peut-être sur deux sens de ce mot : 1° partisan, fidèle; 2° une des mansions lunaires (mṛgaçirah).

mélancolie; et chassé, dégoûté par cette splendeur, il s'en alla ailleurs, renonçant à ses espérances irréalisables, comme [s'en va devant l'éclat] du soleil l'armée des ténèbres.

IX. Celui qui fut son fils ...... cause active du maintien ...... vers qui va l'amour de tous ses sujets, comme vers le créateur la création;

X. qui, usant de son [éclat?] pour maîtriser les obstacles au bien des autres et au sien, éveillant l'activité des guṇas, étend sa gloire en poursuivant le bien des créatures, imitant en cela le rayonnement du soleil printanier;

XI. ce .... eut une sœur cadette, source de bénédictions pour le monde, telle que la perfection du *karman* du Créateur.

XII. .... de naissance, le Chandasya Satya Kauçika Svāmin devint son époux, comme l'ascète Atri d'Anusūyā.

XIII. Celui qui fut son fils, célèbre par son héroïsme, sa science, sa beauté et son charme, qui illustra également sa double origine de kṣatriya et de brahmane,

XIV. se nommait [Bha]dreçvaravarman. Ils étaient trois frères de la même mère: lui, Anaṅgarūpa et Viçvarūpa.

XV. [Alors] l'illustre Çrī Jagaddharma à la grande vaillance, se rendit, par suite de certaines circonstances, à la ville qui porte le nom de Bhava [1].

XVI. [C'est là que] Kauṇḍinya, taureau des brahmanes de cette [cité], planta le javelot qu'il avait reçu de l'éminent brahmane Açvatthāman, fils de Droṇa.

XVII. Il y avait une fille du roi des Nāgas, de naissance ...., qui fonda sur la terre la race qui porte le nom de Soma: ayant adopté cet état, chose remarquable, elle habita une demeure humaine.

XVIII. Le taureau des Munis nommé Kauṇḍinya l'épousa pour l'accomplissement des rites. A l'égard de ce qui concerne la nature des causes des événements à venir, incompréhensible en vérité est l'action du destin!

XIX. Celui qui, ayant reçu la naissance dans la condition royale par la transmission ininterrompue d'un sang pur, est aujourd'hui encore l'orgueil de son peuple par ses excellentes œuvres;

B

XX. ce roi Bhavavarman, qui se glorifiait de la triple puissance, qui coupait l'orgueil et l'émulation guerrière des ennemis bouillants d'héroïsme, eut un frère, lion sur la terre, destructeur de masses d'ennemis arrogants, dont l'énergie accroissait la puissance, dont l'imposante majesté se levait comme le soleil.

---

[1] Bhavapura, la ville de Bhavavarman, c'est-à-dire le Cambodge.

xxi. Ce fut l'illustre Mahendravarman, dont la vaillance égalait celle d'Indra. Le fils chéri, source de bonheur, qu'il engendra, comme Naya dans le sein de Sudhī [1],

xxii. fut le roi Çrīçānavarman, dont l'éclat se prolongeait jusqu'aux limites de tous les points cardinaux. Celle qu'il engendra pour une prospérité sans mélange, comme la réussite du lever [du soleil] dans l'œuvre du sacrifice,

xxiii. fut l'excellente Çrī Çarvāṇī née dans la race de Soma; en elle un fils aimé, d'une rare vaillance, fut engendré par Çrī Jagaddharma.

xxiv. La totalité des qualités n'appartient pas à celui qui n'est maître qu'en un seul point, mais bien à la création de l'auguste Brahmā. Mais celui à qui toutes les qualités sans exception prêtent un charme extrême, qui est comme un précieux joyau dans une mer infranchissable;

xxv. qui observe une docilité constante envers ces dieux parmi les hommes, les brahmanes; entouré d'ennemis que son énergie a domptés; qui inspire l'amour à Çrī; que Çrī, le prenant pour Rāma, fils de Daçaratha, soutient selon son devoir, convenance parfaite!

xxvi. celui qui est pour le trio Padmā, Kānti et Sarasvatī un bon séjour, plein d'excellents germes, destiné à des fruits infinis, où elles vont et prospèrent sans cesse;

— cette lune dont le disque concentre les purs rayons sortis de l'orient de cette vaste mer de lait aux bords inaccessibles qui est la dynastie des rois en qui la parole s'est levée; lui, dont la vaillance naturelle est louée par la foule des ennemis . . . dont il a abattu l'orgueil; qui a gagné la royauté par les précieux tīrthas acquis, gardés et développés au moyen de ses qualités royales fécondées et fortifiées par son héroïsme; dont l'habileté est démontrée par la fortune; le fortuné Çrī Campāpuraparameçvara mahārāja Çrī Prakāçadharma, dont le nom de sacre, tiré des victoires qu'il a remportées, est Çrī Vikrāntavarman, — l'époque du roi des Çakas étant passée depuis 579 ans, au mois de Tapas, le dixième jour de la quinzaine noire, un dimanche, le Taureau étant la maison du Soleil, 11 ghaṭikās (4 h. 24 m.) après le lever (du soleil), l'horoscope et les autres (éléments) étant favorables; le Soleil, Mercure et Vénus étant dans le couple des Poissons; Mars et Saturne dans la Balance; Jupiter dans le Verseau; la Lune dans les Gémeaux; avec promptitude, dans le désir de faire éclore les germes d'aptitude de son âme, — a érigé le Maître de tous les mondes, Çrī Prabhāseçvara.

xxvii. Ses formes, terre et autres [2], se sont adaptées à ses énergies; sans elles il ne saurait se consacrer à l'œuvre de créer, maintenir, etc., l'univers.

---

(1) L'Habileté et la Sagesse.

(2) Les huit formes ou corps de Çiva sont la terre (*kṣiti*), l'eau (*jala*), le feu (*agni*), le vent (*vāyu*), l'atmosphère (*ākāça*), le sacrifiant (*yajamāna*), la lune (*soma*) et le soleil (*sūrya*). Les noms qu'il porte en correspondance avec chacun de ces corps sont: Çarva, Bhava, Rudra, Ugra, Bhīma, Paçupati, Mahādeva, Īçāna. (Cf. *infra*, p. 932).

C'est dans cette pensée que le Maître des énergies revêt (ces formes) : et alors quels sont les actes que n'accomplit pas le Seigneur, pour donner naissance au bien suprême ?

XXVIII. Lui qui est vénérable à Brahmā, Viṣṇu, Indra et aux autres Suras et Asuras, aux brahmanes et aux ṛṣis d'entre les rois, ne laisse pas de danser sur le sol des cimetières pour la prospérité des mondes : chose extraordinaire !

XXIX. Lui de qui procède le monde mobile et immobile, comme les rayons, du soleil, et en qui il se résorbe ensuite, combien merveilleuse est sa majesté !

XXX. De ce (dieu) qui, ayant franchi le désir, est néanmoins la cause des naissances des êtres, la pensée seule procure le fruit désirable de l'infini ; combien plus sa manifestation visible ! Servant de voie à l'accès de la source du bonheur pour la cité de Campā, puisse-t-il durer autant que la durée du monde, ce seigneur Çrī Prabhāseçvara !

Le domaine de Loñ avec le district de Caum, les domaines de Havauñ, Karnauy, Cau, Pitau, Krauñ, Najoc, Vasauy à Midit, tous ces domaines groupés en cet endroit, le fortuné Seigneur de Campā Çrī Prakāçadharma les a donnés aux dieux Īçāneçvara, Çrī Çambhubhadreçvara et Çrī Prabhāseçvara pour la célébration perpétuelle des sacrifices. Ceux qui supprimeront [cette fondation] éprouveront sans répit pendant les kalpas le fruit infini qui s'attache au meurtre d'un brahmane ; ceux qui la protégeront jouiront du fruit de l'*açvamedha* (sacrifice du cheval) promis par le texte sacré : « Il n'y a pas de mérite supérieur à celui de l'*açvamedha*, ni de péché supérieur au meurtre d'un brahmane. » C'est pourquoi le donateur de tout ceci (aura) un séjour égal à l'excellence de ces divinités.

IV

Stèle haute de 0 m 82, large de 0 m 52 (bas) à 0 m 55 (haut). 2 faces ; le bas de la face B est très endommagé.

A. Invocation + 12 lignes. Caractères penchés en arrière. 6 stances, dont 1 indravajrā et 5 āryā : il y a un hémistiche par ligne ; les pādas sont séparés par un intervalle, mais le commencement des pādas pairs n'est pas aligné comme dans les inscriptions cambodgiennes.

B. 11 lignes. 5 stances, dont 2 āryā, 1 çārdūlavikrīḍita, 1 sragdharā et 1 āryā. Les deux premières stances (l. 1-4), font suite à celles de la face A : elles sont dans la même mètre, le même caractère, et la disposition est identique. Avec la ligne 5, le mètre change, les caractères sont plus petits, enfin, les vers sont écrits à la suite l'un de l'autre, comme de la prose, les pādas étant toutefois marqués par un intervalle. Comme cette partie est au nom de Vikrāntavarman, tandis que la première est à celui de Prakāçadharma, on est porté à les attribuer à deux rois différents ; mais il est curieux que toutes deux paraissent avoir pour objet la même donation : un koça et un mukuṭa. Date : 601 ç. Trouvée près de B_5.

A

namaç Çivāya

(1) svasti |

I. yaṃ sarvvadevās sasureçamukhyā
dhyāyanti tattattvavidaç ca santaḥ
(2) svasthaḥ suçuddhaḥ paramo vareṇya
Īçānanāthas sa jayaty ajasram

II. (3) smṛtir api yasya sakṛd api praṇipatitān tārayaty apāyebhyaḥ
(4) so Çrī-Bhadreçvaro stu prajāhitārthaṃ tathā Prabhāseçaḥ [1]

III. (5) ānandāmvaraṣaṭçataniyamitaçakabhūbhujāṅ gate samaye
(6) çuciçukladvaitadinaprapannasupunarvasuvyaste

IV. (7) siṅhaniviṣṭasuragurau vṛṣabhopagatārkkabhaumasomasute
(8) saurādhyāsitataule meṣāyātāsurendragurau

V. (9) upacayakṛdraviväre yugmāyātopakāricandramasi
(10) viçvamuhūrttāpannāṃ trayodaçīṃ nālikām abhitaḥ

VI. (11) Īçāneçvarakoçaṃ saṃsthāpya yathāvidhi svabhaktivaçāt
(12) [çrīmān Prakāçadharmmo] [2] mukuṭaṃ Bhadreçvarāyādāt

B

VII. (1) koçamukuṭobhayaṃ tat kīrttistambhadvayopameyam iva
(2) yāvac candrādityau tāvad idaṃ susthitaṃ jagati

VIII. (3) iti yasya kīrttir itthaṃsaṃbhūtā labdhabhūmikā sthāne
(4) sa Çrī-Prakāçadharmmā Campākṣoṇīçvaro jayati

(5) athaiva

IX. sūryye sminn udayaṅgate himakaro yāty astam indūdaye
tasmiṃçāstamito ravi(ḥ) (6) punar iti prāyeṇa lokasthitiḥ
Içāneçvarakoçanirmmalaçaçī Bhadreçamaulyaṃçumāṃs
(7) tāv e ⏑⏑⏑ ⏑⏑ tābhihitavān Vikrāntavarmmā nṛpaḥ

---

[1] *Tathā* serait à supprimer *metri causā* ; mais il paraît utile pour le sens.
[2] Lecture restituée d'après de simples traces de lettres.

X. acchedyābhedya ādyaḥ (8) kṣatam iha sakalan nāçayann āçritānām īçāno yat kṣatāṅgas svayam ayam avadat (9) sadbhir ākhyeyam etat Içānasyāṣṭamūrttiḥ kṣatam abhilaṣitaṃ rūpyakoçendunādo
(10) rājā Vikrāntavarmmā jayati bahumataç chādayitvaiva nānyaṃ

XI. Çrīçānarūpyabhede (11) Prakāçadharmmāvanīndra.................
....

Traduction

Hommage à Çiva !
Bonheur !

I. Lui que méditent tous les devas, y compris les premiers des princes des dieux, et les bons qui connaissent la vérité, lui, le calme, le pur, le suprême, le sublime, Içānanātha triomphe éternellement !

II. Lui dont la seule pensée délivre de leurs épreuves les êtres déchus, lui, Çrī Bhadreçvara, qui est aussi Prabhāseça, qu'il soit secourable aux créatures !

III. En l'an des rois çakas déterminé par six cents, l'atmosphère et la joie (601 ?) (1), le 2e jour de la (quinzaine) claire de Çuci, sous le signe de Punarvasu ;

IV. Jupiter étant dans le Lion, le Soleil, Mars et Mercure dans le Taureau, Saturne dans la Balance, Vénus dans le Bélier ;

V. le dimanche, la Lune étant dans les Gémeaux, à la treizième *nālikā* ayant ses muhūrtas complets ;

VI. après avoir installé, selon le rite, un koça d'Içāneçvara, par dévotion [S. M. Prakāçadharma] a donné un mukuṭa (diadème) à Bhadreçvara.

VII. Ce couple du koça et du mukuṭa, comparable à deux colonnes de victoire, puisse-t-il demeurer inébranlable en ce monde, autant que le soleil et la lune !

VIII. A lui dont la gloire ainsi formée a conquis la terre à juste titre, victoire à Çrī Prakāçadharma, roi de Campā !

---

(1) Le mot *ānanda* ne s'est pas encore rencontré comme symbole numérique. J'admets l'équivalence *ānanda* = 1 à cause de la formule connue qui caractérise l'Être unique : *sac-cid-ānanda*.

Et de plus :

IX. Quand le soleil se lève, la lune se couche ; au lever de la lune, le soleil se couche à son tour : tel est l'ordre coutumier du monde. Le koça d'Īçāneçvara, cette lune sans tache, et le mukuṭa de Bhadreçvara, ce soleil, tous deux ont été......(1)...... par le roi Vikrāntavarman.

X. Infrangible, indivisible, primordial, guérissant ici-bas toute blessure de ses fidèles, ce qu'a dit Īçāna lui-même, ayant le corps blessé, cela doit être redit par les hommes pieux. Victoire à l'honoré roi Vikrāntavarman, doué des huit formes d'Īçāna, qui a couvert de la lune du koça d'argent cette blessure volontaire et non autre (2).

XI. A la blessure d'argent de Çrīçānā le roi Prakāçadharma.......

V

Socle carré de 0m58 de côté sur 0m14 d'épaisseur ; 2 lignes, de 0m56 de long sur 0m11 de large. Deux çlokas sanskrits. Sans date. Trouvé sur les marches de A_{10} (tour au Nord du Grand Temple).

(1) Maheçvarasakhasyedaṃ Kuverasya dhanākaraṃ
Prakāçadharmmanṛpatiḥ pūjāsthānam akalpayat

(2) Ekākṣapiṅgalety esa devyā darçanadūṣitaḥ
saṃvarddhayatv Īçadhanam pāyāc cāhitatas sadā

Ce sanctuaire du compagnon de Maheçvara, Kuvera, mine de richesses, le roi Prakāçadharma l'a édifié. Si quelqu'un est affligé d'une maladie d'yeux par la déesse Ekākṣapiṅgalā (la rousse borgne) (3), qu'il augmente les richesses du Seigneur, et (celui-ci) le défendra du mal à jamais.

VI

Stèle de grès vert de 0m85 de haut, 0m50 de large, 0m14 d'épaisseur, inscrite sur 3 faces : A, invocation + 12 lignes ; B, 15 lignes ; C, 13 lignes. Caractères

---

(1) La lacune laisse incertain le sens de *abhihita*. Le sens général paraît être que Vikrāntavarman a réalisé ce prodige de faire briller à la fois la lune (le koça) et le soleil (le mukuṭa).

(2) On voit assez par cet essai de traduction que je n'ai pas réussi à pénétrer les obscurités de cette stance. Il n'est pas aisé de savoir ce qu'était cette blessure (*vraṇa*) ou cette entaille (*bheda*) que Vikrāntavarman recouvrit (*chādayitvā*). On peut supposer que le liṅga avait reçu, par suite d'un accident quelconque, une mutilation qui fut dissimulée par un ornement d'argent.

(3) Ce génie malfaisant n'est pas connu par ailleurs.

penchés en arrière. Pierre très fruste et pour la plus grande partie illisible. En sanskrit. Trouvée près de B_1 (la tour de pierre).

Date : 63*x* çaka (1).

A

oṃ namaç Çivāya ...... (12) Campā ...... rājyalakṣmī rāja ...

B

(1)... Campāpuraparameçvara... rājādhirāja ... (2)... Çrī Prakāçadharmmeṇa kṛtapratiṣṭha ... (3) ... Çrī Prakāçadharmma ... (6) ... Çrī Prakāçadharmma .... (7) ... Çrī Gaṅgeçvaravaṅçajaḥ ... (10) Çrī Vikrāntavarmma mahārājādhi(11)rāja ..... Vikrā(12)ntavarmmanṛpaç Çrī Yogeçvararājasūnuçaçino naptre... (13) makuṭakoça ... ālaṅkṛtaṃ ... (14) çakapatisamaye ...... rāmarasais (2)..... phālgunaçukla ...

C

(1) namaç Çrīçāneçvara-Çrī...... (2)ra-Çrī Prabhāseçvara-Çrī Vā(3)[ma]bhūteçvarebhyo (4) hemarajata ...... (9) Çrī Bhadravarmma-Çrī Rudravarmma... (10) saha punaḥ prādād iti (11) tāni ye nāçayanti vā pāla(12)yanti vā teṣāṃ phalañ ca Çrīçā(13)nanātha-Bhadreçvarā jānanti.

VII

Bloc faisant partie d'un piédestal circulaire, dont les diamètres extrêmes sont 0m95 et 1m17 sur 0m95 de haut ; les trois pièces formant ce piédestal ont été trouvées culbutées devant A_{10}. L'une d'elles porte une ligne inscrite : invocation et çloka. Sanskrit.

namas Suvarṇākṣāya

Campāvanibhujārcceyaṃ kāñcanī tatvavedinā
Vikrāntavarmmaṇā bhaktyā sthāpitā Pārameçvarī.

Hommage au [dieu] aux yeux d'or !

Le roi de Campā Vikrāntavarman qui connaît la vérité a érigé pieusement cette statue d'or de Parameçvara.

---

(1) J'emploie *x* pour remplacer un chiffre manquant.

(2) Le mot précédant *rāmarasais*, qui exprimait le chiffre des unités, est illisible. *rāma* = 3, *rasa* = 6 ; la date est donc comprise entre 630 et 639.

VIII

Piédestal circulaire inscrit d'une ligne. Un çloka sanskrit. Trouvé entre E_6 et E_7.

sthāpito rājasiṅhena çrīmad-Vikrāntavarmmaṇā
Vāmeçvarasya koço yaṃ stheyān ābhuvanasthiteḥ

Par le lion des rois Vikrāntavarman a été érigé ce koça de Vāmeçvara, inébranlable aussi longtemps que l'existence du monde.

IX

Stèle de 1 m 50 de haut, 0 m 85 de large. 2 faces : A, invocation + 18 lignes ; fruste, par endroits illisible ; B, 20 lignes ; illisible. A est en sanskrit, prose et vers. Mètres : 1-2, çārdūlavikrīḍita ; 3, mandākrānta ; 4-5, sragdharā ; 6, mālinī. L'écriture penchée est celle de Prakāçadharma ou de Vikrāntavarman ; la face A, seule déchiffrable, ne contient aucune donnée chronologique. Trouvée à l'E. de F_3.

A

oṃ namaç Çivāya

(1) svasti |

I. aiçvaryyātiçayaprado *makhabhujāṃ* yas tapyamānas tapaḥ
Kandarppottamavigrahapradahano himādrijāyāḥ patiḥ
(2) lokānāṃ parameçvaratvam asamam yāto nadadbāhano
yāthātatthyaviçāradās tu jagatām īçasya no santi hi

II. icchātītavara(3)pradānavaçinam bhaktyā samārāddhya yam
trailokyaprabhāvaprabhāvamahatā Vṛtrasya hantrā vinā
bhuṅktedyāpy Upamanyur indu(4)dhavalaṃ kṣīrārṇṇavaṃ vāndhavaiḥ
Çrīçāneçvaranātha eṣa bhagavān pāyād apāyāt sa vaḥ

III. yasyātmānas sakala(5)marutāṃ māninām mānanīyā
aṣṭau puṇyā varahitakṛtas sarvvalokān bahanti
anyonyasya svaguṇavidayā gāḍha(6)saṃvaddhyamānā
yogyāyugyā (1) iva pathi pathi syandanān syandamānān

(1) Il faudrait °yugyāni.

IV. Sāvitrījyāsanāthapraṇavadṛḍhadhanur muktavāṇārivāṇaṃ
(7) kṛtvā somorupuṅkhaṃ sphuradanalamukhaṃ *sārathīḍā*viriñcam
aṣṭārddhabrahmadhuryyaṃ sakalasuramayasyandana(ṃ) viṣṭapānāṃ
(8) çāntyarthaṃ yena dāho yugapad api purā traipurāṇāṃ purāṇāṃ

tenānyadevatāviçeṣaparamaduradhigamāṇimādiguṇaiçvarye(9)ṇāpy aphalanimittatapaçcaraṇaparāyaṇena kaṭākṣicakadanalaçikhaçreṇibhūtisātkṛtamadananirupamāpaghanenāpi (10) vallabhatuhinavadamalahitaduhitṛkena sakalabhuvanaikaparameçvareṇāpi gaganatalagamanakarkkaçakarkkavarapatreṇadurava-(11)gamaparamārtthabhavena vāṅmānasagocarātītasvarūpeṇāpy avanivanapavanasakhapavanavanadapathadaçaçatakiraṇaçatakiraṇa(12)dīkṣitatanubhir atanuprabhāvābhiḥ Çarvabhavapaçupatīçānabhīmarudramahādevogrābhidhānapradhānasamupabṛṃhitābhir āvirbbhāvita(13)viçvamūrttinā Nalinanābhanalina*viṣṭa*havyabāhanapramukhamukhyasahāyena sasuramunigandharvvādisakalalokavidhvaṅsana(14)karatripuramahāsuroddhareṇānumitāmitaprabhāveṇa bhagavatā Çrī Çambhubhadreçvara paramabhaṭṭārakeṇa jitam ||

V. (15) Indrādīnāṃ surāṇāṃ bhujavalamahatān nityajetāham uccair
jjaitraṃ ‒ ⏑ ‒ khyatribhuvanapada ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒ sahāya
(16) sarvvīyo Mādhavo yañ jagati mama ça ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒
‒ ‒ ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ‒ ‒ ⏑ ‒ prāpa yasmāt

VI. (17) diçatu vibhur ahetus sarvvalokaikahetu(ḥ)
⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ‒ ‒ ‒ ⏑ ‒ yādimūrttir
(18) bbh(u)vi çam iti sadedaṃ Çrī ⏑ ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒
. . . .

B

La face B, qui comprenait 20 lignes, est illisible. On distingue seulement : l. 3, Çrī Çaṃbhuvarmmā ; l. 15, Vikrāntavarmmā.

Traduction

I. Lui qui, en pratiquant l'ascétisme, donne aux feux une force souveraine, lui l'Époux de la fille du Mont des Neiges, qui brûle le beau corps de Kandarpa, lui qui est parvenu à la domination sans pareille de l'univers, le (dieu) à la monture mugissante, il n'est personne qui le connaisse dans son essence, ce seigneur des mondes.

II. Il dispense des dons supérieurs au désir ; pour l'avoir satisfait par sa piété, — (lui seul) à l'exclusion du meurtrier de Vṛtra, grand de la puissance qui est la source des trois mondes, — Upamanyu boit aujourd'hui encore, avec les siens, la mer de lait blanche comme la lune : que cet auguste Çrīçāneçvaranātha vous préserve du mal !

III. Ses huit formes, que révèrent les orgueilleux Maruts, saintes, bienfaisantes, profondément unies par la connaissance réciproque de leurs fonctions, traînent les mondes, comme sur les routes de bons chevaux emportent les chars rapides.

IV. Prenant pour arc solide le Praṇava, muni de la corde Sāvitrī, qui lance les flèches de Viṣṇu, dont l'encoche est Soma et la pointe Agni enflammé; prenant pour char la totalité des devas, avec les quatre Vedas pour le traîner et Viriñca et Iḍā pour le conduire, il rendit jadis la paix aux mondes en brûlant à la fois les trois villes des Asuras.

Il dispose souverainement des qualités — atomicité et autres — extrêmement difficiles à atteindre pour les autres classes d'êtres divins, et pourtant il se consacre à la pratique de l'ascétisme dans un but stérile; par le feu flamboyant de son regard il a réduit en cendres le corps incomparable de Madana, et pourtant il a pour épouse la fille pure et bienfaisante du Mont des Neiges; il est le souverain maître des mondes, et pourtant sa monture de choix est un rude (taureau) blanc pour marcher sur le sol du ciel; ayant son être dans l'absolu inaccessible, sa forme est au-delà du domaine de la parole et de la pensée, et pourtant, produits du Désir, ses corps — terre, eau, feu, vent, espace, soleil, lune, sacrifiant, — auxquels correspondent les noms excellents de Çarva, Bhava, Paçupati, Īçāna, Bhīma, Rudra, Mahādeva, Ugra, — manifestent toutes les formes; aidé d'auxiliaires d'élite, en tête desquels étaient Viṣṇu, Brahmā et Agni, il a exterminé les grands Asuras des trois villes, qui opprimaient l'univers entier, à commencer par les dieux, les Munis, les Gandharvas, et par là se laisse apprécier sa puissance infinie. Victorieux est le seigneur suprême Çrī Çambhubhadreçvara!

....

X

Stèle de 0m80 de haut, 0m44-46 de large. Très effacée. Deux faces: A, invocation + 11 lignes; B, 12 lignes. Caractères penchés en arrière. Sanskrit. Conservée au Musée de l'Ecole, I. 7. Trouvée devant le Grand Temple A_1.

A

namaç Çivāya (1) Svasti ....
(2) syāṣṭamūrttiḥ tribhuvanahitahetus sarvvasañkalpahārī parapuruṣa iha çrī (3)........ .. hatya [1] || jayati sakalamūrttir niṣka.. . pāstamūrttir vvividhagati....... (4)... ... ... janma............ ya iha kham ida(ṃ) sa

[1] Mālinī.

Çrī-Çambhubhadreçvaro (5)......... (6)..... Çrī-Çambhuvarmmaṇā rājñā vedī...... (7)....... lakṣmī...... (8-9)....... (10)....... çaçimaulir ivākramya vṛttabhūmipravarttanaḥ (11)..... Çrī-Çambhuvarmmasaṅkalpāc Chriçānasya

B

Illisible, sauf quelques mots insignifiants.

XI

Bloc inscrit de 4 lignes, en cham. Le roi Vijaya Çrī Harivarmadeva réédifie le dieu Çrī Jaya Içānabhadreçvara, le jeudi 5e sudi du 4e mois de l'année çaka 713. Cette inscription a été publiée précédemment (*B. E. F. E.-O.*, IV, 113-115) et discutée par M. Barth, qui en a déclaré la date fausse. Le chiffre du mois que j'avais lu 8 est certainement 4 (v. *infra*, p. 948, n. 3), mais cette rectification laisse subsister la discordance entre le chiffre de l'année et les autres éléments de la date.

XII

Stèle à 4 faces. Hauteur, 1m70; largeur, 0m48-0m60; épaisseur, 0m31.
A. 1re grande face: 25 lignes, dont 20 en skr. et 5 en cham, la partie sanskrite comprenant 7 stances: 1, 2, 4, 5, 6, çārdūlavikrīḍita; 3, 7, sragdharā. — B. 1re petite face: 27 lignes, en cham. — C. 2e grande face: 27 lignes, en cham. — D. 2e petite face: 28 lignes, en cham. Trouvée près de D_3.

A

çrī svasti ||

1. joṣājoṣavijo ◡—◡ ◡◡— — — jvalīti sthito
— — — ◡ (2) ◡ ceṣṭayā vividhatāṃ svāṃ *vaktu*kāmo *gate*
līnaṃ sāmya —— ◡— suviduṣi svāntena tatrā(3)kṣaraṃ
sūkṣmākṣena [1] parikṣaranti tam api — — namaddhvaṃ Çivam

---

[1] Corr.: °*kṣeṇa*.

II. Prāleyeçvaradharmmarāja(4)vidito yo nārikelānviyo
dāyādan kramukānviyo janitavān āsīt narendrā*n*atam
tadva(5)tso Harivarmmadevanṛpatiḥ kṣmābhṛdvratasthorasi
Cāmpādoṣagaṇāñ jaghāna sa kalau (6) corvyām puposa kṣaraḥ ([1])

III. çāstre çāstre dhiko Vākpatir iva hi raṇe Mādhavo yo (7) yathāraṃ
satkāntau Kāmatulyo vahumakhasuvidhāv Indrarūpomānaḥ
jñāne Çambhūpame(8)yas Sarasijajasamo nekasargge vidagdho
vākprītau sadguṇaughe nupamitasumati(9)ç Campapas ([2]) so dhiko bhūḥ

IV. tasmāc Chrī-Harivarmmabhūpaguṇadhes satsūrayaç çilpino
nānā(10)jñānavido pi narttakuçalas sarvvāyudhābhyāsakāḥ
sarvve sadguṇino vidagdhapaṭavo ([3]) gītā(11)dayaç çūra*kā*
nityan no svaguṇaṃ vadanti phaninaḥ ([4]) kurvvanti *bhītā* yathā

V. kāmādīn aniçaṃ hṛdi pra(12)tidahad sadbhir vivekodayaiḥ
paççād vairigaṇān valena mahatālaṃ yadmukhe ni(13)tyaçaḥ
jitvā yogavidagdhayogaparamais sadkarmmapuṇyais sadā
yuktañ Chrī-Harivarmma(14)devanṛpatiḥ prāçnoti dhimaddhṛdi

VI. koçaṃ suvarṇṇamayaṃ manīndraracitaṃ *prauḍhaṃ* prabhā(15) laṅkṛtaṃ
yadvad bhāskaram eva bhāsvaram idan nāharnniçan sattviṣā
preṅkhadratnamarīcirāçivi(16)malaṃ yuktañ caturbbhir mukhair
bbhaktyādād Harivarmmadevanṛpatiç Çrīçānabhadreçvare

VII. (17) velāparyāyadhāvāl lalitajitaniçākārati kṣṇāñçulakṣmīm
āçānām āsya(18)dīpair udadhimaṇimukhaiḥ kāladhautātmakoçam
kṛtvā parārddhyadharmī praguṇadhiṣaṇayādād aran sarvvakoçaiḥ
vāhuvyomāntarīkṣagrahapatilava(20)ne yaç Çiveçānaliṅge

(21) (Ī)çānabhadreçvara pu pō ku la kā çūnya pak tmū panūjā ([5]) trā yāṅ pu yuvarāja ˙patimvin urāṅ Siṅhāpura vrei (22) .auk ˙nrāp sthāna paṅap padai vrei yajña nitya ṅan punaḥ vumvoṅ pajaḥ jalān mūla thāṅ pūrvvakāla mulaṅ vrei (23) . nakti rai nitya sadākāla ṅan vuḥ dravya makapun dāsa dāsī na çarīra *dho* Maheçvara na ṅan samastabho(24)gopabhoga di yāṅ pu pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō ku kā samṛddhi thāṅ pūrvvakāla mulaṅ pō yāṅ (25).. aviḥ nī . . n tatpara ṅan kāya vāk dhata ([6]) ||

([1]) Corr.: *puposākṣaraḥ.*

([2]) *Campa: sic*, avec la finale brève.

([3]) Corr.: *paṭavo.*

([4]) Corr.: *phaṇinaḥ* (?).

([5]) *panūjā*, « culte », dérivé de *pūjā.*

([6]) Corr.: *vāk citta.*

B

(1) Çrī | madā pu pō tana rayā sa driy sidaḥ (2) yāṅ pō ku Çrī-Harivarmmadeva ciy Thāṅ (3) *candyaṃ* yāṅ Viṣṇumūrtti marai jeṅ di Kramukava(4)ṅça *vayauṅ pināṅ ya utkṛṣṭajāti di nagara Campa (5) niy du nan trā madā vāttriṅça laksaṇa saunda(6)ryya rūpa maknā nau ṅan samastaguṇa paripū(7)rṇṇa sidaḥ catuṣaṣṭikalāvidyā tra dunan thuv (8) vavā caturupāya sidaḥ sāma dāna daṇḍa bheda tra (9) dunan samartha *rayā* buddhi gnaṅ *thlāṅ samastakāryya (10) aviṣṭa ṅan tanatap hitāhita tuy dalaṃ a(11)ṣṭādaça mārgga vyavahāra ṅan di samatā vā (12) samū svabhāva yāṅ dharmma pratyakṣa di loka niy (13) tra dunan tejo karuṇā di sarvva bhāva niy ṅan ra(14)jan punya dāna ahorātra huriy malaṃ sadā(15)kāla mān tra dunan thuv sarvvāyudha mahāçūra ra(16)yā viryya gnaṅ paliṅyak çatruvargga di sa(17)marabhūmi tāl sapluḥ dvā vvāra tra kintu dunan tmu(18)v huluv pu pō tana rayā ṅan hulū senā(19)pati yāṅ vīra puruṣa di samarabhūmi dinan (20) ṅan *taṅān du nan *kariy jeṅ dalapan vvāra (21) tra dunan ya pajauḥ vala Kamvujadeça di (22) Someçvara ṅan mak putau ya pu pō vala (23) nan sidaḥ yāṅ pō ku Çrī-Nandavarmmadeva pa(24)hudip jeṅ senāpati dunan mulaṅ tra dunan (25) ya pajeṅ rumaḥ mūla ṅan nagara Campa niy (26) mulaṅ kāla janāḥ kaliḥ mān nagara Campa ṅan (27) rumaḥ mūla niy kā jeṅ saṃpūrṇṇa samū svabhā-

C

(1) va kālaṃkṛti yuva mulaṅ bharuv dunan jauḥ aṅgūy rājyopabhoga mūy ya ..... ndā (2) du nan mān hetu du nan thuv daḥ yāṅ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy yaḥ yāṅ pō ku Parame[çvara] (3) sakalapratyakṣa (d)i loka niy tra yāṅ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy la kā liṅya(4)k samasta ya doṃ bhogopabhoga avista nau hetu kaliḥ (m)ān si jeṅ dunan ma(5)rai bhakti kukuḥ yāṅ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy ra vuḥ ya doṃ dravya li tmuv di (S)o(6)meçvara ṅan dravya vukān makapun hemakoça ya maknā ṅan caturmmukha si *kāravika (7) pradap ṅan ya doṃ ratna ganan tra ra vuḥ rata...... kā alaṅkāra ṅan *mnvāk yavaṅāk *pra(8)kāra ganan tra ra vuḥ makuṭa ratna kāṇṭheya dva | *kamī* pak | kalaça māḥ dvā | vraḥ kala [1] māḥ dvā | (9) vraḥ kalaça pirak dalapan | suvauk *panūjā* pāk | suvauk pirak dalapan | ... (10) pirak dalapan | *tapanaḥ* pirak dalapan | tralāy pirak kluv | sanrauṅ pirak dvā | pali(11)gaḥ pirak pāk | hop pirak dvā | von pirak dvā | mayur māḥ sā | mayur pirak (12) sā | havvai māḥ sā | havvai pirak sā | tralāi ..ṅ dvā | paligaḥ laṅguv sā | lusuṅ (13) kayuv candana sā | haluv kayuv candana sā | tra ra vuḥ urāṅ............ dadān (14) prakāra makapun.......... dāsa dāsi jeṅ sarutuḥ driy ṅan go (15) mahīça

---

[1] Corr.: *kalaça* (?).

gaja maddan samastabhoga vukān pak yāṅ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy (16) kāla çakarāja 1002 mulaṅ trā yāṅ pō ku Çrī-Harivarmmadeva yāṅ Mādhavamū-(17)rtti nan ra hā.vara *paḥ* *mik kā tāl pavuḥ la çarīra dunan mān tra ra mvoḥ pu lyaṅ Çrī-Rāja(18)dvāra yāṅ ātmaja anāk dunan jeṣṭhaputra utkṛṣṭasantāna ñan madā rājala(kṣa)(19)ṇa ñan gṛha saṃpurṇṇā jeṅ si raksā rāja di nagara Campa mān du nan vriy krauv (20) di ya doṃ sādhujana pandar abhiṣeka pu lyaṅ Çrī-Rājadvāra nan jāḥ dunan anāk rāja di pu lyaṅ (21) Çrī-Rājadvāra nan vriy (nā)ma anan yāṅ pō ku Çrī Jaya Indravarmmadeva kint(u) kāla pu lyaṅ (22) Çrī-Rājadvāra nan tamā raksā rāja dunan vāla svabhāva madā salapan thun jmaḥ mān navai si (23) senāpati ñan vala avista *raṇḍaṃ tu pak *chāy* yāṅ pō ku Çrī-Harivarmmadeva riy (24) janāḥ pamak rāja di anāk nan mān dunan dok yogaddhyāna Çivārādha tuy (25) iṣṭa *pakā dunan prāṇaparityāga *vac* di vatau ñan yogaddhyāna nan sarvva(26)kāla çakarāja 1103 (1) mān ya doṃ antaḥpurikā dunan yāṅ rājaputrī ñan (27) *me* lyaṅ vukān jeṅ sapluḥ pāk driy ya matai tūy dunan kintu *amnā

D

(1) praveça amnā *kvar asthiçeṣa nan.. (2) pa matai driy di samudra ha*ke* ya hudi(3)p vloṃ laya nan prativrata sādhāra (2) dauk ra(4)jan puṇya kān du nan sadākāla ||

(5) || svasti || madā pō yāṅ pu yuvarāja sā ya (6) nāma oṅ Dhanapatiḥ Grāma *apāl* yāṅ pu yuvarā(7)ja nan kā nau nagara Kamvujadeça pu pō tana rayā (8) Kamvujadeça kā snehamāna vriy do(ṃ) bhoga *dā(9)n* (3) yāṅ pu yuvarāja dauk aṅū di nagara Kamvujadeça pu *pō* (10) tana (ra)yā Kamvujadeça *tmāk nagara Malyaṅ adhama vrei yāṅ pu (11) yuvarāja vā vala Kamvujadeça nau mak kluv *vyārajai tmū nagara Ma(12)lyaṅ ndāp tupak di pu pō tana rayā Kamvujadeça *randai *aran sarvva* (13) na humā padāṅ aviḥ kā adhama pu pō tana rayā Kamvuja(14)deça dhai vrei yāṅ pu yuvarāja vā vala Kamvujadeça rai mak nagara di(15)nan tmū ndāp tupak di pu pō tana rayā Kamvujadeça pu pō (16) tana rayā Sūryyavarmmadeva kā adhama di pu pō tana rayā (17) Kamvujadeça pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai vrei yāṅ pu yu (18) [varāja] vā vala Kamvujadeça rai mak tmū pu pō tana rayā (19) (na)n di **kmaṅ* putau Ājñā ku adhama mulaṅ *panāṅ maṅ Amarāvatī (20) truḥ tāl Pidhyaṅ pu pō tana (ra)yā Kamvujadeça vrei yāṅ pu (21) yuvarāja vā vala Kamvujadeça mulaṅ rai mak tmū putau (22) Ājñā po ku mak hudip vā nau nagara Kamvujadeça thāṅ (23) iṣṭa pu pō tana

(1) Erreur manifeste pour 1003. Cf. C, l. 16.

(2) Corr.: *pativrata sādara* (?).

(3) *dadān* (?).

rayā Kamvujadeça pu pō tana rayā (24) (Kamvujadeça)......ḥ thāñ vīryya yāñ pu yuvarāja nan prasāda vrei (25).......... p(u)tra vyak urāñ nagara Campa dauk thāñ .un *mu* (26) (lañ).......... thāñ yāñ pu yuvarāja mahādharmma ha... thū daḥ yāñ pō (ku) (27) Çrīçānabhadreçvara pu pō ku ya *añça* yāñ pō ku Parameçvara ya (28) prasāda vrei tū yathā iṣṭa urāñ ya bhaktiḥ sadākāla yāñ pō ku...

Traduction

A

I. . . . . . Inclinez-vous devant Çiva (1).

II. (Le roi) appelé Prâleyeçvara Dharmarāja, de la famille Nārikela (Cocotier), qui engendra dans la famille (2) Kramuka (Aréquier) un héritier docilement incliné devant lui, eut pour fils le roi Harivarmadeva, qui anéantit dans son cœur fidèle au devoir la multitude des fautes de Campā et qui, même en cet âge Kali, prospéra sur la terre, impérissable.

III. Supérieur dans tous les çastras, comme Vākpati, aussi valeureux que Mādhava dans le combat, égal en splendeur à Kāma, semblable à Indra par le nombre des sacrifices célébrés, comparable à Çambhu pour la connaissance, pareil à Brahmā par la multiplicité des créations, habile à parler avec charme, appréciateur incomparable de la foule des talents, tu as été le suprême protecteur de Campā!

IV. C'est pourquoi, songeant aux qualités du roi Harivarman, les savants, les artistes, les connaisseurs des sciences diverses, ceux qui sont habiles à la danse, ceux qui (savent) lancer toutes les armes, tous les gens de mérite, d'expérience et de talent, les musiciens et autres, les valeureux sans cesse nous disent ses mérites, agissant comme des serpents effrayés (?).

V. Les (passions), à commencer par l'amour, il les a sans cesse consumées dans son cœur par la force de sa sagesse; sans cesse (il a consumé) les troupes ennemies, dont la grande force s'évanouit devant lui. Fruit des mérites de ses bonnes œuvres, dont le but suprême est le *yoga* de ceux qui sont versés dans le *yoga*, l'union (avec l'Ātman), le roi Harivarman la savoure dans son cœur intelligent.

VI. Un koça d'or orné des plus beaux joyaux, grand, resplendissant, plus brillant que le soleil, illuminé jour et nuit par le rayonnement des gemmes

(1) Les quelques mots déchiffrables de cette stance ne donnent pas de sens suivi.

(2) *anvaya*, dont la lecture paraît certaine, n'existe pas en sanskrit; il est sans doute formé sur *avili*, « succession »; le sens de « famille » est garanti par l'expression équivalente *kramukavança*, infra, B, l. 3-4.

étincelantes, décoré de quatre visages, a été donné pieusement par le roi Harivarman à Çrīçānabhadreçvara.

VII. Au cours des temps, ayant fait un koça d'or, d'une beauté supérieure à celle du soleil et de la lune, avec des visages (ornés) de gemmes de la mer, lampes pour les visages des régions de l'espace, (le roi) doué des plus sublimes qualités, (guidé) par son intelligence supérieure, le donna, de même que tous les (autres) koças, au Çiveçānaliṅga, qui eut pour sculpteurs la lune, l'atmosphère, le ciel et les bras (*i. e.*, qui fut érigé en 1002 çaka).

(Le temple d') Içānabhadreçvara avait été dévasté et pris... Le yuvarāja ordonna (?) aux gens de Siṅhāpura ([1]) de faire..... des sanctuaires, de construire des maisons, de faire des sacrifices perpétuels, de relever les chapelles, de rétablir les routes, tout comme précédemment. Il fit..... à jamais sans cesse. Il donna des biens, savoir, des serviteurs et des servantes, le *çarīra* ([2]) de Maheçvara, et toutes les choses d'usage, au dieu Çrīçānabhadreçvara et le rendit prospère comme auparavant. Son Altesse...... s'y applique de corps, de parole et de pensée (?).

B — D

Fortune! Il y a un souverain, S. M. Çrī Harivarmadeva, prince Thāñ..... yāñ Viṣṇumūrti, né dans le Kramukavaṅça, le clan des Aréquiers (*pinãñ*), race éminente dans l'État de Campa. Il a les 32 signes, la grâce, la beauté : il est doué de toutes les qualités au complet, savoir : la science des 64 kalās (etc.). Il connaît et pratique les 4 moyens, savoir : la négociation (*sāma*), la libéralité (*dāna*), l'attaque (*daṇḍa*), la discorde (*bheda*). Il possède la capacité... l'intelligence, l'aptitude (?) à toutes les entreprises, les règles du bien et du mal. Il se maintient dans les 18 voies de l'action et dans la régularité. Il agit comme le dieu Dharma visible en ce monde. Il est puissant, compatissant envers tous les êtres. Il fait des bonnes œuvres et des libéralités jour et nuit, sans cesse. Il connaît toutes les armes et est vaillant... énergique. Il a dispersé les troupes ennemies sur les champs de bataille jusqu'à douze fois. Il a pris les têtes des rois, des généraux, des chefs, des hommes sur les champs de bataille ... .. neuf fois. Il a battu les troupes du Cambodge à Someçvara et pris le prince qui commandait cette armée, Çrī Nandanavarmadeva, qui avait été envoyé en qualité de senāpati. Et il a rétabli les édifices et la cité de Campa à l'époque des troubles de la guerre. Et la cité de Campa et tous les

---

([1]) Ou *urāñ Siṅhāpura* serait-il le nom du yuvarāja ?

([2]) Une statue (?).

édifices furent riches comme par nature, [C] ornés, jeunes, nouveaux. Et il jouit de toutes les félicités royales .. Sachant que le dieu Çrīçānabhadreçvara est le dieu Parameçvara visible en ce monde, et (voyant) Çrīçānabhadreçvara dépouillé de toutes ses possessions à la suite de la guerre, il vint adorer le dieu avec piété et lui donna tout le butin pris à Someçvara et des objets divers, savoir : un koça d'or orné de quatre visages ... pourvu de toutes sortes de joyaux. Et il a donné ... une parure ...... Et il a donné (un) diadème (orné de) joyaux, 2 colliers, 4 *kamī*, 2 *kalaça* d'or, 2 *vraḥ kala(ça)* (1) d'or, 8 *vraḥ kalaça* d'argent, 4 *suvauk* ... 8 *suvauk* d'argent, 8 ... d'argent, 8 *tapanaḥ* d'argent, 3 *tralāy* d'argent, 2 *sanrauñ* d'argent, 4 *paligaḥ* d'argent, 2 boîtes (*hop*) (2) d'argent, 2 *von* d'argent, un *mayur* d'or, un *mayur* d'argent, un *havvai* d'or, un *havvai* d'argent, 2 *tralāi* ... un *paligaḥ laṅguv*, un *lusuñ* de bois de santal, une tête de bois de santal. Et il a donné des hommes de diverses sortes, savoir ..... des serviteurs, des servantes, au nombre de cent, des bœufs, des buffles, des éléphants et tous les biens divers au dieu Çrīçānabhadreçvara, en çaka 1002.

Et S. M. Çrī Harivarmadeva, yāṅ Mādhavamūrti .... Et il vit que le pu lyaṅ Çrī Rājadvāra, son fils aîné, de race illustre, avait toutes les marques royales avec les *gṛha* (3) complets pour gouverner l'État de Campa. Alors il ordonna à tous les notables de faire le sacre du pu lyaṅ Çrī Rājadvāra. Ils lui donnèrent le nom de yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmadeva. Or, à l'époque où le pu lyaṅ Rājadvāra prit le gouvernement du royaume, il était encore enfant, n'ayant que neuf ans. Alors les généraux et tous les soldats ..... à ..... Çrī Harivarmadeva ...... Les gens firent prendre le pouvoir à son fils. Alors il pratiqua à son gré les exercices spirituels, le recueillement, la dévotion envers Çiva. Il mourut .... avec ce recueillement constant, en çaka 1103 (4). Alors toutes les femmes, les princesses, les diverses *mè lyaṅ*, au nombre de quatorze, le suivirent dans la mort. Or .... [D] les ossements restants .... personnes mortes, dans la mer ... Celles qui ..... cette destruction, fidèles, attentives, demeurèrent à faire d'incessantes bonnes œuvres à son intention.

Bonheur! Il y a un yuvarāja nommé Oṅ Dhanapati-Grāma. Il alla au Cambodge. Le roi du Cambodge le prit en affection et lui donna des biens de toute sorte. Le yuvarāja demeura au Cambodge. Le roi du Cambodge apprit (?) que la ville de Malyaṅ (5) s'était révoltée. Il ordonna au yuvarāja de conduire les

---

(1) Ces *vraḥ kalaça*, distincts des *kalaça*, sont probablement des vases cambodgiens. Il en est de même du *vraḥ oṃkāra* de XXIV, B, l. 5.

(2) Peut-être des boîtes annamites (*hop*).

(3) *gṛha* = *graha*, les planètes (?).

(4) Corr. : 1003.

(5) Une autre révolte de la même ville, également réprimée par un yuvarāja venu du Champa au Cambodge, est mentionnée XXIV, B.

troupes du Cambodge et d'aller prendre trois ..... de prendre la ville de Malyaṅ ... pour le roi du Cambodge ..... Tous les ... de Humā Padāñ se soulevèrent ..... Le roi du Cambodge ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes, de prendre cette ville et de l'occuper pour le roi du Cambodge. Le roi Sūryavarmadeva se révolta contre le roi du Cambodge. Celui-ci ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes et de prendre ce roi. Ensuite (?) le putau Ājñā ku se révolta. Il conquit (?) depuis Amarāvatī jusqu'à Pidhyaṅ. Le roi du Cambodge ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes et de prendre le putau Ājñā po ku; il le prit et l'envoya au Cambodge, selon le désir du roi. Le roi (du Cambodge, voyant) la vaillance du yuvarāja, le favorisa et lui donna ..... putra (¹). Véritablement les hommes du Campa demeurèrent ..... Le yuvarāja Mahādharma ... sachant que le dieu Çrīçānabhadreçvara, qui est une portion du dieu Parameçvara, accorde des grâces et la satisfaction de leurs désirs aux hommes dévots en tous temps à ce dieu......

XIII

Pilier; haut., 1 m 60; larg., 0 m 50. Inscrit sur une seule face; 19 lignes. Le texte est en sanskrit et en vers, mais l'usure de la pierre ne permet pas d'en tirer un sens suivi.

Il débute par une stance indravajrā contenant une invocation au dieu Çrīçānabhadreçvara (l. 3-4: *Crīçānabhadreçvaram eva vande*). Puis vient une stance en mètre çārdūlavikrīḍita, commençant par le nom de Harivarman (l. 4: *namnā Çrī Harivarmmadeva iti*), qui est loué d'avoir rendu au royaume de Campā son ancienne splendeur (4-5: *Campapurī kṛtā punar iyaṃ kāntyābhavat pūrvvavat*). Suit une stance indravajrā (6-8), qui se laisse à peu près déchiffrer:

etāvatā yena varānujena
Campānṛpo dīpayad eva sṛṣṭyā
trailokyam indur gguruṇeva dhāmnā
lakṣmyāpa sa Çrī yuvarāja ⏑ —

Ce frère cadet du roi de Campā est évidemment le pu lyaṅ yuvarāja mahāsenāpati, prince Pāñ, qui rappelle ses fondations sur les deux piliers suivants (XIV, B et XV) et qui monta sur le trône en 1003 ç. sous le nom de Paramabodhisatva.

La stance qui vient ensuite (8-12, çārdūlavikrīḍita) est presque complètement illisible: les mots *çivaṃ ... pratiṣṭhāpitaṃ ... çraddhayā* semblent signifier qu'un Çiva fut édifié par le yuvarāja. Il est ensuite question de dons qui ont été faits au dieu (*svarṇṇa-ratnādi-gaja-mahīṣa-go-dāsa-vastra...*, l. 13). Le surplus du document est trop endommagé pour fournir aucune donnée utile.

(¹) Peut-être le titre de rājaputra ou devaputra.

XIV

Pilier. Hauteur, 2 mètres; largeur, 0 m 50. Inscrit sur deux faces: A. 21 lignes (haut., 1 m 67); B. 20 lignes (haut., 0 m 63). En cham.

A

(1) nagara [1] Campa niy hetu çatrumaṇḍala ka ñu tama ñu dauk (2) putau ñu tok ya doṃ sanaṅguḥ rājaçrī ṅan devadravya aviḥ trā ñu pali(3)ṅyak rumaḥ yāṅ vihāra çāla kuṭī araṇya ṅan grāma dadān sthāna ṅan açva (4) gaja rata padāti go mahiṣa trā ṅan samasta vījāṅkura kā laṅyak nirmmūla aviḥ (5)...i dadān pramāṇa nagara Campa trā ñu paliṅyak di yāṅ po ku Çrīçānabha(6)dreçvara niy trā ṅan ya doṃ yāṅ si pu pō tana rayā dhiluv kā (7) pratiṣṭhā di bhandāra yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei trā ñu paliṅyak ya doṃ urāṅ yāṅ nṛtya (9) [gī]ta ṅan........ *tauṅ ṅan urāṅ yāṅ parivāra ṅan hajai......dadān....(10) .... Çrīçānabhadreçvara nei (11) kā çunya nau upak tmuv panūjā samū *lumīk nei trā mān yāṅ po ku Vijaya Çrī (12) Harivarmmadeva yāṅ Devatāmūrtti nan kā ra putau mān ra paliṅyak ya doṃ (13) (çat)rumaṇḍala di nan nirmmūla aviḥ nau di nagara Campa... kā *varuv* ra pasyāṃ yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara.. aṅgap *anvak kumvrāk rahatap* di *prādu*..(15) nan | ṅan mahotsavatraya.... vā varuv yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmmadeva (16) *ndok rājiji* yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara tuy tanatap maharṣiḥ dhiluv rai (17) vuḥ aṣṭa *dālānā* si kā alaṅkāra nirmmita ṅan suvarṇṇa raupya vicitra *pāk* (18) (p)rakāra ṅan rājacihna vukān di pak yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara kā varuv (19) ra pajeṅ.... çvan tra*lauṅ* ṅan samastavījāṅkura .... vikīrṇṇa .... (20) (na)gara Campa kā syāṃ pūrvvakāla dhiluv mulaṅ mān yāṅ po ku Vijaya Çrī Hariva(rmma)(21)deva kā rajan abhiṣeka tuy .... pu pō tana rayā *yāṅ*

B

(1) Utkṛṣṭarāja parisamāpta aviḥ mān yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmmade(2)va kā santoṣa nirākula dauk aṅguy rājaparibhoga mān navvan pu lyaṅ (3) çrī-yuvarāja mahāsenāpatī trā dunan sahodara yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmma(4)deva dunan vaidagdha tuv [2] anekaguṇa guṇasampanna dunan yāṅ agrasenāpatī (5) *dauk* kān ranakyā [3] hitāhitaloka di rāja yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmmade(6)va mān dunan kā tuv daḥ yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei

---

[1] Ce mot est précédé d'un fleuron marquant le commencement du texte.

[2] *Tuv* = *thuv*, « savoir »; id., ligne 6.

[3] Corr. : *ranakṣā*.

ya ādidevatā *kā* (7).*vaḥ* sthāna liṅgyak çunya nau mān dunan punaḥ yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei mu(8)laṅ trā ṅan ya doṃ yāṅ si pu pō tana rayā dhiluv kā vuḥ dauk di bhandāra yāṅ (9) po ku Çrīçānabhadreçvara nei ya *kāruṅ aviḥ mulaṅ trā madā si *rahatap prasāda (10) ṅan *tumvrāk trā madā si *raralap pajeṅ *kalasthā mulaṅ trā madā si rahatap (p)ra(sā)(11)da ṅan *anvak trā raralap ya doṃ vumvoṅ ṅan toraṇa dadān sthāna di bhandāra yā(ṅ) (12) po ku Çrīçānabhadreçvara kā jeṅ syāṃ aviḥ mulaṅ trā pakāra punaḥ yāṅ ṅan...... (13) di dadān pramāṇa nagara Campa aviḥ trā ra vuḥ samasta sanaṅgūḥ tūy *upabhoga* (14) devatā ṅan urāṅ yāṅ nṛtya gīta ṅan *anatauṅ ṅan panūjā mulaṅ samū pūrvva(kā)(15)la dhiluv ra punaḥ çāla kuṭī araṇya di dadān pramāṇa nagara Camya (¹) aviḥ trā vi.... (16).... vantara si upak ra aṅgap dhiluv la ra paaṅgap çāla ra paaṅgap *tutvā vuḥ *virān (17) vvāra *rapulā samasta *manulā dadān sthāna aviḥ trā ra vu(ḥ) udakānna di dadān sthāna di nan (18) *dauk* nityasthitiḥ sadākālā kintu ya nei kanathā saṅkṣepamātra mān hai....(19)..sta satkriyā si pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpatī kā aṅgap nan hetu....(20).. punaḥ dhiluv mān ka *rapāṅ çaka dauk di yāṅ po ku Çrī Vijaya Si*ṅheçvara*.

TRADUCTION

A - B

[A]. Les ennemis étant entrés dans le royaume de Campa et s'y étant installés en maîtres ; ayant pris toutes les possessions royales et toutes les richesses des dieux ; ayant pillé les temples, monastères, sālās, cellules, ermitages, villages et édifices divers, avec les chevaux, éléphants, *padātis* (?), bœufs, buffles et récoltes ; ayant ravagé tout dans les provinces (*pramāṇa*) du royaume de Campa ; ayant pillé le temple de Çrīçānabhadreçvara et tout ce que les rois d'autrefois avaient placé par fondation dans le domaine de Çrīçānabhadreçvara ; ayant pris toutes les richesses de ce dieu et enlevé les hommes du dieu, danseurs, musiciens... serviteurs, avec les domaines divers..... de Çrīçānabhadreçvara ; ce temple demeura vide et privé de culte, comme ce..... Alors S. M. Vijaya Çrī Harivarmadeva, yāṅ Devatāmūrti, régna. Il battit complètement les ennemis, alla au nagara Campa et restaura le temple de Çrīçānabhadreçvara. Il fit... et trois grandes fêtes..... nouveau Çrī Harivarmadeva..... le dieu Çrīçānabhadreçvara selon les règles des maharṣis d'autrefois. Il donna huit..... parures d'or et d'argent de quatre sortes et divers insignes royaux au nouveau Çrīçānabhadreçvara. Et il rétablit..... avec toutes les récoltes dispersées... Le royaume de Campa fut prospère comme autrefois. Alors Harivarman célébra

---

(¹) Corr. : *Campa*.

son sacre suivant...... S. M. le roi [B] Utkṛṣṭarāja. Cela fait, Harivarman jouit d'un bonheur complet et goûta la félicité royale.

Or le pu lyaṅ Çrī Yuvarāja mahāsenāpati (¹), frère (*sahodara*) de Harivarman, habile, connaissant les qualités diverses, doué de qualités, général en chef, qui surveille les amis et les ennemis du roi Harivarman, remarqua que le sanctuaire de Çrīçānabhadreçvara, dieu suprême, était dévasté. Il le restaura, ainsi que tous les temples (*yāṅ*) que les rois d'autrefois avaient donnés au domaine (*bhandāra*) de Çrīçānabhadreçvara, qui gouverne (?) tout. Il releva (?) les tours (*prasāda*)... les chapelles (*vumvoṅ*), les arcades (*toraṇa*) et les différents édifices dans le domaine de Çrīçānabhadreçvara, et il les fit parfaitement beaux. Il réédifia les temples dans les diverses provinces (*pramāṇa*) du royaume de Campa. Il donna toutes les possessions utiles au service des dieux, avec les serviteurs des temples : danseurs, musiciens... et tout le culte, comme autrefois. Il rétablit les sālās, les cellules, les ermitages, dans les diverses provinces du royaume de Campa..... Il fit construire des sālās, il fit construire..... il donna..... aux divers sanctuaires. Il donna l'eau et la nourriture (*udakānna*) aux différents sanctuaires, pour durer éternellement. Mais cela n'est exposé (²) qu'en abrégé. Et...... la bonne œuvre que le yuvarāja a faite pour..... de nouveau auparavant ; et il..... rester dans le temple de Çrī Vijaya Siṅheçvara.

XV

Pilier inscrit sur deux faces, de 22 lignes chacune ; la seconde très incomplète par suite de la brisure du pilier. Le texte paraît faire suite à l'inscription précédente. Il s'agit donc d'une inscription du yuvarāja prince Pāṅ, père de Harivarman II, plus tard roi sous le nom de Paramabodhisattva.

A

(1) *di liṅāv* dadān sthāna mulaṅ aviḥ kā syāṃ samū pūrvvakāla dhiluv mulaṅ ya (2) urāṅ kmīra si pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpati tmuv kāla nau mak Çambhupurana(3)gara rumaṅ sāvandaḥ nei nāça sthāna aviḥ | ra vuḥ urāṅ kmīra dinan dadān sthāna bha(4)ndāra yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei trā ra vuḥ di yāṅ vihāra çāla kuṭī vukān (5) dadān sthāna avista | sidaḥ di sthāna yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei kintu ya (6).... lākalpa mān sthāḥ *voy si tmuv pratiṣṭhā liṅga ganei | na doṃ pu pō ta(7)na rayā ya kā rāja di nagara Campa *lumik nei marai avista pu pō tana rayā dinan .i (8) *tuv daḥ* vuḥ yāṅ ganei

(¹) Le prince Pāṅ, le futur roi Paramabodhisatva.
(²) *kanathā*, verbe dérivé de *kathā*.

sthāḥ pavitra trā yāṅ si vuḥ nan la dauk kān cihna tuv (9) sei pu pō tana rayā ya kā rāja di nagara Campa *tatā si di *kīk drei pu pō ta(10)na rayā ya gnaṅ tmuv pratiṣṭhā liṅga di sthāna nei | yaḥ senāpatī tra syan (s)ei (11) gnaṅ pratiṣṭhā liṅga ganei | hetu pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpatī nan kā.... (12) lākalpa trā sthāḥ utsāha di dharmma ṅan Çivabhakti si jeṅ gnaṅ pratiṣṭhā liṅga ganei (13) (n)an vela yaḥ sei pu pō tana rayā ya marāja di nagara Campa andap nei...... (14) senāpatī nan syāṃ si pavṛddhi yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei trā knā si(*ddhi*..... *de*)(15)vadravya ṅan samastabhandāra devatā nei paprayatna paniçcaya trā knā si anusmara pu....(16).. devatā nei sadākāla samū ṅan Īçvaradevatā sidaḥ Yogīçvara aviḥ di atu*spa*(17)ndhya madauk udyoga niççinta bharuv mamvoḥ Īçvaradevatā ṅan manovijñā(na) (18) yaḥ kā tāl di yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara nei mān upak *voy* (19) udyoga mvoḥ sakala ra pratyakṣa Īçvaradevatā sa yāṅ mān na hetu (20) *jeṅ* urāṅ loka nei avista knā si sudār bhakti yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara.. (21)... tuv daḥ urāṅ nan rayā phala si matmuv di loka nei trā di paraloka.........(22)........................

B

(1) aviḥ hai samastapuṇyadāna anekaprakāra tuy āgama nan si (2) pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpatī kā rajan aviḥ | mān pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahā(3)senāpatī *clāṅ daḥ çarīra ṅan bhoga nei sthāḥ anitya nisprayojana trā clāṅ (yāṅ) (4) (po) ku Çrīçānabhadreçvara nei yāṅ paramadevatā sakala di loka nei | mān du nan clāṅ (5) (....ça) rīra nei kā ma-avasāna nau mān du nan *kmaiṅ* cihnarūpa du nan dauk kān *sīmā na vija*..(6)kti ([1]) di yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara mān di çakarāja 789 nan kāla pu lyaṅ (7) çrī-yuvarāja mahāsenāpatī pratiṣṭhā liṅgarūpa dunan ra vrei nāma anan Yu(8)....raliṅgeçvara karaṇa dauk Çivabhakti trā prayojana mapavṛddhi yāṅ po ku Çrī(9)(çānabha)dreçvara nei tuy praṇidhāna pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpatī di.... (10)............. (p)r(a)tijñā marai sa kā pu lyaṅ çrī-yuvarāja mahāsenāpatī ra vuḥ makuṭa... (11)................. bhṛṅgāra lumvāy ṅan sitātapatra si kā alaṅkāra ṅan (12)..................... m.. vāhuratnakāntiy sandāy brahmasūtra nopu- (13)....................... naṅgūḥ tūy upabhoga devatā trā tūy krama rā- (14)..................... (u)rāṅ yāṅ nṛtya gīta ṅan urāṅ parivāra ṅan samasta (15)..................... (po) ku Çrīçānabhadreçvara trā ṅan si ya doṃ (16)......................... nan aviḥ trā ṅan yāṅ liṅgarūpa dunan trā (17)......................... *trā* ra vuḥ hajai *svon* *tralauṅ dadān sthāna tū(y) (18)..................... irā bharuv pajeṅ hajai *svon* tralauṅ *padān (19)....................... sa aṅgap *ratnārapulā vṛkṣaviçeṣa ṅan ma (20)..................... ku Çrīçānabhadreçvara sa tāl Siṅhāpura

---

([1]) Peut-être *vijayaçakti* (?).

trā ra pu (21)................... ṇā yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara ya dau [1] (22)..

Traduction

A

...... les divers sanctuaires; après quoi ils furent aussi beaux qu'auparavant. Les Khmèrs, dont le yuvarāja mahāsenāpati s'était emparé, quand il alla prendre la ville de Çaṃbhupura... et qu'il (en) détruisit tous les sanctuaires, il les donna aux différents sanctuaires de Çrīçānabhadreçvara. Il fit des dons aux temples, vihāras, sālās, cellules et à tous les sanctuaires, savoir, au sanctuaire de Çrīçānabhadreçvara (et aux autres). Étant....... lākalpa [2], il célébra l'érection de liṅgas. Tous les rois qui ont régné dans l'État de Campa sont venus (ici); ces rois savaient que les dons faits aux dieux sont un moyen de sanctification et que les dieux à qui on fait ces dons, présents dans leurs images (cihna), connaissent les rois de Campa... qui ont érigé des liṅgas dans ces sanctuaires [3]. Étant senāpati.....il érigea des liṅgas. Comme le yuvarāja mahāsenāpati, qui.... lākalpa, était fermement dévoué au Dharma et pieux envers Çiva, il érigea ces liṅgas à la même époque que les rois qui régnèrent dans l'État de Campa les avaient (jadis) érigés (?). Le yuvarāja embellit et enrichit Çrīçānabhadreçvara; il développa les richesses du dieu et tout le domaine de cette divinité; il agissait avec énergie et résolution; il avait toujours présente la pensée de ce dieu comme celle d'Īçvaradevatā, autrement dite Yogīçvara...... Plongé dans l'effort et la concentration d'esprit, à la fin (?) il vit Īçvaradevatā par une perception mentale qui allait jusqu'à Çrīçānabhadreçvara. Ensuite il vit sans effort Īçvaradevatā entièrement perceptible. Alors, comme il était l'homme du monde entier le plus (?) dévot à Çrīçānabhadreçvara...... sachant que cet homme jouit de la prospérité en ce monde et dans l'autre...

B

Après cela, toutes les bonnes œuvres et les actes charitables de diverses sortes, le yuvarāja les accomplit tous. Alors le yuvarāja, sachant que le corps

(1) Peut-être *dauk*.

(2) Probablement un nom honorifique reçu par le le yuvarāja au cours de sa carrière (cf. stèle de Ban-lanh, A, st. 5, dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 100). Ce nom se retrouve plus bas également tronqué, mais construit de telle sorte qu'on ne peut guère hésiter à y voir le nom du yuvarāja.

(3) Le sens de cette phrase est conjectural.

et ses plaisirs sont impermanents et vains, et que Çrīçānabhadreçvara est le dieu suprême en ce monde; sachant que ce corps meurt et disparaît, éleva (?) cette statue pour demeurer à la limite des possessions (?) de Çrīçānabhadreçvara. Or, en çaka 789 ([1]), le yuvarāja mahāsenāpati avait érigé cette image du liṅga et lui avait donné le nom de Yu.....raliṅgeçvara; pour maintenir la piété envers Çiva et rendre prospère le dieu Çrīçānabhadreçvara, selon le vœu du yuvarāja mahāsenāpati.................... promesse, vint. Et le yuvarāja mahāsenāpati a donné un diadème... une aiguière... un parasol blanc, une parure... un bracelet enrichi de pierres précieuses... un cordon brahmanique... suivant les besoins du dieu et suivant l'ordre...... des hommes du temple, danseurs, musiciens, assistants et tous .. ..dieu Çrīçānabhadreçvara, et tous...... et avec la sainte image du liṅga...... et il a donné le domaine de Svon Tralauṅ à différents sanctuaires suivant...... de nouveau restaurer le domaine de Svon Tralauṅ...... Il a fait établir... .. diverses espèces d'arbres et..... dieu Çrīçānabhadreçvara jusqu'à Siṅhāpura, et il a.......... le dieu Çrīçānabhadreçvara qui demeure (?)......

XVI

Dalle en grès blanchâtre trouvée sur la face nord-ouest de la salle D_1. Hauteur, 2 m 03; largeur, 0 m 55 — 0 m 61; épaisseur, 0 m 18. 3 faces : A. 32 lignes; B. 25 lignes, suivies de 11 lignes d'une écriture irrégulière qui se continuent sur une des petites faces (C); D. 24 lignes (énumération de champs). En cham. Les faces B et D sont très frustes. A. Règne de Paramabodhisatva; B. Règne de Jaya Indravarman, fils de Harivarman. Date : 1100 çaka = 1088 A. D.

A

(1) Çrī | madā yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ciy Vāk ya anāk yāṅ po ku Çrī (2) Harivarmmadeva ciy *Thāṅ* *candyaṃ nan kā ra raksā rāja parimāna ekamāsa māṅ hetu yāṅ po ku Çrī (3) Jaya Indravarmmadeva nan vāla sva*bhāva* vloṃ kān **pyan* thuv hitāhitavastu si maraksā rāja tra dunan (4) kā aviḥ *pala* karmma upak nyāya ṅan raksā rāja trā māṅ yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan (5) ṅan ya doṃ senāpatī brahmaṇa hora paṇḍita kalpācāryya maddan antaḥpurikā yāṅ po ku Çrī Ha(6)rivarmmadeva avista vivekaṇa *myaṅ siy yāṅ jeṅ sī raksā rāja māṅ ra mvoḥ pu lyāṅ çrī-yuvarāja (7) mahāsenāpatī ciy Pāṅ cralauṅ myak prāṇa yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya (8) adiy yāṅ po ku Çrī Harivarmmadeva nan madā rājalaksaṇa sampūrṇṇa tuy nyāya pu pov (9)

([1]) Cette date ne peut être que le rappel d'une fondation antérieure faite par un des prédécesseurs du frère de Harivarman dans les fonctions de yuvarāja mahāsenāpati.

tana rayā cakravarti tra du nan thūv hitāhitavastu dharmma tyāga satyavacana karuṇā di sarvvabhāva ni(10)y aviṣṭa raḥ paksapāta *gnaṅ* raksā rāja si jeṅ yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya kumva(11)n pu lyaṅ çrī yuvarāja mahāsenāpatī ñan brahmaṇa ksatriya paṇḍita hora kalpācāryya (12) maddan ya doṃ antaḥpurikā avista *ekārthapādā* ya vā aneka ya doṃ çubhavastu ñan sanāṅguḥ rā(13)jaçrī avista nau po pu lyaṅ çrī yuvarāja mahāsenāpatī aviḥ . . .ka vriy rāja. . . . . nan yāṅ (14) po ku Çrī Paramabodhisatva dauk raksā rāja tuy tanatap *vidhiḥ* tra ya doṃ senāpatī bra(15)hmaṇa paṇḍita hora kalpācāryya avista. . . . . yogya *picitā* vriy yāṅ po ku Çrī Parama(16)bodhisatva niy ma. . nan yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva tuy samvandha*ṇa* artha nan tra *sāru(17)k yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva niy mahādharmma gnaṅ elāṅ parārtha *paklāḥ ya doṃ urāṅ ya *la(18)vaiḥ di āpatkāla si ya doṃ pu pov tana rayā vukān daṇḍa vuḥ si dadān yāṅ *padāṅ hajai *svā(19)n vriy nau tūy hīnamaddhyottama mapadai *padina* du hū mulaṅ tra yāṅ po ku Çrī Parama(20)bodhisatva nan ya vriy bhogopabhoga kān senāpatī ñan ya doṃ urāṅ nagara Campa (21) kā nirupadrava svasti dauk samū pūrvvakāla mulaṅ tra yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva 22) ciy Vāk ya kumvan yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva kā *vau dhiksa* aṅguy sukha-santo(23)ṣa tūy yathā iṣṭa mulaṅ trā yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva **daḥ hake* du pov* (24) ya maraksā rāja di nagara Campa andap niy mān yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva *payva(25)r dharmma ñan tanatap maddan sakalavandhuvargga yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva di du po(26)v sadākāla.

B

(1) Çrī ‖ mada pu pō tana rayā sa driy sidaḥ yāṅ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya paramarājādhi(2)rāja *vik sthāna janmotpatti di *lamvīṅ Campapura yāṅ utkṛṣṭa ubhaya pariçuddhi santāna tra yāṅ (3) po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan trā madā vāttriṅçalaksaṇasampanna maknā nau ñan sau(4)ndaryya rūpa abhinavayauvana sāmarthya catura suguṇa sahajajātiçūra sarvvāyudhakuçala ma(5)hāparākrama gnaṅ paslyaṅ ya doṃ ripuvargga sadākāla tra thū tatvajñāna sahita maknā ñan paramārthava(6)stu upak ahaṅkāra tra dunan çānticitta karuṇā di ya doṃ sarvvabhāva nei tra dunan mahātyāga dhairyya ga(7)mbhīrabuddhi tra dunan kā vavā sanamū di trivargga sidaḥ artha dharmma kāma upak vīk paksapāta tra dunan vavā caturu(8)pāya sidaḥ sāma daṇḍa bheda upapradāna di çatrumaṇḍala mitramaṇḍala udāsīnagaṇa klū (9) yathākrama tra dunan kā paslyaṅ ṣaḍarivargga sidaḥ kāma krodha lobha moha mada mātsaryya (10) tra dunan thū ṣaḍguṇyābhiprāya tra dunan kā tatap [1] tū manumārgga ya sapluḥ dalapan prakāra tra mū(11)laṅ trā

---

[1] *tatap* est sans doute le verbe dont est dérivé *tanatap*, « règle, observance » : il doit donc signifier « observer ».

sidaḥ di kaliyuga nei kintu yaḥ mahāpuruṣa nan kā tmū rājaparibhoga ñan guṇa sā prakāra (12) mān tathāpi kaliḥ kā vā puruṣa nan mohapramadana *ñāk lupā* yogaddhyāna samādhi ñā dharmmapuṇya para(13)hitāhitayogyāyogyakaraṇama (¹) pajeñ yaça kīrtti ñan *pandyā kā ātmā drei di loka nei ñan paraloka (14) na si yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva kā madā sampūrṇṇa ñan guṇa nan tra rumañ dunan kā tmū rājaparibhoga mān dunan (15) kā thū daḥ çarīra ñan paribhoga nei ....anitya mān si jeñ dunan kevalasādhāra utsāha di yogaddhyānasamādhi (16) vavā dharmma sadākāla punaḥ mulañ trā sidaḥ nagara Campa nei kintu kā liñgyak çūnyā kā ra nau hetu *çanāpana vai ta(17)thāpi si yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva yāñ Devatāmūrtti nan kā pajeñ nagara rumañ *jumvuv patruḥ tāl *rilvai kā syāṃ (18) samṛddhi samū pūrvvakāla mulañ tra ra vuḥ vihāra Çrī Indralokeçvara di Tranūl-vijaya ra vuḥ samasta upabhoga devatā nan pa(19)ripūrṇṇa tra ra punaḥ ya doṃ devatā vukān avista ra vuḥ suvarṇṇakoça ñan rajitakoça maddan hemamukhamaku(20)ṭa dadān sthāna devatā dinan tra ra vuḥ urāñ ñan lumvau kruvāv ñan samasta upakaraṇa panūjā devatā dinan mān ya doṃ (21) devatā dinan kā samṛddhi syāṃ tmū panūjā dhāy pūrvvakāla mulañ mān ya doṃ sarvvajana caturvvarṇṇa sidaḥ brāhmaṇa (22) ksatriya vaiçya çūdra avista ka pramuditamānasa *ran* di yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan samū (23) svabhāva candrāditya paran puṇḍirīka-vuñā bhireṣa ñan kumuda-vuñā *supara rei ‖ yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva dunan (24) ya Īçvaramūrtti kā thū daḥ yāñ po ku Çrīçānabhadreçvara nei yaḥ Īçvara sakala pratyaksa di lo(25)ka nei mān ra pañap suvarṇṇakoça ṣanmukha maknā ñan nāgabhūṣaṇa maddan ratna rañjita si kā nivandha di çikha(26)ra makuṭa di nan kintu lac urddhvakoça nan madā hemav vicitra si kā pajeñ ādhāra urddhvamukha bva nan ñan matā sū(27)ryyakānti sā khanda si kā *ikak | di hulū makuṭa nan mukha pumvrān pūrvva madā mātā māñikya sā si ikak (28) | di hulū mkuṭa (²) nan ñan nāgarājabhūṣaṇa dakṣiṇottarapūrvva mukha nan ñan matā nila pāk si ikak | di matā nāgarā(29)ja nan di hulū makuṭa pumvrāñ dakṣiṇa nan matā māṇikya sā si ikak ganan | di hulū makuṭa pumvrāñ pa(30)çcima matā puṣparāga sā si ikak ganan di hulū makuṭa pumvrāñ uttara matā uttaratna sā si ikak ga(31)nan pīṇa vanaāk koça māḥ nan | 314 thil 9 draṃ (³) | vanaāk māḥ ṣanmukha nan ñan maku(32)ṭa dinan maddan nāgarāja bva nan ñan ādhāra ūrddhvamukha nan rei | 136 thil aviḥ jeñ | 450 thei 9 draṃ | çakarāja 1010.

(¹) Corr. : *karaṇam*.

(²) *sic*.

(³) Le chiffre 4 a la forme ꝑ, où j'avais cru précédemment (*B. E. F. E.-O.*, IV, 113) reconnaître un 8, mais dont la valeur vraie résulte avec évidence de l'addition faite par notre document : $31x$, $9 + 136 = 450$, 9, d'où $x = 4$.

Traduction

A

Fortune! Il est [un roi], S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, prince Vāk, fils de S. M. Çrī Harivarmadeva, prince Thāñ... Il régna environ un mois. Alors comme Çrī Jaya Indravarmadeva était en bas âge, ne connaissait pas [1] ce qui était bon ou mauvais pour gouverner le royaume et faisait tout contrairement aux règles du gouvernement, Çrī Jaya Indravarmadeva, avec tous les senāpatis, brahmanes, astrologues, pandits, maîtres des rites, et avec les femmes de Çrī Harivarmadeva, chercha [2] un prince pour gouverner le royaume. Or ils virent que le pu lyaň çrī yuvarāja mahāsenāpati, prince Pāñ, oncle [3] de Çrī Jaya Indravarmadeva et frère cadet de Çrī Harivarmadeva, était pourvu de toutes les marques d'un mahārāja, selon le canon du souverain cakravartin, et qu'il connaissait le bien et le mal, le devoir, la libéralité, la véracité, la compassion envers tous les êtres, sans (?) partialité dans le gouvernement. Çrī Jaya Indravarmadeva, neveu du pu lyaň çrī yuvarāja mahāsenāpati, avec les brahmanes, kṣatriyas, pandits, astrologues, maîtres des rites et avec toutes les femmes, (portant) un ou plusieurs objets [4] précieux et ... les insignes (?) de la royauté, allèrent vers le pu lyaň çrī yuvarāja mahāsenāpati... et le firent roi... Çrī Paramabodhisatva régna selon... la règle. Et tous les senāpatis, brahmanes, pandits, astrologues, maîtres des rites... habiles... donnèrent à ce Çrī Paramabodhisatva ce... de Çrī Paramabodhisatva, selon les rapports des buts. Et... S. M. Çrī Paramabodhisatva, de grande vertu, connaissant le but suprême... tous les hommes... en temps de détresse; tous les rois divers...... donner suivant (la qualité d') inférieurs, moyens et supérieurs... Et Çrī Paramabodhisatva fit des largesses aux senāpatis et à tous les hommes du pays de Campa. Et une félicité sans obstacles régna comme auparavant. Et Çrī Jaya Indravarmadeva, prince Vāk, neveu de Çrī Paramabodhisatva,... les richesses, le bien-être et le plaisir à son gré. Et Çrī Paramabodhisatva gouverna le royaume de Campa... Et Çrī Paramabhodisatva pratiqua (?) le dharma et les règles avec tous ses parents continuellement.

B

Fortune! Il est un roi, S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, paramarājādhirāja. Le lieu [5] de sa naissance est dans le *lamvīñ* (?) de Campapura. Il est d'une

[1] Je conjecture que *kān* a la valeur d'une négation. Cf. l'expression moderne *ô kān*, « ne pas ». (Aymonier, *Lexique de la Chronique royale*.)

[2] *vivekana* = « discernement », employé comme verbe.

[3] *myak*, cham moderne *mik*, « oncle »; *myak prāṇa* signifie peut-être oncle paternel (?).

[4] *arthapāda* équivaut peut-être à *padārtha*, « objet ».

[5] *sthāna* est peut-être l'équivalent sanskrit de *vik*.

origine illustre et pure de part et d'autre. Çrī Jaya Indravarmadeva est pourvu des trente-deux signes. Il est doué de grâce, de beauté, de jeunesse, de capacité ; il est adroit, plein de bonnes qualités, d'un courage inné, habile à toutes les armes, d'une grande vaillance... Il disperse toujours toutes les troupes ennemies. Il a la connaissance des règles et de la réalité absolue, sans égoïsme. Il possède le calme de l'âme, la compassion envers tous les êtres, une grande libéralité, la fermeté, la profondeur de l'intelligence. Il pratique l'impartialité [1] à l'égard des trois objets (*trivarga*) : l'utile (*artha*), le bien (*dharma*) et le plaisir (*kāma*), sans montrer de préférence. Il use des quatre moyens (*caturupāya*) : la négociation (*sāma*), l'attaque (*daṇḍa*), la discorde (*bheda*) et la corruption (*upapradāna*) à l'égard des ennemis, des amis et des indifférents, tous trois par ordre. Il met en déroute la troupe des six ennemis, savoir : l'amour (*kāma*), la colère (*krodha*), la convoitise (*lobha*), l'erreur (*moha*), l'orgueil (*mada*), l'envie (*mātsarya*). Il connaît les six bonnes opinions [2]. Il suit les voies de l'homme, qui sont 18 au total. Dans ce *kaliyuga* même, lui qui est un *mahāpuruṣa*, il jouit de la puissance royale avec un *guṇa* unique [3]. Bien que Kali entraîne les hommes à l'erreur et à l'orgueil, il... les exercices spirituels (*yoga*), la méditation (*dhyāna*), le recueillement (*samādhi*), en vue du mérite spirituel (*dharmapuṇya*) qui résulte du bien ou du mal fait à autrui, des actes licites ou défendus. Il développe sa gloire... en ce monde et en l'autre. Çrī Jaya Indravarmadeva est rempli de ces qualités et il jouit de la puissance royale. Et il sait que ce corps et ses jouissances sont éphémères. Il prend tout son appui sur l'énergie, les exercices spirituels, la méditation, le recueillement. Il pratique la vertu toujours et entièrement.

Or cette cité de Campa était ruinée et déserte...... S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva yāṅ Devatāmūrti a relevé la ville... complètement, jusqu'à ce que..... elle fût belle et florissante tout comme autrefois. Il a donné un monastère à Çrī Indralokeçvara dans la circonscription (*vijaya*) de Tranul ; il a donné tous les revenus au dieu. Et pour toutes les divinités diverses, il a donné des *koça* d'or, des *koça* d'argent, des visages et des diadèmes d'or aux divers temples de ces divinités. Il a donné des hommes, des bœufs, des buffles, avec tous les ustensiles du culte à ces divinités. Et tous [les temples de] ces divinités sont prospères, beaux, honorés comme auparavant. Les hommes des quatre castes, brahmanes, kṣatriyas, vaiçyas, çūdras, sont tous heureux... devant S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, comme devant le soleil et la lune les lotus de jour (*puṇḍarīka*) et les lotus de nuit (*kumuda*).

S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, sachant que le dieu Bhadreçvara est le maître de toutes les choses visibles en ce monde, a fait faire un *koça* d'or à six visages

---

(1) *sanamū*, dérivé de *samū*, égal.
(2) Probablement le 6 darçanas.
(3) Le Sattvaguṇa (?).

(*ṣaṇmukha*), pourvu d'un ornement *nāga* (*nāgabhūṣaṇa*) et de joyaux colorés fixés à la pointe des diadèmes. Et ce qu'on nomme [1] *ūrdhvakoça* est en or magnifique. Et on a fait un *ādhāra* (support) sous lui, avec une pierre de soleil (*sūryakānti*) au sommet du diadème. La face tournée (?) vers l'Est a un rubis... au sommet du diadème et de l'ornement *nāgarāja*. Les faces tournées vers le N.-E. et le S.-E. ont un saphir... dans l'œil du nāgarāja [et] au sommet du diadème. [La face] tournée vers le Sud a un rubis... au sommet du diadème. [La face] tournée vers l'Ouest a une topaze... au sommet du diadème. [La face] tournée vers le Nord a une perle (? *uttaratna*)... Ce *koça* d'or a 314 thil 9 draṃ... d'or; les six faces, avec les diadèmes, le nāgarāja [qui est] dessus, et l'*ādhāra ūrdhvamukha* pèsent 136 thil; en tout 450 thei 9 draṃ. En çakarāja 1010.

XVII

Ce bloc inscrit, trouvé dans les décombres sur le face sud du vestibule de la tour B_1, a été scié en deux, dans le sens de la largeur, suivant la 6e ligne. Les deux moitiés raccordées donnent une surface de 0m55 de haut sur 1m10 de large, sur laquelle sont gravées 8 lignes de cham. L'inscription commémore une donation faite en 1036 çaka (1114 A. D.) par le roi Çrī Jaya Harivarmadeva, neveu (et sans doute successeur) du roi Çrī Jaya Indravarmadeva, probablement l'auteur de l'inscription précédente qui régnait en 1010 çaka. Le roi Harivarman est nouveau : son avénement le place entre 1010 et 1036, et sa mort entre 1036 et 1050 (?), date *approximative* du règne de Bhadravarman III.

Texte

(1) svasti ‖ di çakarāja 1036 ‖ kāla yāñ po ku Çrī Harivarmmadeva ya kumvan yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva da..... (2) mvoḥ yāñ po ku Çrīçānabhadreçara (*sic*) nei kā ruñ hanatap upāk chāy purvvakāla trā yāñ po ku Çrī Harivarmmadeva ra pañap anvak tumvrāk ra paha(3)tap sā yāñ punaḥ sā yāñ trā ra pañap anvak pirak ra hatap mulañ di rāja nan jeñ dvā vvāra hatap prāsāda yāñ po ku Çrīçānabhadreçara tra ra (4) vuḥ suvauk māḥ sā sarutuḥ salapan pluḥ thil pirak srakvak ñū pāk pluḥ salapan thil dradīk māḥ sā naṃ pluḥ dvā thil taliy māḥ tijuḥ tal pradap matā dvā (5) pluḥ dvā thil dalapan draṃ paduḥ māḥ sā pauñ kluv pluḥ thil pirak srakvak ñū pāk pluḥ thil tralāy māḥ sā salapan pluḥ dalapan thil kluv draṃ sanrauñ māḥ (6) da(lapan p)luḥ dalapan thil [dalapan] draṃ vraḥ kalaça.... kara māḥ sā ayāñ māḥ sā pāk pluḥ na[ṃ] thil pi[rak

[1] *tac* (cham moderne), « dire ».

srakvak ñjū sarutuḥ thil.ra.[pe] (7) nda pāk rutuḥ thil sanrauṅ pirak kluv penda kluv rutuḥ dvā pluḥ thil māḥ huluv sanrauṅ dvā thil.īṇa māḥ li. . . . . klu(v) (8) salapan draṃ pirak salapan rutuḥ dalapan thil pirak si pa. . . . prāsāda itu māṅ sā rivuv sā rutuḥ salapan thil ||

TRADUCTION (1)

Bonheur ! En çakarāja 1036, au temps de S. M. Çrī Harivarmadeva, neveu de S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva. . . . . . voyant que le dieu Çrīçānabhadreçvara . . . . précédemment. S. M. Çrī Harivarmadeva fit faire . . . . fit élever un temple et ensuite un (autre) temple. Il fit faire . . . . d'argent. Il fit tout cela en cette (année çaka)rāja deux fois. Il bâtit une tour (*prāsāda*) au dieu Çrīçānabhadreçvara, et il donna :

1 *suvok* d'or, de 190 thil, dont l'alliage (2) d'argent est de 49 thil ;
1 *dradīk* d'or, de 62 thil ;
7 colliers (*talei*) d'or, ornés de pierres précieuses, de 22 thil 8 draṃ ;
1 *paduḥ* d'or... de 30 thil, dont l'alliage d'argent est de 40 thil ;
1 *tralāy* d'or, de 98 thil 3 draṃ ;
sanroṅ d'or, de 88 thil 8 draṃ ;
1 aiguière (*kalaça*) d'or...
1 *ayañ* d'or, de 46 thil, avec alliage d'argent de 100 thil ;
. . . . (pe)nda 400 thil ;
sanroṅ d'argent, 4 penda 420 thil (3) ;
huluv sanroṅ, 12 thil. . . . . . d'or . . . . .
. . . 4. . . . . .9 draṃ d'argent ;
908 thil. . . . . tour . . . . . 1109 thil.

XVIII

Pilier octogonal extérieur nord de la tour B_1, portant 4 inscriptions gravées sur six faces : A. Haut., 0 m 40 ; larg., 0 m 47 ; 6 lignes gravées sur les faces 1-3, à gauche et en regard des lignes 5-13 de l'inscription suivante. — B. Haut., 0 m 70 ; larg., 0 m 25 ; 13 lignes gravées sur les faces 4-6. — C. Haut., 0 m 53 ; larg., 0 m 45 ;

(1) Cette traduction est très incomplète, la plupart des mots du texte, notamment les termes qui désignent les divers ornements d'or et d'argent, étant inconnus.

(2) Il me semble résulter du contexte que tel est le sens de *srakvak*.

(3) Le texte ajoute ici *māḥ* « d'or », qui est sans doute une addition fautive.

10 lignes gravées sur les faces 5-6, au-dessous de l'inscr. B. — D. Haut., 0 m55 ; larg., 0m 60 ; 11 lignes, au-dessous de l'inscription A.

B est à peu près illisible, D l'est complètement.

A nous donne le *cursus* de Jaya Indravarman III, dans des termes presque identiques à ceux de l'inscription 401 de Po Nagar (Aymonier, *Première étude*, p. 37). Dernière date du document : 1062 ç. C rappelle les œuvres pies de Jaya Indravarman IV, qui régnait en 1176 et 1185 çaka.

A

(1) çākendre vela jeṅ janma vasu-yama-kha-rūpe na vel d(e)varāja candra-vāna-dyu-(2)çitāñçu ka vila yuvarājaḥ çaraḥ-vāna-khenduḥ vuḥ jāñ Saddharma...... dyu-vasu-kha-çaçi tmū rāja (3) soma-rttu-khaikaḥ lāñ kāvya na sūryyavañçaḥ yama-rasa-kha-çaçi sthāpya Çrīçāna pauṅ (4) nan ◎ jāḥ jeṅ bhūpa Uroja jeṅ narapati.... dana Bhadravarmmā anan jāḥ nan jeṅ Jaya Siṅha(5)varmma si pradhanasadyaḥ ka kluv vvāra jeṅ tāl yāñ niy hitu mvoḥ *vanuḥ khajara* mān (6) jeṅ Indravarmma pricay rai tnap sarvvapanyāṃ di Campa ri arak jāḥ pak si urāñ janma trā ||

B

(1) rājapaṇḍitapadya | Çrī.........(2)..........(3) pūrvvanāmā Çrī Brahma[loka]......(4)...... Çrī Bhadreçvara......(5)....... çīrṇṇa prāsāda........

C

(1) svasti | mada pu pō tana rayā rājādhirāja sa driy sidaḥ yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmma ciy Harideva (2) urāñ Sakān-vijayā dunan ticauv yāñ pō ku Çrī Harivarmmadeva ya paramarājādhirāja tra dunan ātmaja.... yāñ pō ku (3) Çrī Jaya Harivarmmadeva yāñ mahādhikarāja tra dunan anuja adiy yāñ po ku Çrī Parameçvaravarmmadeva ya a(4)dhirāja tra yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan trā madā trai*triñça* lakṣaṇa sampūrṇṇa..... (5) *nau ṅan abhi*navayauvana saundaryya ṅan pṛthuvala çūrābhimāna........ thuv sarvvaçāstra...... (6).... dudhara vidagdha di tatvajñāna dadān mārgga tra dunan viçārada vidagdha di sarvvābhirati manai....... . (7) .... yauvana kintu hetu dunan thū daḥ çarīra ṅan rājyopabhoga niy *anitya*......... (8).......... *su*kīrtti *pyauḥ* di loka niy sadākāla mān punaḥ mulaṅ trā pu [pō tana rayā]... ....(9).. nan.... yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara nī ya mūla nagara Campa mān dunan nama........... (10).......... bhoga pak yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy kāla çakarāja..........(11)........(a)dhamā madhyamā pañcamāṅgaḥ rūpaikaḥ dvā........

Traduction

A

Dans l'ère çaka, il naît en 1028 ; il devient devarāja en 1051, yuvarāja en 1055 ; il donne au dieu Saddharma en 1060 ; il est roi en 1061 ; il.... la race solaire en 1062, ayant érigé ce Çrīçānabhadreçvara.

Il fut le roi Uroja ; il fut le roi.... Bhadravarman ; il fut Jaya Siṃhavarman..... Trois fois il fut (roi) jusqu'à ce roi.... Alors il fut Indravarman... Ce furent ses quatre naissances comme homme [1].

B

Poème du pandit du roi. — ... jadis nommé Çrī Brahma[loka]... Çrī Bhadreçvara... le temple dévasté...

C

Bonheur! Il est un prince, suzerain des rois, Jaya Indravarman, prince Harideva, de Sakān-vijaya, petit-fils de S. M. Harivarman, suprême suzerain des rois, fils de S. M. Jaya Harivarman, grand roi suzerain, frère cadet de S. M. Parameçvaravarman, roi suzerain. Il a les trente-trois signes au complet... la jeunesse, la beauté, la force, le courage... Il connaît toutes les sciences... Il est versé dans la philosophie des diverses écoles. Il est expert en tous plaisirs... jeunesse ; mais sachant que le corps et les jouissances de la royauté sont éphémères... une bonne gloire en ce monde, et il le restaura entièrement. Et ce roi... le dieu Çrīçānabhadreçvara, qui est la racine de l'État de Campa... possessions à Çrīçānabhadreçvara, en çaka... les infimes et les moyens, cinquième-membre-forme-un (1185)...

XIX

Socle de 0 m 75 de long sur 0 m 20 de haut. 2 lignes. Texte très endommagé.

Date : 1062 çaka = 1140 A.D. A cette date, le roi régnant était Jaya Indravarman III.

---

[1] Sans pouvoir garantir le sens de ce paragraphe de l'inscription, je crois qu'il y est question de l'incarnation de Çrīçānabhadreçvara en quatre rois, dont le dernier est le roi régnant Jaya Indravarman III. La croyance que les rois sont des dieux incarnés est connue par ailleurs. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 84 ss., et *infra*, XX, st. 18.

(1) pu pō nei yāṅ cei (pu) cei Dav *Veṇi Lak*ṣm[ī] Si*n*yān urāṅ Rupaṅ-vijaya ānāk pu lyaṅ Çrī Devarāja cei Sundaradeva vuḥ hu(2)[lun]............ pō ku Çrīçānabhadreçvara phala nan *v*rei (t)āl ñu dunan kāla çakarāja 1062.

S. A. le prince *Dav Veṇi Lakṣmī Sinyān*, de Rupaṅ-vijaya, fils du pu lyaṅ Çrī Devarāja prince Sundaradeva, donne [des esclaves]..... (au dieu) Çrīçānabhadreçvara. Ce fruit (de son œuvre), il le donne à celui-là [1]. En çakarāja 1062.

XX

Stèle de 2m03 de haut, 0m55 — 0m61 de large, 0m18 d'épaisseur. Inscrite sur 3 faces: A. 19 lignes, en skr.; B. 24 lignes (1-22, skr.; 23-24, cham); C. 25 lignes (cham). Inscription de Jaya Harivarman Ier. Mètres: A. 1-3, çloka; 4-10, indravajrā; 11, çloka; 12, vasantatilakā; 13-14, sragdharā; 15, çloka. — B. 1-7, indravajrā; 8, āryā; 9-18, çloka; 19, upajāti. Date: 1079 çaka. Trouvée devant G_5.

A

(1) svasti ||

I. namas tasmai Çivāyāstu yasya netrād vinirggataḥ
vahnis Smarasya dāhāya dāru(2)ṇādbhutakarmmaṇaḥ

II. ciy Çivānandano nāma Brahmalokasya bhūbhṛtaḥ
Nai-Jiññyaṅ-vyā-bhajas sūnur āsīd rājā ⏑— mvaraḥ

III. vi(3)dyāmatikriyārūpavākcittair gaṇaneṣu yaḥ
mahatāṃ bhūbhṛtām ādis tatpiteva mahīdharaḥ

IV. jāto yadantaḥ kṣiti(4)bhṛtsamūhas
svāṅçair Urojādir aho yatheccham
çrāntīcchayajo nudadau svavīryyaṃ
tebhyaç caturbhyaḥ kṣitipālanāya

V. (5) kīrttiḥ parasthānagatisvabhāvā
vidyā ca vāgbhir vvahubhir drutābhiḥ
te vallabhe yasya bhuvo calāyā
apakṣapātasya kuto(6)py adhīre

VI. etāvatā yasya va[co]numeyaṃ
saundaryyam ekāntaçubhaṃ prakarṣaiḥ
tad bhūprabhṛty eva sadopamānaṃ
(7)yūnas sarūpasya sa yad na kāmaḥ

---

[1] Sans doute à son père Çrī Devarāja.

VII. kīrttiḥ priyā yasya mahāpravīṇā-
dhīrā parasthānagatādhikāṅkṣyā
parair bhbhayād vā yaça(8)so tibhīmād
gatāc ca çakyā na tayaiva labdhum

VIII. kāntyākajārer ajitasya jetrī
yatkīrttir iddhā Yadurājakīrttim
Rāma(9)sya kīrttiñ ca punar jjigīṣur
ddikṣu sthite nupratidik prayātā

IX. yenāsinā vairivarāṅgavṛndaṃ
bhinnaṃ nabhovyāptam agān mahājau
(10) grāsasya hemāçrayiṇām urūnām (*sic*)
indor ivārir vvahubhinnamūrddhā

X. rājyaçriyaṃ yasya valārṇṇavasya
Kalir vvalī lopa(11)yitun na çaktaḥ
utpātabhūto pi maṇipradīpaṃ
samīrasaṅghas tarasā yathā vai

XI. rati ratīndraripunāratir [1] dagdhe ratīçvare
(12) yañ ced vīkṣyāratin nāpa matpriyo yam iti dhruvam

XII. bhinnātmaṇi [2] tryavarajena caturvvidhāṅge
pratyekam alpagu(13)ṇake dhanurāmabhūte
bhūto cyutas sasakalāgravapus salajja
eko ya ekaparam eva guṇākarāṇām

XIII. yasya Çrī(14)bhartṛtā Çrīpatipaṭutarasājñāpitāsyeva çaṅkyā
pratyekaṃ yad bhuvābhir vvidhudharasudhiyāmbhojabhūsarvvasṛṣṭyā
Vācaspa(15)tyagravācā Sugatasukṛpayā cānumeyaiva sā yat
saundaryyeṇāvagamyācyutatanayamanobhūvapussadrucā tu

XIV. (16)vā nākan nātha kan no yam upagamitavān ity apatyādayas tat
kṣatrāṇāṃ satpraçāntyāsthitavati dadati smātiharṣe(17)ṇa yasmin
rairatnebhendrabhṛtyaprabhṛtigaṇān satkṛtīr yāpayitvā
yuddhe yuddhe rirājān vibhuvapuṣi vibhor lo(18)kam atyugradoṣā

XV. yo bhānubhānunā bhānau nūcchiṣṭadviṣatāçritaḥ
tamomukhapraveçe gravīryyo vī(19)ryye çucau çuciḥ

---

[1] Corr. : *°ripuṇā°*.

[2] Corr. : *ātmani*.

B

I. (1)......... *kā*rakārī | i(2)ha............ guṇavṛṇda. ||

II. ...... daçaç*īla*ra.. | ......(3).... catuṣṣaṣṭikalā anūna bharttā.......

III. yadīyakīrttir daça (4) —⏑ — —
——⏑ ——⏑ ⏑—⏑ — ṇām
vā Rāmakīrtter na hi Viṣṇumūrttir
daçottamāṅgasya ⏑—⏑ veti

IV. çaktipra(5)*çāntapravarair* ⏑— —
——⏑ ——⏑ ⏑ — pradātā
mahībhṛtāṃ saṃpadam icchatāṃ yo
vandyaç ca mānyaç ca sadā svarājye

V. ya(6)di sma dhāvanty aniçaṃ sapatnāḥ
samīkṣya nāgā iva Vainateyam
samitsuçūrā api vīryyavanto
py atyantaraudrā api yaṃ valā(7)*ḍhy*am

VI. çobhā yathā dinakṛtā sarojānāṃ mahaujasā
nānāsaṃpad manuṣyāṇāṃ dhruvaṃ yena vibhāvyate

VII. yady āçri(8)tāḥ pari*carān* mucyante ca priyapriyam
yam arer bhūbhṛtaç çaivāç Çivaṃ vā bhavasāgarāt

yasya bhūdharasya kṣitipatipa(9)teḥ parasatatavigataratiniratataradharaṇidharanikarakarakṛtāñjaliputās saroruharāgaratnarāgavirañjitarucirāṅgulibhū(10)ṣaṇās sātiçayakuleçā yāni sakaladharaṇidharanikaragṛhītapūranāni tadā tadānanam udakabhavārim iva sañcintya nāvavo(11)dhībhavanti ||

VIII. sa sthāpayati sma suraṃ Çrī Jaya Harivarmmadeva iti rājā
Harivarmmeçvaram adhikaḥ kīrttyā vilaçailakhaçaçāṅke

(12) etena Purāṇārthena lakṣaṇenaitad gamyate Çrī Jaya Harivarmmadevo yaṃ sa Uroja eveti ||

IX. kṣatrāñça(13)sundarījāto dīkṣitakṣitibhṛtsutaḥ
svagrāmaharyyuroṅgastharatnabhūmir ya īçvaraḥ

X. bhrātā tadanujo nāsti pradhā(14)notpattito bhuvi
prabhur yyas satsukhaṃ lebhe Campāyā vṛddhilakṣaṇam

XI. vihāya yas svadeçaṃ prāk pareṣu sukhaduḥ(15)khabhāk
deçesu cirakālena Campedāṃ[1] punar āgataḥ

XII. yaḥ prāg Guheçvarān nadyāṃ gatyāgatisamīpakam
prahṛtya (16) rājyabhāg yāmyāṃ pārthivaṃ maraṇaṅ gatam

XIII. pūrvvapratijñayā sainyaṃ Kamvoç ca Yavanasya ca
hatvādau yaḥ punaḥ cakre çai(17)vaṃ tannāçitaṃ gṛham

XIV. rājyalīlām anukramya bhajitvā yo nukampayā
kāmvavīyāvanīṃ senāṃ çaktyānubhavati sma ca

XV. pū(18)rvvapratijñayā svādrau pūrvvajanmopalakṣite
Vugvan-nāmani sādhyārthe Çivaṃ sthāpayati sma yaḥ

XVI. sarvve devā vivarddhante tadrā(19)jye sarvvasampadā
lokās tathā suvṛṣṭyorvvī Campā kṛtayugānvitā

XVII. Çivānandanaçabdasya dṛṣṭenārthādriṇā kṣitau
U(20)rojo lokavācyo yaḥ Purāṇārthena lakṣaṇī

XVIII. caturvvāro smy Urojo bhūḥ punar bhūr neti yady api
matpratijñāsamṛ(21)ddhyarthaṃ Çivasyāsya punarbhavaḥ

XIX. Çrīçānabhadreçvaradevo
Vugvan-pratiṣṭhāpitadevadevaḥ
tathā tayo ([2]) vṛddhikaras sa rā(22)jā
yo ṅço mama prārthitaçaivakīrtteḥ

‖ iti Purāṇārtham Uroja[la]kṣaṇaṃ jagatāṃ veditavyam ‖

(23)nyi doṃ sthāna humā di nagara Campa si yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva vuḥ di yāṅ po ku Çrī Harivarmmeçvara |
humā Salamvaṅ (24) rumaṅ varāk krauṅ Siṅhapura traḥ tāl glai Lāk samāsa ....humā siñjol

C

(1) dvā rutuḥ jāk aviḥ jeṅ kluv rutuḥ ti(2)juḥ pluḥ jāk ṅan tandō laṅguv | humā (3) di paliy Guṅauṃ rumaṅ varāk humā yāṅ (4) po ku Çrīçānabhadreçvara lakyak tū (5) dhauṅ huriy vaṅun traḥ tāl pali(6)y nan humā makīk sā rutuḥ limā (7) pluḥ jāk humā siñjol sā rutuḥ (8) limā pluḥ jāk aviḥ jeṅ klū rutuḥ jā(9)k ṅan tandō laṅgū humā di paliy (10) Bhauḥ rumaṅ gaḥ huriy tamā

([1]) Corr. : *Campeḍām* (*iḍā*, « terre »).

([2]) Corr. : *tayor*.

jalān (11) rayā sakyak glai prauṅ nan traḥ tāl (12) thvai glai varāk sauk tāl ravauṅ rayā (13) dar tāl dandau Bhauḥ sa yāṅ | humā makī(14)k kluv rutuḥ jāk humā Malau sā(15)rutuḥ jāk humā sataṃ sā rutuḥ jā(16)k humā siñjol limā pluḥ jāk (17) aviḥ jeṅ limā rutuḥ limā pluḥ jāk (18) ṅan tandō laṅgū | humā di gaḥ varāt pa(19)liy Sukintut daḥ tanr̥ṅ humā makī(20)k sā rutuḥ jāk humā malau limā (21) pluḥ jāk aviḥ jeṅ sā rutuḥ limā pluḥ (22) jāk ṅan tandō laṅguv | humā di Ñjraṅ (23) rumaṅ dhauṅ huriy tamā nan traḥ tāl (24) crauḥ huriy vaṅun dad plauṃ arāṃ nan (25) sauk tāl dhauṅ huriy tamā mulaṅ (1)

Traduction

A

I. Hommage à Çiva, dont l'œil a lancé le feu pour consumer Smara, dont les exploits sont terrifiants et merveilleux!

II. Le prince Çivānandana, fils du roi Brahmaloka époux de la reine Nai Jiññyan, fut roi, le premier des . . .

III. Par la science, l'intelligence, les œuvres, la beauté, l'éloquence, la pensée, les calculs, il est à la tête des grands rois, comme le roi son père.

IV. En lui s'est incarné par portions un groupe de rois, Uroja en tête, au gré de leur désir; par désir d'action, Aja transmit sa force à ces quatre (rois) pour la protection de la terre.

V. La Gloire, dont la nature est volage, et la Science aux nombreuses et rapides paroles, sont plus fidèles à ce juste que la Terre immobile, elles qui sont capricieuses pour tous.

VI. Jeune, beau, il a une grâce dont l'attrait particulier ne peut être exprimé (qu'en disant) que jamais Kāma ne l'égala en rien, à commencer par la Terre.

VII. Kīrti (2), son amante experte, a beau être infidèle, volage, désirable: par crainte de sa gloire redoutable, même absente, ses ennemis ne peuvent, à cause d'elle, s'emparer d'elle.

VIII. Triomphant par son éclat de l'invincible ennemi des lotus (la lune?), sa Gloire étincelante, désireuse de vaincre celles de Kr̥ṣṇa et de Rāma, est allée les chercher à tous les points cardinaux.

IX. . . . . (3)

X. La puissance royale de cet Océan de force, le puissant Kali lui-même n'a pu la détruire, comme la troupe des vents se ruant avec violence est incapable d'éteindre la lumière d'un diamant.

---

(1) Le texte est incomplet; il semble qu'une dernière ligne soit tombée.

(2) La gloire.

(3) Stance inintelligible.

XI. Rati (Volupté), (changée en) Arati (Douleur), par l'Ennemi du Maître de Rati (Çiva) qui brûla l'Époux de Rati (Kāma), si elle le voyait, se consolerait certainement en pensant : « Voici mon époux. »

XII. Divisant son essence, sous la forme de Rāma à l'arc et de ses trois frères, (Viṣṇu) eut quatre corps, chacun de qualité moindre (que le tout) ; mais celui-ci (Harivarman) est l'Acyuta unique, au corps complet, modeste, seul idéal des gens de mérite.

XIII. Sa qualité d'époux de la Fortune, hautement et précipitamment reconnue par l'Époux de Çrī (Viṣṇu), comme par crainte, peut être inférée des qualités qui se trouvent toutes en lui : l'intelligence de ceux qui possèdent la parole sainte (1), la puissance créatrice de Brahmā, l'éloquence de Vācaspati, la bonté du Sugata ; elle se reconnaît à sa beauté, dont l'éclat est celui du corps de l'Amour, fils d'Acyuta.

XIV. « A quel ciel, Seigneur, nous conduis-tu ? (2) », disent les premiers d'entre les Kṣatriyas, quand, appliqué à satisfaire les bons, il donne joyeusement biens, joyaux, grands éléphants, esclaves et autres récompenses, en signe d'honneur, après avoir, dans chaque bataille, expédié au monde de Vibhu (3), lui qui a le corps de Vibhu, les rois ennemis de son bras redoutable.

XV. Par le roi de la lumière, ennemi des impurs (?), il a été placé dans la lumière, à l'entrée de la gueule des ténèbres, lui le très fort en face du faible, le pur en face de l'impur.

B — C

I-III. . . . .

IV. Il donne. . . . . . par les premiers de ceux que sa puissance a domptés ; les rois qui désirent la prospérité doivent le respecter et l'honorer dans leur royaume.

V. Ses ennemis, s'il en est, quelque vaillants, énergiques et redoutables qu'ils soient, le regardent comme les Nāgas regardent Garuḍa et fuient sans cesse devant sa force.

VI. Comme le puissant soleil fait fleurir les lotus, ainsi il développe toutes les prospérités pour les hommes.

VII. Les rois qui recherchent avec soumission l'abri de ses bonnes grâces sont délivrés de leurs ennemis, comme les Çaivas (qui se réfugient) en Çiva (sont délivrés) de l'Océan des existences.

---

(1) *Vidhudhara* = *brahmadhara* (?).

(2) Il semble que l'auteur de cette inscription emploie *vā* initial comme particule interrogative. Cf. B, 3, *c* : « vā Rāmakirtter, etc. »

(3) Viṣṇu.

Les chefs des plus grandes races, que saluent les mains des rois en quête des jouissances fugitives, et dont les doigts sont chargés de bagues brillantes de l'éclat des gemmes et de l'éclat des lotus, considérant les richesses que ce roi des rois prodigue à tous les princes et ensuite son visage semblable au soleil, ne reviennent pas de leur étonnement (?).

VIII. Ce roi, nommé Çrī Jaya Harivarmadeva, d'une gloire suprême, a érigé le dieu Harivarmeçvara en *lune-espace-montagnes-ouvertures* (1079).

Le *Purāṇārtha* s'exprime en ces termes : « Ce Çrī Jaya Harivarmadeva, c'est Uroja lui-même.

IX. « Né d'une femme membre (de la caste) des Kṣatriyas ; fils d'un roi consacré ; Terre de joyaux [1] placée sur la poitrine de Hari, son séjour ;

X. « ce souverain n'eut pas de frère cadet de haute race ; il jouit d'un pur bonheur, gage de prospérité pour Campā.

XI. « D'abord il quitta sa patrie et longtemps il subit heur et malheur dans les pays étrangers ; puis il rentra dans la terre de Campā.

XII. « À l'Est (du temple) de Guheçvara, sur la rivière Yāmī, dans le voisinage (du lieu où) elle s'en approche et s'en éloigne, il battit et tua le roi et prit possession du trône.

XIII. « Conformément à un vœu antérieur, après avoir battu l'armée de Kambu et celle du Yavana [2], il réédifia le temple de Çiva qu'elles avaient détruit.

XIV. « Pratiquant le jeu royal, il posséda par bonté la terre de Kambu et jouit par force de son armée.

XV. « Conformément à un vœu antérieur, en vue de succès, il érigea Çiva sur sa montagne nommée Vugvan, signalée par une précédente naissance.

XVI. « Sous son règne, tous les dieux abondent en richesses, les mondes en pluies bienfaisantes ; la cité de Campā est en plein âge d'or.

XVII. « Dans le *Purāṇārtha*, montagne de choses utiles visible sur la terre, celui que le monde appelle Uroja définit celui qui a nom Çivānandana.

XVIII. « Je suis Uroja quatre fois (incarné ?). On dit que ce qui est une fois n'est pas une seconde fois ; néanmoins, pour l'accomplissement de mon vœu, ce Çiva renaît.

XIX. « Le dieu des dieux Çrīçānabhadreçvara, le dieu des dieux érigé à Vugvan (seront) enrichis par ce roi, portion de moi-même qui souhaite la gloire de Çaiva. »

Tel est le *Purāṇārtha*, description d'Uroja, que le monde doit connaître.

---

(1) *Ratnabhūmi*, nom personnel de Harivarman.

(2) Les armées cambodgiennes et annamites.

Voici toutes les maisons et les champs du royaume de Campā, que le roi Çrī Jaya Harivarmadeva donne au dieu Çrī Harivarmeçvara :

[I]. Champs Salamvaṅ depuis (? *varāk*) la rivière de Siṅhapura jusqu'à la forêt de Lāk, ensemble..

(1)		[170 jāk]
(2) Champs *siñjol* (¹)		200 —
	Total	370 jāk

[II]. Champs de Palei Guṅaum, depuis les champs de Çrīçānabhadreçvara en allant vers le levant (²) jusqu'à ce village :

(1) Champs *mākīk*		150 jāk
(2) — *siñjol*		150 —
	Total	300 jāk

[III]. Champs de Palei Bhauḥ, à l'Ouest de la grande route... la grande forêt jusqu'à... la forêt, depuis ... jusqu'au grand canal :

(1) Champs *makīk*		300 jāk
(2) — *malau*		100 —
(3) — *satam*		100 —
(4) — *siñjol*		50 —
	Total	550 jāk

[IV]. Champs situés en retour de Palei Sukintut, dits la Plaine :

(1) Champs *makīk*		100 jāk
(2) — *malau*		50 —
	Total	150 jāk

[V]. Champs à Ñjraṅ, en allant (?) au couchant jusqu'au torrent, au levant...... au couchant...

(¹) Ici commence la face C. — Les champs énumérés sont appelés *siñjol*, *makīk*, *malau*, *satam* ; ces mots ne paraissent pas être des noms propres, puisqu'ils se répètent dans toutes les parties du territoire ; ils doivent désigner des catégories de terres.

(²) « Levant » se dit aujourd'hui *harei tagôk*, mais la valeur de *harei vaṅun* (soleil croissant) n'est pas douteuse, puisqu'il s'oppose à *harei tamā* et que cette dernière expression a encore le sens de « couchant ».

XXI

Stèle de 1 m 60 de hauteur, 0 m 72 (haut) et 0 m 67 (bas) de largeur, 0 m 32 d'épaisseur. Elle est inscrite sur 3 faces : A. 1re grande face : 20 lignes. — B. 2e grande face : 21 lignes. — C. Petite face : 9 lignes indéchiffrables. Inscription en cham de Jaya Harivarman (1067-1092 çaka). Sans date. Trouvée près de G_1.

A

(1) svasti | madā .... sidaḥ yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva ciy Çivā(2)nandana anāk yāṅ po ku Çrī Paramabrahmaloka ya Brahmakṣatra ticauv yāṅ po ku Çrī Rudraloka ...... (3) mūrtti Mahotkṛṣṭarāja trā yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva nan utpattī jeṅ di Paramasundarī devī sidaḥ pu vyā [nai Jiñjyaṅ] (4) di urāṅ Ratnabhūmivijaya santāna yāṅ po ku Çrī Paramabodhisatva ya adhikarāja trā yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmade(5)va nan paramasaundaryya rūpa maknā ṅan vātriṅçalakṣaṇa sampūrṇṇa slauṃ tūy arthapurāṇaçāstra si kā praça[sta] (6) di pūrvvakāla raī trā yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva nan catura vidagdha di catuṣṣaṣṭi kalā vidyā makapun vyā(ka)(7)raṇaçāstra patruḥ tāl paramārthatattvajñāna trā yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva nan mahāpṛthuvīryya prathita .... (8)n paṭutara samartha di sarvvāyudha çūrābhimāna paslyaṅ samasta ripuvargga (d)i samasta samarabhūmi trā di kāla yāṅ po ku (9) Çrī Jaya Harivarmmadeva nan nau dakṣiṇadeça pu pov tana rayā Kamvujadeça vriy Çaṅkarasenāpati ya pradhāna di ya (10) doṃ senāpati mada ṅan valagaṇa dāk Sipākhyā-pramāṇa tāl ndok mṛsuḥ di tanṛṅ Rājapura yāṅ po ku Çrī Jaya Ha(11)rivarmmadeva nan kā vunuḥ Çaṅkarasenāpati ṅan sakala Kamvujasenāpatigaṇa mada ṅan ya doṃ vala dinan matai ndi(12)p samarabhūmi nan dāk Thū-pramāṇa di janāḥ nan pu pō tana rayā Kamvujadeça vriy vala sahasraguṇa nariy dhi(13)luv tāl ndok mṛsuḥ di tanṛṅ Vīrapura mulaṅ yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva kā saṅhāra Kamvujavalagaṇa (14) dinan avista di samantara nan pu pō tana rayā Kamvujadeça abhiṣeka paputau kṣatriya sidaḥ ciy Haride(va) (15) ya paramabhāryyānuja adiy sāṅ driy pa kā vriy vividha senāpatī vā aneka Kamvujavalagaṇa rakṣā (16) ciy Harideva tāl putau di nagara Vijaya yāṅ pov ku Çrī Jaya Harivarmmadeva gulāc tāl Vijaya mulaṅ dvā pa[kṣa] (17) nan ndok mṛsuḥ di tanṛṅ Mahīça yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva kā dagdhīkaraṇa pu pō tana rayā nan (18) ṅan sarvva Campa Kamvuja senāpatī mada ṅan Campa Kamvuja valagaṇa di nan matai avista bharūv yāṅ po ku Çrī Jaya (19) Harivarmmadeva dṛṅ rājya tūy paramarājādhirāja di vela nan | pu pō tana rayā Kamvujadeça kā thuv *raḥ* ciy Ha(20)rideva ya adiy sāṅ driy ṅan sakala senāpatī *mada* ṅan sarvva vala driy kā matai niççeṣa di vā

B

(1) ..... [vī]ryya yāṅ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva māu *navvan* .... (2) ...... truḥ tāl *pavandaḥ gamvauṅ* hetu ya nan

samīpadeça Vijaya pu pō tana rayā . . . . (3) alā Kirāṭarājagaṇa dinan pa kā avista nan *habaya patavun* ya doṃ . . . . . . vīravṛnda . . . . (4) ṛṇṇa *sārak tanṛñ rumañ glai dakṣiṇa paliy slāy tra . . . . glai vatta . . . . (5) mṛsuḥ yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva tyāp Kirāṭagaṇa dinan *ndauc paraspara . . . . (6) Kirāṭarājagaṇa paputau Vañçarāja ya dārānuja adiy sāñ driy di nagara Madhyamagrāma *kula di yāñ po ku* . . . . . . (7) Harivarmmadeva vā vala tuñgoḥ mṛsuḥ vunuḥ Vañçarāja di jvak mak Kirāṭagaṇa dinan ndāp avista . . . . (8) rāja putau Yvan hetu tmāk daḥ Kamvujarāja dāk pavighna yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva . . . . (9) vīryya prabhāva driy kā paputau urāñ Campa sidaḥ Vañçarāja vriy aneka Yavana (10) . . . . . ñan Yavanavala ya parākrama çūrābhimāna çatasahasra mada ñan *nalāy* sā ravuv . . . . (11) *lama ñā* puryaḥ *tuñoḥ samākīrṇṇa *harak dāñ vap* tadṛñ dalvā ñan tadṛñ . . . . (12) yuddha māñ yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva trā la proddṛsta vā ya doṃ vala vīravṛ . . . . (13) pakṣa nan ghora yuddha yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva kā sañhāra Vañçarāja ñan *sa* . . . . (14) Yavanavala matai dāk si sāñkhyā pramāṇa *hake ya klāḥ di manatai* nan yāñ [po ku Çrī Jaya Harivarmma](15) deva kā mak vuḥ di yāñ di sadāñ di son ñan vriy jeñ hulun urāñ Campa dadān driy tuy ya . . . . (16) niḥ nan yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva pratiṣṭha liñga di Mahīçaparvvata yāñ Tdaḥ nan vuḥ kān yāñ po ku (17) Çrī Paramabrahmaloka ya amā dunan | yāñ uttara nan vuḥ kān p(u) vyā nai Jiñjyañ ya inā dunan | yāñ . . . . (18) nan vuḥ pratimārūpa kān çarīra dunan | punaḥ mulañ trā kāla yāñ po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva utpatti . . . . . (19) dajaḥ vuḥ yāñ Çrīçānabhadreçvara pratijñā *daḥ* mavuḥ yāñ di cāk Vugvan nī hetu yāñ po ku Çrī . . . . (20) vakmyañ patapat *dal* pratijñā nan si jeñ pratiṣṭha pratimārūpa dunan di cāk Vugvan . . . . [yāñ] (21) [po] ku Çrīçānabhadreçvara mulañ ||

Traduction

A

Bonheur! [Il est un roi,] S. M. Çrī Jaya Harivarmadeva, prince Çivānandana, fils de S. M. Çrī Paramabrahmaloka, d'origine kṣatriyo-brahmanique, petit-fils de S. M. Çrī Rudraloka . . . . mūrti, le roi très éminent. J. H. est né de Paramasundarī Devī, autrement nommée la reine Jiñjyañ; (il porte le nom) personnel de Ratnabhūmivijaya; il descend de Çrī Paramabodhisatva, roi suprême. J. H. est d'une beauté parfaite, doué des 32 signes au complet. . . selon *l'Arthapurāṇaçāstra*, qui l'a loué d'avance. J. H. est habile et expérimenté dans la connaissance des 64 kalās, savoir, la grammaire, etc., jusqu'à la connaissance de la vérité suprême. J. H. est d'une grande et large vaillance; il est habile et capable dans toutes les armes, héroïque et fier. Il disperse toutes les

troupes ennemies sur tous les champs de bataille. Au temps où J. H. alla dans la contrée du Sud, le roi du Cambodge commanda au senāpati Çaṅkara, qui était le premier d'entre tous les senāpati, d'aller, avec les troupes du pramāṇa de Sipākhyā [1], combattre dans la plaine de Rājapura. J. H. combattit le senāpati Çaṅkara avec tous les senāpati cambodgiens et leurs troupes. Ils moururent... ce champ de bataille dans le pramāṇa de Thū..... Le roi du Cambodge envoya une armée mille fois plus forte que la première pour combattre dans la plaine de Vīrapura. J. H. battit entièrement les troupes cambodgiennes. ...... Le roi du Cambodge sacra roi un kṣatriya, le prince Harideva son beau-frère, frère cadet de sa première femme; et il ordonna à divers senāpati de conduire les troupes cambodgiennes et de protéger le prince Harideva, jusqu'à ce qu'il fût roi dans la cité de Vijaya. J. H. retourna à Vijaya; les deux partis combattirent dans la plaine de Mahīça. J. H. consuma ce roi avec tous les senāpati chams et cambodgiens et les troupes chames et cambodgiennes; ils périrent tous... J. H. régna comme roi suprême depuis cette époque.

Le roi du Cambodge apprit que le prince Harideva, son beau-frère, avec tous les senāpati et toutes les troupes, avait péri

B

......sous l'héroïsme de J. H. Alors....... le voisinage de Vijaya. Le roi..... les rois des Kirāṭas....... la plaine, la forêt du Sud, le village de Slāy, jusqu'à la forêt Vatta (?)..... combattre. J. H. battit les troupes des Kirāṭas. .. .... Les rois des Kirāṭas proclamèrent roi son beau-frère Vaṅçarāja, frère de sa femme, dans la cité Madhyamagrāma...... J. H. conduisit ses troupes, combattit Vaṅçarāja, prit les troupes des Kirāṭas, les battit toutes.... Le roi des Yavanas, parce qu'il avait appris que le roi du Cambodge suscitait des obstacles à J. H... vaillance, proclama roi un homme de Campā, Vaṅçarāja; il lui donna plusieurs senāpati Yavanas, avec des troupes Yavanas très valeureuses, au nombre de cent mille hommes, et mille........ la plaine Dalvā et la plaine...... combattre. Alors J. H. conduisit toutes les troupes de Vijaya... Les deux partis se livrèrent un terrible combat. J. H. battit Vaṅçarāja avec tous les...... Les troupes Yavanas moururent, nombreuses...... J. H. prit et donna (du butin) aux temples de Sadāṅ et de Son, et il donna des serviteurs chams selon... J. H. érigea un liṅga sur le Mahīçaparvata, le yāṅ Tdaḥ. Il donna à Çrī Paramabrahmaloka, son père, ce temple du Nord; il donna à la reine Jiñjyaṅ, sa mère, le temple ..... Il donna des statues à ces *çarīras*. En outre, à une époque (antérieure), J. H. (avait) fait au dieu Çrīçānabhadreçvara le vœu de lui donner

---

[1] *dāk* = cham moderne *tak*, « à, vers, en » (?). — *pramāṇa* paraît désigner une circonscription.

un temple sur le mont Vugvan, parce que Çrīçānabhadreçvara...... Conformément à (?) ce vœu, il a érigé ces statues sur le mont Vugvan.............. Çrīçānabhadreçvara.

XXII

Pilier extérieur sud de la tour B_1. Ce pilier octogonal porte 2 inscriptions qui se prolongent sur quatre faces :

A. Inscription supérieure. Longueur, 0 m 90 ; hauteur, 0 m 45. 9 lignes : lignes 1-5, sanskrit (4 stances : indravajrā, sragdharā, upajāti, sragdharā) ; lignes 5-9, cham. A peu près intacte.

B. Inscription inférieure. Longueur, 0 m 90 ; hauteur, 0 m 50 ; 10 lignes, entièrement en sanskrit (10 stances, dont 9 indravajrā ou upajāti, la dernière paraissant être le commencement d'une āryā). Cette inscription est en grande partie illisible ; seule la face gauche du pilier n'a pas souffert, les autres sont très frustes.

A

(1) svasti | rājendrapadya |

I. yāgestikānāṃ bhavikaṣṭayāgo
yāge bhavibhyo yadi dūrasaṃsthaḥ
asmīti matveva jagatsamūhas
sarvvasthito yaḥ praṇama(2)n tvadantam

II. prāg Gaurīndraikakāyā nagapatitanayā yādvitīyā dvitīyā
svāṅgād Bhīmena bhinnā punar api rataye Çaṅkarāliṅgitāṅgī
çaçvat tadroṣabhīter iva janitajaga(3)tpārvvatīndreṇa saṅgād
devī vai vandyatām ātmavacanamanasā sā Çivānandavandyā

III. Çrīçānabhadreçvaramandirā(r)kkaṃ
paraiḥ purorojakṛtaṃ viçīrṇṇam
punarbhbhavo haṃ sa vinā(4)çakāṃs tān
hatvā raṇe tasya punaḥ pracakre

IV. çrīmān Çrīçānabhadreçvaram amitamudaṃ sthāpayitvā hy Urojo
nākaukassthāpanasyākṣayam uta sa Vugvan-bhūdharasyā(5)ṅkam ūr-[dhvam
kṛtvā cāstaṅgato bhūḥ [1] punar aham aparo bhāvayitvā vinaṣṭaṃ
sthānan devasya tasyābhimataruci Vugvan-sthāpiteçaḥ pureṣṭyā

[1] Corr. : *bhūt*.

kau yāṅ po ku Çrī Harivarmma(6)deva ciy Çivānandana anāk yāṅ po ku Çrī Paramabrahmaloka suhetu mvoḥ paramadevatā nī kā çūnyākāra ṅan ruṅ prāsāda nī avista suhetu paracakra avamā(7)na si jeṅ kau punaḥ prāsāda nī syāṃ tāṅ pūrvvakāla mulaṅ tra kau kā rajan rajataprāsāda dalaṃ prāsāda nī mulaṅ ṅan vuḥ sarvvabhogopabhoga di devatā nī trā nan sarvva pu pō (8) tana rayā ya madṛṅ rājya di nagara Campa knā si bhakti devatā ni ṅan savāhyābhyantara liṅāv dalaṃ *sātai sāruk* devatā nī gnaṅ prasāda di lokadvaya niçcaya | su(9)-hetu nan si jeṅ kau sidaḥ yāṅ po ku Çrī Harivarmmadeva cei Çivānandana bhakti devatā nī ṅan çraddhāmāna sa dadān kāla.

B

I. (1) *tīkṣṇāṅ*samanodadhim aprameyaṃ
khastho tisūkṣmo pi kalāṃ prakāçya
saṅkrīḍate çaktibhir ātmaçaktau
naiṣkalyamṛgyas sa (2) Çivo va — —

II. āsīn nṛpaç Çrī Harivarmmadeva-
pautro dhīkaç Çrī Jaya Indravarmmā
rarāja ca Çrī Harivarmmadevā-
tmajo nujaç Çrī Parameçvarasya

III. (3) viçva ⏑ — — ⏑ ⏑ bhūtapūrvvaṃ
bhūbhir bhariṣyaty ayam ity avekṣya
bālye gurus sarvvacalācalā —
— — ⏑ — — kṣayate svayaṃ yaṃ

IV. (4) saundaryyarūpo paraloptrapūrvvān
— — ⏑ āmanyata yodhavīrān
— — ⏑ — — ⏑ ⏑ — tra pā —
.ya. dhatta çauryyād iva puṣpa (5) — —

V. pañcalyarūpāpi patiṃ vināhya
— — ⏑ — — mahiṣī jahāti
bālyan *tu* Lakṣmīs samavāpya kāntaṃ
yaṃ yat purāṇaṃ vijahāti vālyam

VI. (6)...... vilāsinī kāmajaneṣu kāmāt || VII. etāvatā sa (7)...... ṅgam analpapuṇyaiḥ || VIII. sadāhṛtā Çrīḥ ku (8)...... sya samājahāra || IX. karadīkṛta-kṣitiço jala(9)......... X. dor mmandarādrimanthitasamitsamudro naro(10)......

TRADUCTION

Bonheur ! Poésie du roi des rois :

I. « Le sacrifice des sacrificateurs serait pernicieux pour les hommes, si dans ce sacrifice je me tenais loin des hommes. » Faisant en quelque sorte

cette réflexion, la multitude des mondes partout répandus s'incline devant toi (1).

II. Tout d'abord la Fille du roi des monts, l'épouse incomparable, n'eut qu'un corps avec Gaurīndra ; puis Bhīma la sépara de son corps ; puis de nouveau elle fut embrassée par Çaṅkara pour le plaisir d'amour. Que toujours, comme par crainte de sa colère, l'époux de Pārvatī, qui engendre les mondes de son union (avec elle), adore fidèlement d'âme, de parole et de cœur la déesse adorable pour la joie de Çiva (2).

III. Le temple de Çrīçānabhadreçvara, ce soleil, jadis fondé par Uroja, ayant été dévasté par les ennemis, je l'ai réédifié, apès avoir tué ses destructeurs dans le combat.

IV. Le bienheureux Uroja, ayant érigé Çrīçānabhadreçvara à la joie infinie et en ayant fait une impérissable marque au front du mont Vugvan, support des dieux, disparut ; à mon tour, moi, autre (Uroja), ayant restauré le sanctuaire d'une séduisante beauté, j'ai érigé Īça sur le (mont) Vugvan, d'après un vœu ancien.

(Cham.) Moi, le roi Çrī Harivarmadeva, prince Çivānandana, fils du roi Çrī Paramabrahmaloka, voyant que ce dieu suprême avait été pillé avec tous ses temples, et avait subi les outrages d'une puissance ennemie, j'ai rétabli ce sanctuaire dans sa beauté passée. Et j'ai donné toutes les choses d'usage à ce dieu. Et tous les rois qui régneront dans l'État de Campa, qui seront dévots à ce dieu, intérieurement et extérieurement (3), jouiront de sa faveur dans les deux mondes, sûrement ; parce que moi, le roi Çrī Harivarmadeva, prince Çivānandana, j'ai été pieux envers ce dieu et plein de foi en toute circonstance.

⁂

Le texte de la face B est trop mutilé pour qu'il y ait intérêt à en essayer une traduction. La seule stance importante est la stance II : « Il y eut un roi, éminent petit-fils de Çrī Harivarmadeva : (ce fut) Çrī Jaya Indravarman, fils de Çrī Harivarmadeva, frère cadet de Çrī Parameçvara. » Le reste, à en juger par ce qui en subsiste, est un panégyrique banal.

---

(1) Le sens exact de cette stance m'échappe. Cette poésie ne se distingue, d'ailleurs, ni par la clarté, ni par la correction ; et si, comme le veut le titre, elle est l'œuvre du roi Harivarman, ce roi était un piètre écrivain.

(2) Pauvre jeu de mots sur « Çivānandana », autre non de Harivarman.

(3) *liṅāv dalaṃ* est l'expression chame qui correspond au skr. *savāhyāntara* : *liṅāv* (cham moderne *laṅgir*) = dehors ; *dalaṃ* = dedans.

L'auteur de cette inscription est donc Jaya Indravarman IV, cei Harideva, de Sakān-vijaya, qui régnait en 1176 et 1185 ç. Il était frère cadet de Jaya Parameçvaravarman II, où Aṅçarāja, fils de Jaya Harivarman II et petit-fils de Jaya Harivarman Ier, auteur de l'inscription gravée sur le face A de la stèle.

XXIII

Piédroit intérieur sud du temple B_1 ; rectangulaire. Une seule inscription : hauteur, 1m16 ; largeur, 0m33 ; 19 lignes. En sanskrit. 6 stances en indravajrā, sauf la st. 2 en vaṃçasthā.

I (1) pu ciy anāk Çrī Jaya Indravarmmā
prādād idaṃ (2) Grāmapurapradeçaḥ
vānāṣṭakhendāv iva ratna(3)sānuṃ
Çrīçānabhadreçvara īçvareçe

II. san īçva(4)rātmā mahadīçvarīkṛto
Hiraṇyagarbho na sa ī(5)çvaro dhunā
Hiraṇyagarbhīkṛta vagratedase [1]
dṛ(6)ças tato yena sa nu stutas satā

III. naivāçiṣa(7)s tatsudhiyā nu çaktas
tasmin [2] sa dātuṃ daçadikṣu devaḥ
(8) rakṣākṛto bhūbhṛtipañcavaktraḥ
punar vvibhartty a(9)dya mukhāni pañca

IV. dṛṣṭair mmahāsyair vahu(10)vāk sa Çarvvas
stutyātma [3] yad dattasuvarṇṇakoçaḥ
(11) tatraikakāntyāvacano nv alābhād
deyasya da(12)ttena samānakānteḥ

V. dayātha kīrttiç ca guṇa(13)ç ca yasya
rūpañ ca vīryyañ ca mukhāni pa(14)ñca
etāni vakṣyad yugapan maheçe
sa(15 tkoçanaṃ pañca vibhartti vedam

VI. satko(16)çane tatra paṇe suvarṇṇe
karṇṇa(17)trikarṇṇā dvivapur-maṇīndre
muktāsu(18)dhātrīdharaṣaṭsamūhe
rūpye pa(19)ṇe py amvaraçūnyakarṇṇāḥ

---

[1] Corr. : *ugratejasā* (?).
[2] Corr. : *teṣu* (?).
[3] Corr. : °*ātmā*.

TRADUCTION (1)

I. Le pu cei anāk Çrī Jaya Indravarman, de Grāmapura, a donné ceci à Çrīçānabhadreçvara, seigneur des seigneurs, comme une montagne de pierreries dans la lune, l'atmosphère, huit et les flèches (1085).

II. Içvara par nature, devenu Mahadīçvara, il n'est plus maintenant Içvara, mais Hiraṇyagarbha (2); devenu Hiraṇyagarbha, (le dieu) à l'éclat redoutable par qui les régions du ciel ont été étendues, il est loué sans cesse par l'homme pieux.

III. Ce dieu, malgré sa bienveillance, ne pouvait donner ses bénédictions aux dix régions; devenu gardien avec cinq visages royaux, il a maintenant cinq bouches.

IV. Par ses grandes bouches visibles, Çarva a des voix multiples; mais, prêt à la louange, il est resté muet devant l'éclat unique du koça d'or qui lui était offert, ne trouvant rien à donner qui fût d'un éclat égal à ce qui lui avait été donné.

V. La compassion, la gloire, le mérite, la beauté, le courage sont les cinq faces (de ce roi); pour les célébrer toutes à la fois, le koça de Maheça porte les cinq Védas.

VI. Pour ce koça, la fourniture en or a été de: *oreilles-trois-oreilles* (=232 [pièces]); en pierres précieuses, de: *deux-corps* (=82); en perles, un groupe de: *montagnes-six* (=67); en argent, de: *atmosphère-espace-oreilles* (=200 [pièces]).

XXIV

Cette stèle en grès verdâtre, trouvée entre les deux salles du groupe D, mesure 1 m 50 de haut sur 0 m 70-0 m 80 de large, et 0 m 37-0 m 40 d'épaisseur. Elle est inscrite sur 3 faces: A, invocation + 21 lignes; B, invocation + 23 lignes; C (petit côté), 15 lignes. Écrite tout entière en cham, elle contient trois inscriptions. La première, de Jaya Indravarman de Grāmapuravijaya, auteur du nº XXIII, occupe la face A; la seconde, de Sūryavarman, roi usurpateur de Panrāñ, occupe la face B et les 10 premières lignes de la face C. La troisième fait suite à la précédente, dont elle diffère par l'imperfection de la gravure et la barbarie du langage; elle émane d'un yuvarāja.

---

(1) Ce texte est si incorrect et si mal rédigé que la traduction ne peut guère être qu'une conjecture perpétuelle. Ce qui est clair, c'est le don d'un koça d'or à cinq visages. La stance VI paraît bien être l'énumération des quantités d'or, d'argent, de pierres et de perles employées dans la confection de ce koça, quantités exprimées au moyen des termes symboliques généralement usités pour les dates.

(2) Parce qu'il est maintenant dans son koça comme un embryon dans une matrice d'or.

A

namaç Çivāya

(1) svasti || madā pu pō tana rayā sa driy sidaḥ yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya adhikadeça si praçasta daḥ Grāmapu(2)ravijaya pu pō tana rayā nan ya prathama dṛñ rājya ñan lokamaṅgala viyaccagra pu pō tana rayā nan pṛthuvala vīryyābhimāna kuça(3)la di sarvvāyudha gnañ paslyañ ripuvargga di raṇamaṇḍala vidagdha di savvaçāstra makapun vyākaraṇaçāstra horāçāstra thuv samastatattva(4)jñāna makapun mahāyānajñāna | saundaryya rūpa adhikatara utsāha rakṣā bhāva ñan caturupāya sidaḥ sāma dāna bheda daṇḍa ku(5)çala di sarvva tanatap tuy makapun nāradīya bhārggavīya dharmmābhirata vrei dāna kevala raṇḍaṃ sādhujanagaṇa pu pō tana rayā nan ya (6) pratiṣṭhāna yāñ pō ku Çrī Vuddhalokeçvara yāñ pō ku Çrī Jaya Indralokeçvara Bhagavatī Çrī Jaya Indreçvarī di Vuddhaloka(7)vijaya ñan Bhagavatī Çrī Jaya Indragaurīçvarī di Çrī Vināyaka pu pō tana rayā nan hetu kā thū daḥ yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara (8) pu pō ku nei yaḥ añça yāñ pō ku Çiva sakala di loka di gnañ prasāda tū yatheṣṭa urāñ ya bhakti sadākāla pu pō tana rayā (9) nan vuḥ sarvvadhana ñan sarvvabhogopabhoga di yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō ku ni prayojana saṃṛddhi bhanakti dadān ka(10)la | prathama vuḥ suvarṇṇakoça vanaāk nan 137 thil pirak prakvak koça nan 200 thil pradap sarvvaratna makapun (11) dhunī nīla di çakarāja 1095 | jāḥ nan ñap antargṛha ñan kayuv candana vanaāk nan dvā bhāra salapan tul pirak si hatap a(12)ntargṛha nan 1096 thil māḥ si sakar sarvvaçikhara antargṛha nan 25 thei | cranāñ sā si ñap travauñ nan ñan karaḥ dama sāñ valā (13) si catvār nāga māḥ si alaṅkāra cranāñ nan 30 thei pirak prakvak 17 thil taṅgau sā pirak si lauṃ taṅgau 495 thil (14) madā suryyakānti di huluv tāñ taṅgau nan vuḥ aviḥ nan kāla çaka 1096 punaḥ di çakarāja 1098 vuḥ sanrauñ (15) māḥ sā vanaāk nan 17 thil suvarṇṇabhājana sā 24 thei pirak prakvak bhājana nan 26 thei suvarṇṇakalaça sā 8 thei (16) bak māḥ sā 2 thil srumvil māḥ sā 45 thei pirak pra*k*vak nan 99 thil *bh*agit nāgapattra sā si sakar māḥ nāgapa(17)ttra punaḥ tāl çakarāja 1097 vuḥ tralāy māḥ sā vanaāk nan 294 thei | hluk māḥ sā 100 thei | tāl ça(18)karāja 1070 vuḥ dviradarāja dāsa dāsī di kā nau kā di tāl çakarāja 1072 pu pō tana rayā nan hatap prāsāda (19) yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō ku ni mulañ ñan pirak 10 bhāra 3 tul 5 kār 17 thei si kā ñap pajeñ anmak (20) māḥ si sakar sarvva çikhara prāsāda nan 82 thei pu pō tana rayā nan vuḥ aviḥ vastu sidaḥ nan. an tatpara ñan kāya vāk citta.

B

oṃ namaç Çivāya ||

(1) svasti || madā pu pō tana rayā sā sidaḥ yāñ pō ku Çrī Sūryyavarmmadeva pu ciy Çrī Vidyānandana Tuṃprauk-vijaya | pu pō tana ra(2)yā nan vavā mahā-

yānadharmma tuy jñānopadeça | pu pō tana rayā nan kāla prathamayauvana di çaka sidaḥ sāgarāmbaraçaçadhara-ça(3)çī nau take Kamvujadeça | pu pō tana rayā Kamvujadeça mvoḥ pu pō tana rayā nan madā traitriñça lakṣaṇa sampūrṇa pu pō tana rayā Kamvuja(4)deça sneha mānasa çikṣā putau va sarvvāgamā sarvāyudha samāsta aviḥ di dauk di Kamvujadeça nan madā nagara sā di Kamvujadeça si(5)daḥ Malyañ ya mahāvyūha kaṣṭa si urāñ Kamvujadeça mak si tmū adhama di pu pō tana rayā Kamvujadeça pu pō tana rayā Kamvujadeça (6) hetu mvoḥ pu pō tana rayā nan atikuçala di sarvāyudha... pu pō tana rayā Kamvujadeça vrei pu pō tana rayā nan vā vala Kamvuja(7)deça nau mak nagara Malyañ nan ndāp aviḥ tāñ iṣṭa pu pō tana rayā Kamvujadeça pu pō tana rayā Kamvujadeça mvoḥ tāñ vīryya (8) pu pō tana rayā nan pu pō tana rayā Kamvujadeça vrei rayā çrī-yuvarāja vrei samastabhogopabhoga añuy di nagara Kamvujadeça tāl (9) çaka sidaḥ yama çaçāñka çaçāñka çaçī pu pō tana rayā sidaḥ Çrī Jaya Indravarmmadeva auñ Vatuv adhama di pu pō tana rayā Kamvujadeça (10) pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai vrei pu pō tana rayā nan vā vala Kamvujadeça rai mak Vijaya mak tmū pu pō tana rayā Çrī Jaya Indrava(11)rmmadeva auñ Vatuv nan hudip vrei di urāñ Kamvujadeça vā nau nagara Kamvujadeça paputau yāñ pō ku Çrī Sūryyajayavarmmadeva pu ciy I(12)n ya çi ai sāñ pu pō tana rayā Kamvujadeça di nagara Vijaya pu pō tana rayā nan gulāc nau dṛñ rāja tāl Rājapura Panrāñ di dṛñ (13) rāja di Rājapura nan anekataskara ya adhama di pu pō tana rayā nan di Rājapura si pu pō tana rayā nan mrasuḥ paslyañ urāñ adhama (14) dinan ndāp tu pak aviḥ bake yāñ pō ku Çrī Sūryyajayavarmmadeva pu ciy In nan si paputau di nagara Vijaya pu ciy Raṣu (15) patiḥ tyap ndauc tau Kamvujadeça pu ciy Raṣupatiḥ dṛñ rāja di nagara Vijaya mulañ dṛñ nāma sidaḥ yāñ po ku Çrī Jaya Indra(16)varmmadeva tāl çaka sidaḥ jaladhi çaçī çaçī çaçī pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai senāpatī Kamvujadeça ñan Çrī Jaya Indravarmmade(17)va auñ Vatuv nan marai tāl pu pō tana rayā nan tāl Rājapura pu pō tana rayā nan vā vala Kamvujadeça ñan Çrī Jayā Indravarmmadeva nan (18) rai mak Vijaya mak tmū yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmmadeva pu ciy Raṣupatiḥ nan pamatai dṛñ rāja di nagara Vijaya di çaka nan ri(19)y Çrī Jaya Indravarmmadeva auñ Vatuv nan klāḥ di urāñ Kamvujadeça marai tāl Amarāvatī adhama pajuṃ valāvala Amarāva(20)tī Ralik Vvyar Jriy Traik anekapramāṇa nau mak Vijaya mulañ pu pō tana rayā nan vā valāvala *truvyak ṣak* Çrī Jaya (21) Indravarmmadeva auñ Vatuv nan tāl Yāñ bharuv Vijaya mṛsuḥ paslyañ Çrī Jaya Indravarmmadeva auñ Vatuv nan plyañ ndauc gulāc tāl (22) Traik pu pō tana rayā nan vrei tuy mak pamatai tāl Traik pu pō tana rayā nan dṛñ rāja nirupadrava tāl çaka sidaḥ (23) pañca çaçadhara çaçadhṛt çaçadhāra urāñ Kamvujadeça vvar rumaḥ rumañ tuk tijuḥ magmaḥ tāl tuk dalapan maklaṃ pu pō tana rayā

C

(1) nan mṛsuḥ paslyañ urāñ Kamvujadeça nan mulañ tāl çaka sidaḥ dvā(2)daçārddhauçadhīça çaçāñka çaçāñka pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai a(3)neka nāyaka Kamvujadeça ñan samastāyudha marai mṛsuḥ sauñ pu (4) pō tana rayā nan pu pō tana rayā nan mṛsuḥ di Jairamya-vijaya paslyañ (5) nāyaka Kamvujavala di nan mulañ di jāḥ mṛsuḥ nan pu pō tana rayā (6) nan udyāna marai tāl Amarāvatī punaḥ rumaḥ mūla ñan pañap rumaḥ (7) Çrī Herukaharmya pañap suvarṇakoça vuḥ ṣaḍmukha yāñ pō ku (8) Çrīçānabhadreçvara pu pō ku vanaāk 510 thei vuḥ suvauk māḥ sā 5 thi(9)l vuḥ kanāp Siñhapūra di yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō (10) ku prayojana dharmma di ihaloka paraloka ||

kū ni yāñ pu pu yāñ ya yāñ pu yuvarājñaḥ jātti kū (12) çobha yaḥ kū drāñ nāma Mnagaḥña (?) auñ Dhanapatiḥ kū (13) ṣthe drāñ Campa yaḥ slau ñan kū yaça tmū punaḥ Çiva ya Çrī(14)çānasya kū nī kukuḥ bhaktī vuḥ dhana dāsa kāla çaka bhūtaḥ pakṣa 66 (15) ka yaḥ.

Traduction

A

Il est un roi, Çrī Jaya Indravarmadeva, du lieu illustre connu (sous le nom de) Grāmapuravijaya. Ce souverain a régné le premier [1] pour le bonheur du monde... Il est plein de force, de vaillance et de fierté; habile dans toutes les armes; victorieux des troupes ennemies dans les batailles; versé dans tous les çāstras, savoir, la grammaire, l'astrologie (etc.); connaissant toutes les doctrines philosophiques, savoir, la doctrine du Mahāyāna (etc.); d'une grâce et d'une beauté supérieures; énergique dans la protection des créatures et dans les quatre moyens: la douceur, la générosité, la discorde et la force; habile dans tous les *tanatap* (dharmaçāstras), suivant notamment le Nāradīya et le Bhārggavīya; se plaisant au dharma; faisant des dons à tous les gens de bien...

Ce prince érigea Buddha Lokeçvara, Jaya Indralokeçvara, Bhagavatī Çrī Jaya Indreçvarī, dans le district de Buddhaloka; Bhagavatī Çrī Indragaurīçvarī dans (celui de) Çrī-Vināyaka.

Ce prince, sachant que Çrīçānabhadreçvara, qui est une portion de Çiva, accorde toujours et dans tout l'univers sa faveur aux hommes pieux, selon leur désir, a donné toutes les richesses et tous les objets d'usage à Çrīçānabhadreçvara, en vue de l'accroissement de la piété, à diverses époques.

---

[1] Allusion probable à sa qualité d'usurpateur.

En premier lieu, il a donné un *koça* d'or pesant 137 thil avec un alliage d'argent de 200 thil, orné de tous les joyaux, tels que *dhūnī* et saphirs, en çaka 1095.

Puis il a construit un *antargṛha* avec du bois de santal pesant 2 bhāra 9 tul; l'argent employé à orner cet *antargṛha* pesait 1096 thil, et l'or employé à revêtir (?) les sommets de cet *antargṛha*, 26 thei. Un *cranāñ* construit........ les quatre nāgas d'or décorant le *cranāñ* pèsent 30 thei (d'or) et 17 thil d'argent. Un *taṅgau* d'argent..... 495 thil avec une pierre de soleil au sommet. Tout cela a été donné en çaka 1096.

Ensuite, en çaka 1098, il a donné un *sanrauṅ* d'or pesant 17 thil, un vase d'or (*suvarṇabhājana*) pesant 24 thei avec un alliage d'argent de 26 thei; une aiguière d'or (*suvarṇakalaça*) de 8 thei; un *bak* d'or de 2 thil; un *srumvil* d'or de 45 thei avec un alliage d'argent de 99 thil;... un *nāgapattra* revêtu d'or (?).

En outre, en çaka 1097, il a donné un *tralāy* d'or pesant 294 thei; un *hluk* d'or de 100 thei.

En çaka 1070, il a donné de grands éléphants, des serviteurs et des servantes, etc.

En çaka 1072, il a orné (?) le temple (prāsāda) de Çrīçānabhadreçvara avec 10 bhāra 3 tul 5 kār 17 thei d'argent; et il a employé pour le revêtement (?) de tous les pinacles du temple 82 thei d'or.

Ce prince a donné toutes ces choses en s'y consacrant tout entier, corps, parole et pensée.

B — C

[B]. Il est un roi, Çrī Sūryavarmadeva, prince Çrī Vidyānandana, de Tuṃpraukvijaya. Ce roi pratique le dharma du Mahāyāna, suivant l'enseignement de la vraie science. Au temps de sa prime jeunesse, en çaka *mers-espace-lune-lune* (1104), il alla au Cambodge. Le roi du Cambodge, voyant qu'il avait les trente-trois marques au complet, le prit en affection et lui enseigna, comme à un prince, toutes les sciences et toutes les armes. Pendant qu'il demeurait au Cambodge, il y eut dans ce royaume une ville, nommée Malyaṅ, peuplée d'une foule de mauvaises gens et dont les Cambodgiens s'étaient emparés, qui se révolta contre le roi du Cambodge. Celui-ci, voyant que le prince [1] était très habile dans toutes les armes, le chargea de conduire les troupes cambodgiennes prendre la ville de Malyaṅ. Il soumit tout selon le désir du roi du Cambodge. Celui-ci, voyant sa valeur, lui conféra la dignité de yuvarāja et lui donna toutes les jouissances et tous les biens qui se trouvaient dans le royaume du Cambodge.

---

[1] *Pu pō tana rayā nan*; dans ce qui suit l'expression « le prince » désignera toujours Suryavarman Vidyānandana.

En çaka *deux-lune-lune-lune* (1112), le roi Çrī Jaya Indravarmadeva oñ Vatuv se souleva contre le roi du Cambodge. Celui-ci envoya le prince, à la tête des troupes du Cambodge, prendre Vijaya et s'emparer du roi Jaya Indravarman oñ Vatuv. Il le prit (?) et le fit conduire par les Cambodgiens au Cambodge. Il proclama roi Sūryajayavarmadeva, prince In, beau-frère du roi du Cambodge, dans le nagara de Vijaya. Puis il retourna régner à Rājapura de Panrāñ. Pendant qu'il régnait à Rājapura, il y eut de nombreux pirates qui s'insurgèrent contre lui: il les combattit, les repoussa et les vainquit tous.

Çrī Sūryavarman, prince In, qui avait été proclamé roi dans le pays de Vijaya, fut chassé par le prince Raṣupati et retourna au Cambodge. Le prince Raṣupati régna dans le pays de Vijaya sous le nom de Çrī Jaya Indravarmadeva.

En çaka *mers-lune-lune-lune* (1114), le roi du Cambodge envoya des généraux cambodgiens avec Çrī Jaya Indravarman oñ Vatuv. Il vint trouver le prince à Rājapura. Le prince conduisit les troupes cambodgiennes avec Jaya Indravarman; il prit Vijaya, s'empara de Jaya Indravarman cei Raṣupati, qu'il mit à mort, et régna sur le nagara de Vijaya. Cette même année, Jaya Indravarman oñ Vatuv échappa aux Cambodgiens et vint à Amarāvatī. Il se révolta et leva (?) des troupes à Amarāvatī, Ulik, Vvyar, Jriy, Traik, dans plusieurs circonscriptions (*anekapramāṇa*). Il alla prendre Vijaya. Le prince conduisit des troupes et poursuivit (?) Jaya Indravarman oñ Vatuv jusqu'à Yāñ Bharuv-vijaya; il lui livra bataille, le vainquit et l'obligea (?) à retourner à Traik; il le fit poursuivre, prendre et tuer à Traik. Le prince régna ensuite sans opposition.

En çaka *cinq-lune-lune-lune* (1115), les Cambodgiens... les habitations, prirent sept... prirent huit... Le prince [○] combattit et vainquit les Cambodgiens.

En çaka *six-six-lune-lune* (1116), le roi du Cambodge envoya de nombreux chefs cambodgiens avec toutes sortes d'armes. Ils vinrent combattre le prince. Celui-ci combattit à Jai Ramya-vijaya et vainquit les chefs de l'armée cambodgienne... Après (?) les avoir combattus, le prince se mit en route et vint à Amarāvatī. Il releva toutes les maisons (*rumaḥ*); il fit faire la maison (appelée) Çrī Herukaharmya; il fit faire un koça d'or; il donna à Çrīçānabhadreçvara un ṣaḍmukha pesant 510 thei; il donna un *suvauk* d'or de 5 thil; il donna un *kanāp* de Siṅhāpura à Çrīçānabhadreçvara, en vue d'(acquérir) du mérite en ce monde et dans l'autre.

Moi, yuvarāja, de naissance illustre, appelé Mnagaḥña oñ Dhanapati, je... gouverne (?) le Campa... et je suis glorieux. J'ai réédifié Çiva, qui est Çrīçāna, et je l'adore pieusement. Je lui ai donné des richesses et des serviteurs en çaka 1166 (??)... [1].

---

[1] L'expression *bhūtaḥ pakṣa 66 ka yaḥ* est incompréhensible, mais ne semble pouvoir désigner que 1166.

XXV

Piédroit intérieur nord du temple B_1 ; rectangulaire ; 0 m 35 de large ; une seule face inscrite contenant 2 inscriptions : A, sur le haut du pilier ; hauteur, 0 m 55 ; 10 lignes. B, sur le bas du pilier ; hauteur, 0 m 50 ; 8 lignes.

A

(1) madā pu pō tana rayā sidaḥ yāṅ po ku Çrī Jaya (2) Parameçvaravarmmadeva oṅ Aṅçarāja ([1]) urāṅ Turaiy-vijaya (3) di jāḥ kaliḥ Kamvuja ya 32 thun nan ra dṛṅ rājā ekachatra (4) di nagara Campa nī ra punaḥ sarvvaliṅga gaḥ dakṣiṇabhāga ma(5)kapun Yāṅ pu nagara ra punaḥ sarvvaliṅga gaḥ uttarabhāga ma(6)kapun Yāṅ pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō ku (7) ra vuḥ raupyakoça suvarṇṇamukha ñan koça yāṅ Bhṛguḥ maddan sarvvabhogopabhoga māḥ ña(9)n pirak samudāya yoṃ sarutuḥ thil māḥ (10) kāla çakarāja 1156.

B

(1) ni mula dravya pō pu lakei Kālāntakatha. . . . . . (2) nandana urāṅ Mvlāṅvijaya vuḥ pak yāṅ pō ku Çrīçā(nabhadre)(3)çvara pu pō ku limān vinai sa klauṅ māḥ sā 3 th(il). . . (4) āhvaya pirak sā 20 thil pralauṅ pirak sā 20 thil (5) vraḥ oṃkāra sā sā thil māḥ matā dhunī sā si vuḥ ganan (6) yauṃ sā thil māḥ pirak kakai nan 2 thil praniṅ 1 (7) yauṃ 2 thil māḥ kaṅsabhāja 2 bhāja laṅguv 1 vadala (8) 2 svāḥ 1 kviṛ 1 lakiy 1 krumviy 1152.

Traduction

A

Il y a un roi, S. M. Çrī Jaya Parameçvaravarmadeva, oṅ Aṅçarāja, urāṅ Turai-vijaya. Pendant les désastres de la guerre du Cambodge, qui dura 32 ans, il régna avec le parasol unique ([2]) dans l'État de Campa. Il rétablit tous les liṅga du Sud, savoir, ceux de Yāṅ Pu nagara ([3]), et les liṅga du Nord, savoir, ceux de Çrīçānabhadreçvara ([4]). Il a donné un koça d'argent avec un visage d'or

---

([1]) On pourrait aussi bien lire Saṅgarāja ; mais la comparaison de Po-Nagar, 409 B, 4, ligne 2, où l'écriture est plus nette, montre que la vraie forme est Aṅçarāja.

([2]) Il fut seul roi.

([3]) Po-Nagar de Nhatrang.

([4]) Les temples de Mī-sơn.

TABLEAU DES INSCRIPTIONS DE MĪ-SON

Numéros de publication	Numéros des estampages de l'École	Numéros des estampages de la Bibl. Nat.	Cote du Musée (J.) ou nos de la série des fouilles (PC.)	Numéros du rapport G. Paris	Numéros de l'Inventaire sommaire de B. E. F. E.-O., I, 27-33	Lieu de la découverte	Roi régnant	Auteur de l'acte	Dates des inscriptions (çaka)	Dates contenues dans l'acte	Objet	Observations
I	37	—	J. 1	—	117	Devant A₁ (120)	Bhadravarman I (Ve s.)	Le roi	s. d.	—	Érection du temple de Bhadreçvara.	Stèle, publ. B. E. F. E.-O., II, 187 ss. . Skr.
II, A	278-279	—	J. 8-9	—	118	»	Çambhuvarman (VIe s.)	»	?	—	Érection de Çambhubhadreçvara.	Stèle, publ. *ibid.*, III, 206 ss. . . . . . Skr.
» B	»	442	»	2	»	»	Prakāçadharma ou Vikrāntavarman (VIe s.)	?	?	—	?	Revers de la précédente ; illisible. Skr.
III	341	—	PC. stèle 7	—	—	A l'E. de E₈ (130)	Prakāçadharma	Le roi	579	—	Érection de Prabhāseçvara ; dons à ce dieu, à Çambhubhadreçvara, à Īçāneçvara	Stèle à 2 faces. . . Skr.
IV	328	—	PC. stèle 5	—	—	A l'O. de B₆ (105)	»	»	601	—	Dons à Bhadreçvara et Īçāneçvara.	Stèle à 2 faces. . . . . Skr.
V	336	—	PC. bloc 5	—	—	Près des marches de A₁₀ (126)	»	»	s. d.	—	Fondation en l'honneur de Kuvera.	Petite dalle rectangulaire. . . . . Skr.
VI	318	—	PC. stèle 4	—	—	Sur le perron de B₁ (102 *bis*)	Vikrāntavarman I	»	63x	—	Dons à Çrīçāneçvara et autres dieux.	Stèle à 3 faces. . . . . Skr.
VII	333	—	PC. bloc 6	—	—	A l'O. de A₁₀ (126)	»	»	s. d.	—	Érection de Parameçvara.	Piédestal circulaire. Skr.
VIII	342	—	PC. bloc 7	—	—	Entre E₆ (130) et E₇ (131)	»	»	s. d.	—	Érection d'un koça de Vāmeçvara.	Piédestal circulaire Skr.
IX	332	—	PC. stèle 6	—	—	A l'E. de F₃ (135 *bis*)	Prakāçadharma ou Vikrāntavarman	?	?	—	?	Stèle à 2 faces. . . . . Skr.
X	277	443 (face B)	J. 7	1	119	Devant A₁ (120)	»	?	?	—	?	Stèle Desrobert ; 2 faces. . . . . . Skr.
XI	321	—	PC. bloc 4	—	—	Au S. du vestibule de A₁	Harivarman I	Le roi	713 (faux)	—	Érection d'Īçānabhadreçvara.	Bloc publié B. E. F. E.-O., IV, 113. . Cham.
XII	36	445	J. 2	sans no	104	D₃ (103)	Harivarman II, prince Thān	Le roi ; le yuvarāja Dhanapati	s. d.	1002, 1003	Donation à Çrīçānabhadreçvara.	Stèle à 4 faces. . . . Skr. et Cham.
XIII	41	441	J. 4	5	133	Devant E₁ (132)	»	Le roi	s. d.	—	?	Pilier, 1 face. . . . Skr.
XIV	39	440 (face B)	J. 5	4	134	»	»	»	s. d.	—	Donation à Çrīçānabhadreçvara.	Pilier, 2 faces . . . Cham.
XV	40	439 (face A)	J. 6	6	135	»	»	»	s. d.	—	»	Pilier, 2 faces. . . . Cham.
XVI	312	—	PC. stèle 2	—	—	Au N. O. de D₁ (100)	Jaya Indravarman II, prince Vāk	»	1010	—	Érection d'un ṣaṇmukha	Stèle à 2 faces . . . Cham.
XVII	319-320	—	PC. blocs 2-3	—	—	Décombres de la face S. du vestibule de B₁	Harivarman III	»	1036	—	Donation à Çrīçānabhadreçvara.	Bloc scié horizontalement en 2 parties. . . Cham.
XVIII, A	322	—	PC. piédroit 1	—	—	Piédroit ext. N. de B₁ (102 *bis*)	Jaya Indravarman III	»	s. d.	1028—1062	?	Pilier octogonal, faces 1-3. . . . . . Cham.
» B	»	—	»	—	—	»	?	Le pandit du roi	?	?	?	Pilier octogonal, faces 4-6. . . . . . Skr.
» C	»	—	»	—	—	»	Jaya Indravarman IV, prince Harideva	Le roi	?	—	Donation à Çrīçānabhadreçvara.	Pilier octogonal, faces 5-6. . . . . . . Cham.
XIX	314	—	PC. bloc 1	—	—	Au S. E. de D₃ (103)	Jaya Indravarman III	Le prince Rupaṅ-Vijaya	1062	—	»	Bloc inscrit de 2 lignes. . . . . Cham.
XX	311	—	PC. stèle 1	—	—	Dans la tour G₅ (127 *ter*)	Jaya Harivarman I	Le roi	s. d.	1079	Donation à Harivarmeçvara.	Stèle à 3 faces. . . . . Skr. et Cham.
XXI	38	444 (face B)	J. 3	3	127	G₁ (128)	»	»	s. d.	—	Donation à Çrīçānabhadreçvara	Stèle à 3 faces. . . . . Cham.
XXII, A	323	—	PC. piédroit 2	—	—	Piédroit ext. S. de B₁ (102 *bis*)	»	»	s. d.	—	Érection d'un prāsāda.	Pilier octogonal, haut. . . . . Skr. et Cham.
» B	»	—	»	—	—	»	Jaya Indravarman IV, prince Harideva, petit-fils du précédent	»	s. d.	—	?	Pilier octogonal, bas. Skr.
XXIII	324	—	PC. piédroit 3	—	—	Piédroit intér. S. de B₁	Jaya Harivarman I	Jaya Indravarman, usurpateur	s. d.	1085	Donation à Çrīçānabhadreçvara.	Piédroit rectangulaire, 1 face. . . . . Cham.
XXIV, A	313	—	PC. stèle 3	—	—	Au S. E de D₃ (103)	»	»	s. d.	1070—1098		Grande stèle, 1re face Cham.
» B	»	—	»	—	—	»	?	Sūryavarman, usurpateur	s. d.	1112—1116		Grande stèle, 2e face Cham.
XXV, A	325	—	PC. piédroit 4	—	—	Piédroit intér. N. de B₁ (102 *bis*)	Parameçvaravarman II	Le roi	1156	—		Piédroit rectangulaire, haut. . . . . . Cham.
» B	»	—	»	—	—	»	»	Le lakei Kālāntakatha	1152	—		Piédroit rectangulaire, bas. . . . . . Cham.
XXVI	315-7, 326, 334-5, 337, 343-4	—	—	—	—	—	—	—	—	—		Mots isolés et fragments divers.

et le koça de Bhṛgu avec tous les ustensiles d'or et d'argent. Somme totale : 100 thil d'or. En çaka 1156.

B

Liste des objets que le lakei Kālāntakatha.....nandana, urāṅ Mvlāṅ-vijaya, donne au dieu Çrīçānabhadreçvara :

1 éléphant femelle ;
1 kloṅ d'or, de 3 thil ;
1 ...appelé...en argent, 20 thil ;
1 praloṅ d'argent, 20 thil ;
1 vraḥ oṃkāra, en or, 1 thil ;
1 pierre précieuse *dhunī*.

Il donne..... 1 thil d'or et d'argent ; des pieds (?), 2 thil ; 1 praniṅ (?)... 2 thil d'or ; 2 vases de cuivre ; 1 vase de terre (?)....... un Khmèr, un homme, [une] femme. 1152.

XXVI

Parmi les fragments et graffiti groupés sous ce numéro, deux seulement méritent une mention.

Le premier est un fragment de stèle en grès violet écrit sur les deux faces. L'écriture est celle de Vikrāntavarman et l'inscription était rédigée en sanskrit. C'est tout ce qu'on peut en dire, toutes les lignes ayant été soigneusement martelées. Le fragment, cassé irrégulièrement, a environ 0 m 65 dans ses plus grandes longueur et largeur, et contient 12 lignes ou fragments de lignes.

Le second est un fragment de piédroit trouvé près du grand temple A_1 (est. nº 137). Il est intéressant en ceci qu'il nous révèle que Jaya Harivarman a exécuté des travaux dans les édifices de ce groupe. On lit en effet sur la face centrale : « kā yāṅ po ku Vijaya Çrī Harivarmmadeva ra pajeṅ ruma[ḥ] », « S. M. Vijaya Çrī Harivarmadeva a restauré le (ou les) *rumaḥ*. » Sur la face latérale on lit : « Harivarmmadeva » et à la ligne suivante : « [su]kha di paralo[ka] », « le bonheur dans l'autre monde ».

LA SĀṂKHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise (II)

Par M. J. TAKAKUSU, M. A., Dr Ph.,

Correspondant de l'École française d'Extrême-Orient.

金七十論

TRAITÉ SUR LES « SEPTANTE D'OR » (*Suvarṇasaptati*)

ou 僧佉論 Traité sur la philosophie Sāṃkhya (*Sāṃkhyaçāstra*)

traduit par Paramārtha 眞諦,

maître du Tripiṭaka, *originaire de l'Inde, de la dynastie chinoise des* Tchen 陳 [1].

§ 1

三苦所逼故
欲知滅此因
見無用[2]不然
不定不極故

En raison de la gêne (causée par) [3] les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire (est nécessaire). — Puisque ces moyens sont

---

[1] *Catalogue* de Nanjio, no 1300; *Tripiṭaka* édité à Tôkyô, boîte 藏, fasc. x, ff. 75 vo — 91 ro.

[2] Le texte coréen a 無用 « inutile », contre toutes les autres éditions qui s'accordent pour la leçon 無因 « sans cause » ; cette dernière leçon doit être une faute d'impression.

[3] Les mots mis entre parenthèses sont suppléés par moi pour montrer clairement ce que le traducteur a voulu dire. Les parties qui coïncident avec les explications de Gaudapāda ont été signalées dans l'Introduction, à laquelle il suffira de renvoyer.

manifestes, (cette recherche) est sans objet, dira-t-on. — Non, puisqu'ils ne sont ni définis, ni définitifs (1).

duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhighātake hetau |
dṛṣṭe sāpārthā cen naikāntātyantato bhāvāt || 1 ||

Commentaire

J'explique ici l'origine de cette stance. Il y avait autrefois un sage ermite nommé Kapila, né du ciel, doué des qualités innées : loi (= vertu), connaissance, impassibilité, existence par soi-même, ces quatre (qualités) ensemble constituant son individu. Voyant l'humanité plongée dans d'aveugles ténèbres, il éprouvait pour elle une grande compassion. « Hélas ! ils vivent et meurent dans d'aveugles ténèbres ! » Songeant ainsi, il regarda par le monde et découvrit Āsuri, brahmane d'origine, qui sacrifiait régulièrement au ciel depuis mille ans. Se dissimulant, il s'approcha du brahmane et lui adressa ces paroles : « Ô Āsuri, tu t'amuses à mener la vie d'un maître de maison ! » Ayant dit, il se retira sans recevoir de réponse. Après mille autres années, il revint et répéta les mêmes mots. En les entendant, le brahmane répondit : « Ô honoré du monde, en effet je jouis de la vie de maître de maison. » L'ermite l'écouta, mais s'en retourna en silence. Quelque temps après, il revint, répétant les mêmes mots et reçut la même réponse. Kapila demanda : « Peux-tu te maintenir pur et vivre la vie d'un brahmacārin ? » — « Je le puis », répondit Āsuri. Là-dessus il renonça à l'habitude de sa famille et commença les observances ascétiques comme disciple de Kapila.

On pourra demander (2) : « Dans quel but est faite l'investigation du brahmane ? » La réponse est : *En raison de la gêne (causée par) les trois sortes de douleurs.* Quelles sont ces trois ? Celle qui vient de *l'intérieur*, celle qui vient de *l'extérieur*, celle qui est causée par *les cieux*. (La douleur intérieure est de deux espèces, *physique* et *mentale*).

L'*intérieure* d'abord. Par suite de désordres causés par le vent, la chaleur ou le phlegme, on peut avoir une maladie. Dans le livre de médecine, il est dit : « La partie du corps au-dessous du nombril est appelée le siège du vent, celle au-dessous du cœur est appelée le siège de la chaleur, et tout ce qui est au-dessus du cœur appartient au phlegme. Il arrive parfois que l'élément vent s'accroît et presse la chaleur et le phlegme ; alors se produit une douleur causée par le vent. La douleur causée par la chaleur ou par le phlegme se produit de la même manière. » On nomme ces douleurs douleurs *physiques*. Les douleurs *mentales* sont la séparation d'avec ce qu'on aime, le contact de ce qu'on hait et l'insuccès de ses entreprises. En réalisant ces trois (cas), on éprouve une douleur dans l'esprit. Toutes les douleurs qui précèdent sont intérieures.

Douleurs extérieures : les douleurs produites par des hommes, des oiseaux, des bêtes, des serpents venimeux, des éboulements de terres, la rupture d'une digue, etc., sont appelées *extérieures*.

(1) Cette stance est rendue en chinois aussi littéralement que possible. *Jijñāsā* « recherche », comme en chinois 欲知, « désir de savoir », est employé comme nom, ainsi qu'on le voit par le commentaire. « Moyens » est en chinois « causes », employé dans le même sens. On pourra trouver, à première vue, ma traduction un peu forcée, mais nous ne pouvons traduire autrement, si nous lisons avec soin le commentaire, dont l'original chinois est omis ici, faute de place.

(2) « On pourra demander » est en chinois 外曰, « un profane dit », le questionneur étant appelé « un profane » tout le long de l'ouvrage.

Troisième espèce de douleurs : celles causées par *les cieux*. Toutes les souffrances et défaillances occasionnées par les phénomènes célestes, tels que froid, chaleur, vent, pluie, tonnerre et éclairs, sont appelées douleurs causées par les cieux.

Parce que (nous) sommes gênés par ces trois sortes de douleurs, nous commençons l'investigation qui doit servir de moyen pour détruire les douleurs.

On pourra dire : « Les moyens capables de détruire les trois douleurs sont assez connus [1]. D'abord ce dont il est traité dans la huitième section de la science médicale [2] est capable de détruire les douleurs du corps. Secondement, les six objets des sens [3] où on trouve plaisir sont capables de guérir les douleurs de l'âme. Quand ces moyens (de guérison) sont déjà si connus, pourquoi un supplément d'investigation ? » La réponse est : « Votre opinion n'est pas admissible [4]. Puisque (les moyens ordinaires) impliquent deux défauts, une investigation (philosophique) n'est pas contre (c'est-à-dire sans) raison. Quels sont ces deux défauts ? C'est que ces moyens ne sont pas définis, certains, et qu'ils ne sont pas définitifs. »

On pourra dire : « Si les huit sections de la science médicale, etc., impliquent les deux défauts et, partant, sont insuffisantes comme moyens de détruire les douleurs, nous avons d'autres moyens enseignés dans les quatre Védas, et comme ces moyens sont fructueux, étant certains et définitifs, votre investigation est superflue. Il est dit dans les Védas : « Jadis nous avons bu « le soma : c'est pourquoi nous sommes devenus immortels et avons obtenu l'entrée du ciel « brillant où je vois et connais toutes les divinités. Que peut contre moi la douleur ou l'inimitié ? « Comment la mort peut-elle me toucher [5] ? » A cela on répond :

---

(1) Tous les textes ont 是因苦能滅此三苦, *i. e.* « par les moyens de douleur, nous pouvons détruire les trois douleurs », ce que le commentateur japonais Fujii explique ainsi : « Les moyens ordinaires, médecine, etc., étant de ce monde, participent de la douleur ; c'est pourquoi il est dit : par des moyens de douleur on détruit les douleurs. » C'est là une explication bien forcée. Je prends le premier 苦 « douleur » pour une méprise du copiste. Cf. plus bas 是因已顯現 « les moyens sont déjà connus ».

(2) Les huit divisions de la médecine sont données par Yi-tsing, dont l'énumération s'accorde avec les huit sections de l'Āyurveda. V. mon *I-tsing's Record*, p. 222.

(3) Les six objets des sens sont : la forme, le son, l'odeur, le goût, le toucher et tous ces objets combinés. La dernière catégorie est autrement appelée *dharma* « loi », par les bouddhistes, étant l'objet du *manas*. Ce sont les six *guṇas* de la *Garbha-Upaniṣad*.

(4) Le texte a 此義不無, « ce sens ne peut être nié », mais le commentateur expliquant la phrase « sāpārthā cen na », il doit y avoir quelque mot signifiant : « Si vous le croyez inutile, il n'en est pas ainsi. » Je considère 無 comme une faute pour 然. Le sens serait alors : « il n'en est pas ainsi. » Ma correction n'est, il est vrai, confirmée par aucun texte existant ; mais le traducteur emploie fréquemment la phrase 是義不然, par exemple §§ 7, 8, 9 (vers la fin).

(5) *Ṛgveda*, 8, 48, 3 : apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kiṃ nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ kimu dhūrtir amṛta martyasya || Gauḍapāda donne cette stance au § 2. [On ne trouve dans le texte chinois aucune stance correspondant aux deux stances maṅgala de Gauḍapāda : « Kapilāya namaḥ, etc. » — La stance rappelant les sept sages de l'École, donnée par Gauḍapāda, ne se trouve pas en chinois ; mais cf. le commentaire sur les §§ 43 et 71, *infra*. — La stance « pañcaviṃçatitattvajño, etc. » de Gauḍapāda est donnée dans les §§ 2 et 37, *infra*. En comparant le texte de Gauḍapāda avec le chinois, il faut réunir les §§ 1 et 2. Gauḍapāda semble avoir remanié des matériaux qu'il avait devant lui, en changeant l'ordre du commentaire original, qui est représenté par le chinois].

§ 2.

如[1]見隨聞爾
有濁失優劣
翻此二因勝
變性我知故

Pareils aux (moyens) évidents sont les (moyens) révélés, qui sont accompagnés d'impureté, de perte, de supériorité ou d'infériorité. Un autre moyen, différent de ces deux-là, est excellent à cause de la connaissance du (principe) évolué, du (principe) non évolué et de l'Âme (du Moi).

dṛṣṭavad ānuçravikaḥ sa hy aviçuddhikṣayātiçayayuktaḥ |
tadviparītaḥ çreyān vyaktāvyaktajñavijñānāt || 2 ||

Commentaire

Les moyens évidents sont ceux dont traite la science médicale. Ils impliquent deux défauts, c'est-à-dire ils ne sont ni définis ni définitifs. Ce que nous appelons les moyens révélés [2], ce sont ceux qu'on obtient par la tradition. Ils ont été enseignés à l'origine par Brahmā et transmis au sage ermite (le ṛṣi Kapila). On les appelle donc les moyens révélés, en entendant par là les quatre Védas. Les Védas eux-mêmes impliquent donc les deux défauts, comme la science médicale évidente. En dehors de cela ils ont trois autres défauts:

1) Ils sont *impurs*. Il est dit dans le Véda : « Ô toi, bête ! Ton père, ta mère et ta parenté, tous t'approuvent. Maintenant tu vas abandonner ton corps actuel pour renaître dans les cieux [3]. » « Selon les prescriptions du sacrifice du cheval, six cents animaux moins trois (= 597) sont tués [4]. » Si le nombre est incomplet, le sacrificateur ne peut pas obtenir la naissance au

(1) Tous les textes existants portent 汝 « toi », au lieu de 如 « comme ». La confusion de ces deux caractères homophones (*jou*) est très fréquente dans le Tripiṭaka chinois.

(2) M. à m. : « entendus » ou « appris » (隨 聞).

(3) Cf. *Ṛv.*, I, 163,13. Ce passage est souvent cité dans les livres bouddhiques chinois. Dans le commentaire du *Çataçāstra* il est dit: « Au commencement de la création, celui qui est né avec un bon esprit et avec de bons éléments aura une place dans le ciel éternel. Mais celui qui est doué d'un esprit et d'éléments moins bons naît dans le monde, où il cherchera à renaître dans le ciel. A cette fin il offrira un sacrifice du cheval (*açvamedha*). Un cheval blanc est laissé dans les champs pour cent jours, parfois pour trois années. Partout où ira le cheval, le sacrificateur le suivra et distribuera de l'or à tous. Ensuite le cheval est saisi et tué. Au moment de le tuer on prononce cette formule: « Ô Paçu (bête) ! Nous te tuons. » Un cheval sacrifié peut ainsi renaître dans le ciel. » Paramārtha, le traducteur, ajoute que dans les quatre Védas se trouve la loi du sacrifice du cheval, que dans le *Pāramitaçāstra* les 64 bonnes qualités (du cheval) sont énumérées et qu'une d'elles est le sacrifice du cheval au ciel.

(4) Gauḍapāda reproduit le même passage: ṣaṭ çatāni niyujyante paçūnām madhyame 'hni | açvamedhasya vacanād ūnāni paçubhis tribhiḥ ||. Je ne retrouve pas ce vers dans le Véda.

ciel ni la jouissance des cinq sortes d'actes, c'est-à-dire l'acte de s'amuser [1], etc. Pour le cas où quelqu'un dit un mensonge, quelques devas ou ṛṣis déclarent dans le Véda que cela n'implique pas un crime. De telles fautes (tuer, mentir, etc.) se trouvent dans les Védas ; partant les Védas eux-mêmes ne sont pas purs.

2) Ils impliquent *décadence* ou *perte*. Il est dit dans les Védas : « Sans raison, Çakra, Indra et le dieu Asura se sont éteints, à cause de leur âge, car on n'échappe pas au temps [2]. » Les conditions de vie épuisées, le sacrificateur sera enlevé des cieux. Ainsi (les remèdes selon les Védas) impliquent la décadence et la perte.

3) Ils sont sujets à la *supériorité* et à l'*infériorité*. De même que les pauvres et les besogneux, en voyant les riches, les envient, de même que le laid est jaloux du beau et l'ignorant du sage, ainsi en est-il dans les cieux : ceux d'un grade inférieur regardent ceux d'un grade supérieur avec un sentiment d'envie. Ainsi là même il y a supériorité dans l'un et infériorité dans l'autre.

Les trois défauts avec les deux mentionnés plus haut rendent les Védas inefficaces comme moyen (de destruction de la douleur). On dira : « S'il en est ainsi, quel moyen est excellent ? » La réponse est : « *Opposé à ces deux moyens, le moyen védique et le moyen ordinaire, il y a un moyen excellent.* » Négligeant les deux autres, on doit chercher un remède efficace. Le moyen qu'on propose ici (c'est-à-dire l'investigation philosophique) a cinq points excellents. Il est : 1° défini, 2° définitif, 3° pur, 4° permanent, 5° universel. Pour ces raisons il est supérieur aux deux sus-mentionnés.

On pourra demander : « Comment peut-on obtenir ce moyen ? » Voici la réponse : « *Par la connaissance de l'évolué, du non-évolué et de l'Âme* (*du Moi*). » L'évolué comprend : 1° le « Grand » (*Mahat*, c'est-à-dire l'Intellect) ; 2° le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*) ; 3° les cinq éléments subtils (*tanmātrāṇi*) ; 4° les cinq organes des sens (*jñāna-indriyāṇi*) ; 5° les cinq organes de l'action (*karma-indriyāṇi*) ; 6° l'esprit (*manas*) ; 7° les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*). Ces sept ont été créés par la Nature (*prakṛti*). La Nature n'a pas été produite parce qu'elle est la cause originelle (productive). L'Âme (*ātman*) est le connaissant (le sujet). Qui connaît les vingt-cinq vérités (*tattva*), qui ne doivent pas être augmentées ou diminuées, est sûr d'échapper aux trois douleurs. Voici ce qui est dit dans le *Mokṣa* : « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où qu'il se trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un toupet ou qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré [3]. »

On pourra demander : « Comment pouvons-nous distinguer la Nature, les principes produits et le sujet connaissant ? » En réponse à cela il est dit :

§ 3.

本性無變異
大等亦本變
十六但變異
知者非本變

---

(1) C'est-à-dire les actes des cinq *karma-indriyāṇi*.

(2) Le vers de Gauḍapāda est un peu différent : bahūnīndrasahasrāṇi devānāṃ ca yuge yuge | kālena samatītāni kālo hi duratikramaḥ ||.

(3) Le texte chinois de cette stance est : 若知二十五 隨處隨道住 編髮髻剃頭 得解脫無疑 (解脫中偈). Cette stance revient au § 37, où cependant le dernier hémistiche diffère un peu : 平等得解脫, « également obtenir la Délivrance » Alberuni (I, 133) attribue un vers pareil à Vyāsa.

La Nature originelle n'est pas un produit (1). Le Mahat, etc., sont soit des producteurs, soit des produits. Les seize ne sont que des produits ; le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit.

mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta |
ṣoḍaçakas tu vikāro na prakṭir na vikṛtiḥ puruṣaḥ ‖ 3 ‖

COMMENTAIRE

La Nature originelle produit tout ce qui existe sans être elle-même produite par autre chose. C'est pourquoi on l'appelle « Nature, la productrice » (*mūla-prakṛti*). En d'autres termes, la Nature produit le Mahat et les autres, c'est pourquoi on lui a donné le nom de « racine » (*mūla*). N'étant pas produite par autre chose, elle n'est pas un produit.

Le Mahat, le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*) et les cinq éléments subtils (*pañca tanmātrāṇi*) (2), ces sept sont ou producteurs ou produits. (Car) le Mahat est produit par la Nature, il est donc un produit ; il produit le Sentiment du moi, c'est donc un producteur. Le Sentiment du moi vient du Mahat, c'est donc un produit ; comme il produit les cinq éléments subtils, c'est aussi un producteur. Les cinq éléments subtils viennent du Sentiment du moi, ce sont donc des produits ; mais ils produisent les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*) et les organes des sens (*indriyāṇi*), ils sont donc productifs ; c'est-à-dire l'élément subtil du son produit l'espace aérien et l'organe de l'ouïe, l'élément subtil de l'odeur produit la terre et l'organe olfactif, et ainsi de suite. Ces sept sont donc soit productifs soit produits.

« *Les seize ne sont que des produits* ». Les cinq grands éléments, éther, air, etc. ; les cinq organes des sens, oreilles, yeux, etc. ; les cinq organes de l'action, langue, mains, etc., et l'esprit, voilà les « seize » qui ne sont que produits par d'autres et ne sont pas productifs ; il est donc dit que ce ne sont que des produits.

« *Le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit* ». Par sujet connaissant on entend le moi doué d'une activité connaissante. L'Âme n'est ni un producteur ni un produit. Différente des trois précédents (la Nature, les sept et les seize), elle n'est ni productrice ni produite.

On pourra demander : « Par quelle sorte d'inférence pouvez-vous établir ces trois catégories ? Car dans le monde on peut (tout) connaître par inférence, de même qu'avec une balance ou une mesure nous connaissons le poids ou la longueur. » Voici la réponse :

§ 4

證比及聖言
能通一切境 (3)
故立量有三
境成立從量

(1) Ce que je traduis par « produit » est en chinois 變異 « changement » (*vikṛti*). Le commentaire l'explique partout par « produit ».

(2) A *tanmātra* répond en chinois 唯 « le seul », ou 塵 « poussière », c'est-à-dire « élément fin ».

(3) 境, lit. « limite », « sphère » ou « objet » (de la discussion). C'est un terme technique de logique.

Par la perception, par la comparaison ou par l'autorité sacrée nous sommes capables de connaître tous les objets (de la discussion). Il y donc trois sortes de preuves. C'est par la preuve qu'un objet (de la discussion) est établi avec succès.

dṛṣtam anumānam āptavacanaṃ ca sarvapramāṇasiddhitvāt |
trividhaṃ pramāṇam iṣṭam prameyasiddiḥ pramāṇāddhi || 4 ||

COMMENTAIRE

Dans cette doctrine, la preuve est de trois sortes :

1° Preuve par *perception*. La connaissance (de ce qui doit être prouvé) est obtenue par les organes des sens et les objets des sens. Elle ne peut pas être démontrée (par inférence) ; (cependant) elle est incertaine et d'un double caractère. Telle est la preuve par perception (1).

2° Preuve par *comparaison*. Cette preuve présuppose la preuve par perception et elle est de trois sortes : *a.*) Inférence de ce qui précède (*pūrvavat*, i. e. avec cause). *b.*) Inférence de ce qui suit (*çeṣavat*, i. e. avec effet). *c.*) Inférence par analogie (*sāmānyatas*).

3° Preuve par l'*autorité sacrée*. Si une chose ne peut être connue par les preuves de la perception ou de la comparaison, nous nous référons à une autorité sacrée, et la preuve sera faite. Ainsi des régions comme le Ciel ou l'Uttarakuru (2) peuvent être connues ni par perception ni par inférence. Nous ne pouvons les connaître qu'en nous référant à une autorité sacrée. Quant à l'autorité sacrée, il est dit : « L'*Āgama* (tradition) est l'autorité sacrée ; un saint personnage est libre de toute erreur, et, étant libre de toute erreur, il ne dit jamais un mensonge, par la raison de l'absence de cause (3). »

« *Nous sommes capables de connaître tous les objets* (*de la discussion*) ». Même s'il y avait une méthode de preuve différente ou un différent objet (de la discussion), ils ne seront pas exclus de ces trois. Les six méthodes de démonstration, c'est-à-dire la comparaison (*upamāna*) et les autres (4), sont incluses dans l'autorité sacrée.

« *C'est par la preuve qu'un objet* (*de la discussion*) *est établi avec succès* » Les objets (de la discussion), ce sont les vingt-cinq catégories qui comprennent tout ce qui existe. « *Établi avec succès* » signifie que les vingt-cinq (*tattvas*) sont clairement connus. Comment peuvent-ils être appelés les objets (de la discussion) ? Parce que *c'est à leur sujet qu'il y a connaissance ou preuve. De là résulte l'établissement d'un objet (de la discussion)*. Par le témoignage, par la comparaison et par l'autorité nous pouvons établir en abrégé les trois catégories (*vyakta, avyakta, jña*) et pleinement les vingt-cinq.

---

(1) 證量 ou 現量, i. e. perception.

(2) 鬱單越.

(3) Gaudapāda donne cette stance ainsi : āgamo hy āptavacanam āptaṃ doṣakṣayād viduḥ | kṣīṇadoṣo 'nṛtaṃ vākyaṃ na brūyād dhetvasambhavāt ||. Le chinois a : 阿含是聖言 聖者滅諸惑 無惑不忘語 因緣不生故.

(4) Il s'agit probablement ici des six sortes de preuves de Jaimini, mais les détails que donne Gauḍapāda ne se trouvent pas en chinois. Les six *pramāṇas* de Jaimini sont : 1) arthāpatti, « présomption » ; 2) saṃbhava, « proportion » ; 3) abhāva, « privation » ; 4) pratibhā, « compréhension » ; 5) aitihya, « communication » ; 6) upamāna, « comparaison ».

Quelqu'un demandera : « Vous dites que la preuve est triple ; quelles sont les caractéristiques de la triple preuve ? » Voici ce qui est dit en réponse :

§ 5

對塵解證量
比量三別知
相有相爲先
聖教名聖言

La preuve par perception est la connaissance que nous obtenons en face d'un objet des sens. La preuve par comparaison (inférence) est connue comme étant de trois sortes ; elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet). L'enseignement d'un saint personnage est appelé autorité sacrée.

prativiṣayādhyavasāyo dṛṣṭaṃ trividham anumānam ākhyātam |
tal liṅgaliṅgipūrvakam āptaçrutir āptavacanan tu || 5 ||

Commentaire

« *La preuve par perception*, etc. ». L'oreille obtient de la connaissance par le son. ... et le nez par l'odeur. Ce n'est qu'une perception (qu'obtient l'organe), mais non pas un jugement par comparaison (inférence). Voilà ce qui est appelé la *preuve par perception*.

« *La preuve par comparaison est connue comme étant de trois sortes* ». 1) Partant de ce qui précède (antécédent, a priori : *pūrvavat*, « avec cause »). 2) Partant de ce qui reste (subséquent, a posteriori : *çeṣavat*, « avec effet »). 3) Par analogie (générique, *sāmānyatas*) (1). La triple connaissance est obtenue par la perception et elle est capable de distinguer les trois cas (cause, effet et similarité) et les trois temps (passé, futur et présent). Voilà ce qui est appelé la *triple inférence*. Par exemple, les hommes voient des nuages noirs et infèrent qu'il va pleuvoir (*pūrvavat*) ; ou bien, voyant l'eau d'un fleuve récemment troublée, ils savent que la pluie est tombée en amont du fleuve (*çeṣavat*) ; ou bien ils voient fleurir les manguiers à Pāṭaliputra (2) et en infèrent que dans le Kosala (3) aussi ils sont en fleurs (*sāmānyatas*) (4).

---

(1) 有前 (pūrvavat) ; 有餘 (çeṣavat) ; 平等 (sāmānyatas).

(2) 巴吒羅 Pa-tch'a-lo.

(3) 憍薩羅 Kiao-sa-lo.

(4) L'inférence *pūrvavat* est une inférence de l'effet par la cause, a priori : c'est le moyen de connaître le futur par le présent. L'inférence *çeṣavat* est l'inférence de la cause par l'effet, a posteriori : c'est le moyen de connaître le passé par le présent. L'inférence *sāmānyatas* est l'inférence par analogie, fondée simplement sur des propriétés génériques : c'est le moyen de connaître le présent par le présent. Les exemples donnés dans le texte chinois semblent s'adapter mieux au propos que ceux de Gauḍapāda qui a employé d'autres exemples dans le second et le troisième cas. Le second exemple du chinois concorde avec celui de la *Nyāya-sūtra-vṛtti* : pūrvaṃ kāraṇaṃ tadvat talliṅgakaṃ yathā meghonnativiçeṣeṇa vṛṣṭyanumānam | çeṣaḥ

« *Elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet)* ». La marque et ce qui porte la marque se trouvent unis et ne se séparent pas l'un de l'autre. Quand on perçoit la marque, la preuve peut être établie par inférence ([1]).

« *L'enseignement d'un saint personnage,* » etc.. Par exemple les quatre Védas énoncés par le dieu Brahmā et le Dharmaçāstra ([2]) du roi Manu.

Quelqu'un pourra demander : « Vous dites qu'il y a une triple preuve par inférence. Quel est le domaine de chaque méthode de preuve? » La réponse est :

§ 6

依平等比量
過根境得成
若依比不顯
隨聖言則現

C'est en raisonnant par la comparaison, l'analogie etc., qu'un objet au-delà du domaine des sens peut être démontré ([3]). S'il est difficile de l'atteindre par le raisonnement, il devient manifeste quand on suit l'autorité sacrée ([4]).

sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇāṇi prasiddhir anumānāt |
tasmād api cāsiddhaṃ prokṣam āptāgamāt siddham || 6 ||

Commentaire

« *En raisonnant par la comparaison,* » etc. Entre les (trois) méthodes d'inférence, le raisonnement par analogie est ici mentionné. Des objets comme la Nature et l'Âme sont au-delà des sens et c'est par analogie seulement qu'on les connait. Les effets, c'est-à-dire le Mahat

---

kāryaṃ talliṅgakaṃ çeṣavat yathā nadīvṛddhyā vṛṣṭyanumānam | sāmānyato dṛṣṭaṃ kāryakāraṇabhinnaliṅgakaṃ yathā pṛthivitvena dravyatvānumānam || . « Antérieur, c'est-à-dire cause ; caractérisé par cela ou ayant cela (cause) ; p. e., de l'amoncellement des nuages inférer la pluie. Postérieur, c'est-à-dire effet ; caractérisé par cela ; p. e., du gonflement de la rivière inférer la pluie. Analogue (ou générique) ; caractérisé comme distinct de la cause et de l'effet à la fois ; p. e. de ce que quelque chose est terreux, inférer que c'est une substance. » Voir Wilson, note au § 5 du *S. k. Bh.*.

([1]) Fujii, le commentateur japonais, se servant d'une comparaison bien connue, dit en cet endroit : « Le signe, c'est la fumée (l'objet de la perception), et le possesseur du signe, c'est le feu (le sujet de l'inférence). Voyant la fumée nous inférons : dans la forêt il y a du feu. » Cf. Garbe, ***Mondschein***, p. 547, note 4.

([2]) L'édition coréenne a 正 論 (droiture-çāstra = dharmaçāstra) ; les trois autres éditions ont 證 論.

([3]) Mot à mot : « peut être établi ».

([4]) Paramārtha a construit le texte de la même manière que Gauḍapāda l'a interprété ; il diffère de Colebrooke et de Lassen, dont les traductions se basent sur l'autorité de la Sāṃkhyacandrikā, comme Wilson l'a montré. Wilson lui-même a compris comme le traducteur chinois.

(l'intellect) et les autres, ont chacun trois qualités (*guṇa*) : joie, souci, aveuglement [1]. Ce sont là les qualités des produits. Les qualités des produits n'existent pas sans celles de la racine (Nature). Des produits nous pouvons inférer la racine. Ainsi la Nature est connue en raisonnant par l'analogie de ses produits. L'Âme doit exister, parce que ses produits, c'est-à-dire le Mahat (l'intellect) et les autres n'existent que parce qu'existe (le sujet connaissant). Ainsi l'Âme aussi est établie par analogie [2]. S'il y a un point quelconque qu'on ne peut connaître ni par la perception ni par l'inférence, on peut le comprendre en se rapportant à l'autorité sacrée, puisqu'il est au-delà du domaine de notre intelligence. Par exemple, Çakra, le Seigneur des cieux, Uttarakuru (dans le Nord), etc.

On pourra demander : « La Nature et l'Âme n'existent pas, parce qu'on ne les voit pas, de même que la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas le Dieu existant de soi-même (Īçvara). » Répondant à cela, nous disons que nous avons huit sortes de ces objets invisibles mais existants, car dans l'existence réelle il y a plusieurs phases. Quelles sont ces huit ? Nous les montrons dans cette stance :

§ 7

最遠及最近
根壞心不定
細微及覆障
伏逼相似聚

Parce qu'ils sont trop loin ou trop près ; parce que les organes sont imparfaits ou parce que l'esprit est troublé ; à cause de leur exiguïté ou parce qu'un obstacle s'interpose ; parce que des objets les pressent ou prévalent sur eux, ou parce que d'autres objets semblables s'accumulent, (des objets, bien qu'existant, sont invisibles).

atidurāt sāmīpyād indriyaghatān manonavasthānāt |
saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhihārac ca || 7 ||

COMMENTAIRE

Parmi les objets réellement existant dans le monde, il y en a qui sont invisibles à cause de leur *éloignement* : ainsi un objet tombé sur l'autre rive n'est pas vu par les hommes de cette rive [3]. D'autres sont invisibles à cause de leur *proximité* : ainsi un atome de poussière dans l'œil ne peut pas être perçu. D'autres sont imperceptibles à cause de la *défectuosité des organes* : ainsi l'aveugle ou le sourd ne peut pas voir ou entendre. D'autres

---

[1] C'est-à-dire *sukha, duḥkha, moha*. Ces termes sont employés ici dans le même sens que *sattva, rajas, tamas*. V. plus loin, § 12.

[2] V. plus loin § 17, commentaire.

[3] Gauḍapāda emploie ici, comme d'ordinaire, un exemple plus simple.

sont obscurcis par *le trouble de l'esprit*, car on est incapable de penser à un sujet donné quand l'esprit est ailleurs. Invisibilité à cause de *l'exiguïté*: ainsi la fumée, la chaleur, la poussière ou la vapeur dispersées dans l'atmosphère ne peuvent être vues. Invisibilité à cause d'un *obstacle*: ainsi un objet derrière un mur ne peut être connu. Invisibilité à cause de la *prédominance (d'un autre objet)*: ainsi quand le soleil se lève, la lumière de la lune et des étoiles ne peut plus être vue. Invisibilité à cause de la *ressemblance*: ainsi une fève ne peut pas être distinguée dans un amas de fèves, parce que toutes les fèves sont de la même espèce. Parmi les objets existants ces huit-là ne peuvent pas être vus.

En dehors d'eux il y a encore quatre objets qui (maintenant) n'existent pas et qui pour cette raison ne peuvent pas être vus :

1) Invisibilité d'un objet avant sa production : ainsi, voyant un morceau de terre, on ne peut pas voir l'ustensile qui en sera fait.

2) Invisibilité parce que l'objet a été détruit : ainsi, quand une cruche a été cassée, on ne sait plus rien de sa forme.

3) Invisibilité à cause d'exclusion mutuelle : ainsi dans un cheval on ne peut pas reconnaître une vache, et *vice versa*.

4) Invisibilité à cause d'absence absolue : par exemple la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas Īçvara [1].

Ces douze sortes d'existences ou de non-existences sont invisibles. Si vous dites que la Nature et l'Âme n'existent pas parce qu'invisibles, votre opinion n'est donc pas admissible.

Quelqu'un demandera : « Si, comme vous dites, la Nature et l'Âme sont invisibles, à laquelle des douze catégories appartiennent-elles ? » Voici la réponse : « Pour une certaine cause elles sont invisibles. » Quelle est cette cause ? Nous l'expliquons dans cette stance :

§ 8.

性細故不見
非無緣可見
大等是其事
與性不似似

C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas. Le Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets, dont quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils.

> saukṣmyāt tadanupalabdhir nābhāvāt kāryatas tadupalabdhiḥ |
> mahadādi tac ca karyaṃ prakṛtivirūpaṃ svarūpaṃ ca ‖ 8 ‖.

Commentaire

« *C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas* ». La Nature existe réellement, mais étant trop subtile elle ne peut pas être vue, de même que de la fumée ou d'autres choses semblables dispersées dans l'atmosphère ne

---

[1] L'explication des quatre objets inexistants est superflue en cet endroit. Gauḍapāda a été assez avisé de l'omettre complètement.

peuvent pas être vues parce qu'elles sont trop fines. La Nature n'est donc pas inexistante, partant invisible, comme la seconde tête ou le troisième bras. Quelqu'un pourra demander : « Si elle est invisible, comment pouvez-vous savoir qu'elle existe ? » Voici la réponse : « La cause peut être vue par ses effets. La Nature est la cause ; ce qu'elle produit, ce sont ses effets. L'existence de la Nature peut être inférée par analogie de ses effets. Quels sont ses effets ? Le Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets. La Nature produit le Mahat, le Mahat produit le Sentiment du moi, le Sentiment du moi produit les cinq éléments subtils, les cinq éléments subtils produisent les seize restants, c'est-à-dire les onze organes des sens et des actions et les cinq grands éléments. Les effets, c'est-à-dire le Mahat et les autres, sont doués des trois qualités (*guṇa*) et nous savons donc que ces mêmes qualités sont inhérentes à la Nature également (1). »

« *Quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils* ». Les effets peuvent être divisés en deux sortes : semblables ou dissemblables à la Nature ; ainsi un homme engendre deux enfants, dont l'un ressemble au père, tandis que l'autre ne lui ressemble pas du tout. Parmi les produits d'une seule et même cause il y en a qui ressemblent au principe originel et d'autres qui ne lui ressemblent en rien. Cela sera expliqué plus loin (2). Voilà l'opinion de cette école (3) et d'autres au sujet des effets.

Quelqu'un pourra demander : « Si les disciples doivent suivre (une doctrine comme) leur principe, d'où vient que quelques uns affirment que les effets existent déjà dans la cause, tandis que d'autres affirment le contraire et que d'autres enfin prétendent que les effets sont ou existants ou non-existants dans la cause ? Car les opinions des sages diffèrent ainsi. Il y a des sages qui affirment qu'un pot et d'autres ustensiles en terre existent déjà dans le morceau de terre glaise qui sert à les fabriquer (4). Les Vaiçeṣikas (5) maintiennent que d'abord ils n'existent pas et qu'ensuite ils existent (c'est-à-dire l'effet n'est pas dans la cause). Selon (les disciples de) Çākyamuni, un pot n'est ni existant ni inexistant dans le morceau de terre glaise (6). Nous avons donc trois opinions et nous préférons la moyenne aux deux autres. » Répondant à cela, nous réfuterons d'abord l'opinion de Çākyamuni, ensuite celle des Vaiçeṣikas. L'opinion de Çākyamuni, « ni existant ni inexistant », est inadmissible, parce qu'elle est contradictoire avec elle-même. Dire inexistant, cela veut dire le néant ; dire non inexistant, c'est dire existant.

---

(1) Nous devons toujours nous rappeler que tout ce qui existe est doué de trois guṇas. Parler de l'existence de guṇas d'un objet équivaut à dire que cet objet lui-même existe.

(2) V. § 10, commentaire.

(3) 此論等.

(4) Ceci est l'opinion qui consiste à dire que l'effet existe dans la cause (doctrine Sāṃkhya).

(5) 衞世師 Wei-che-che, traduit en chinois par 勝論. École atomistique qui maintient que des atomes primordiaux ou des monades sont l'origine de toute chose.

(6) Il y a une référence à ces passages dans le commentaire du *Çataçāstra* (traduit en 608 ; il n'est pas renfermé dans les éditions du Tripiṭaka chinois). La voici : « Dans les « Septante d'or » (Sāṃkhyakārikā), les opinions de deux écoles sont réfutées et l'opinion de l'école Sāṃkhya est établie. Les deux écoles sont: 1) La doctrine de Ṛṣabha (Le-cha-p'o 勒沙婆), qui maintient que l'effet n'est ni existant ni non-existant dans la cause. 2) La doctrine des Vaiçeṣikas, qui prétendent que l'effet n'existe pas dans la cause. » Cette citation nous apprend que le texte chinois auquel se reporte le commentateur du *Çataçātra*, portait ici « Ṛṣabha » au lieu de « Çākyamuni ». Mais Ṛṣabha est le nom qu'on donne au Saint des Jainas ; le chinois l'a expliqué par Ni-k'ien-tse 尼乾子 = Nirgranthika. Une version indienne de notre texte a dû avoir cette variante. Il vaudrait peut-être mieux lire ici partout Ṛṣabha au lieu de Çakyamuni. V. plus bas la note de Paramārtha.

Existence et non-existence ensemble font une contradiction; c'est comme si vous disiez : tel homme n'est ni mort ni vivant. Comme cette opinion est en contradiction avec elle-même, elle ne peut être maintenue. Ainsi en est-il de la doctrine de Çākyamuni (1).

[Note de Paramārtha. — Cette réfutation (c'est-à-dire la dernière phrase) est fausse. Pourquoi? Parce que Çākyamuni n'avait pas une telle opinion. Quand Çākyamuni affirme l'inexistence, cela ne veut pas dire le néant. Il ne veut pas dire non plus existence quand il dit que ce n'est pas inexistant, car il n'insiste sur aucun des deux extrêmes. La réfutation n'atteint donc en rien le Bouddhisme].

Maintenant nous allons réfuter la doctrine des Vaiçeṣikas. Dans notre opinion il y a cinq raisons qui démontrent l'existence de l'effet dans la cause. Quelles sont ces cinq raisons ?

§ 9.

無不可作故
必須取因故
一切不生故
能作所作故
隨因有果故
故說因有果

De rien rien ne peut être fait. Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause. Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque). L'agent capable seul peut accomplir une action donnée. Telle la cause, tel l'effet. Pour toutes ces raisons, nous maintenons que l'effet existe déjà dans la cause.

asadakaraṇād upādānagrahaṇād sarvasaṃbhavābhāvāt |
çaktasya çakyakaraṇāt kāraṇābhāvāc ca satkāryam || 9 ||

Commentaire

1) « *De rien rien ne peut être fait* ». Dans le monde, là où rien n'existe, aucun effort pour produire n'aboutit. Ainsi l'huile ne peut pas être produite du sable. Mais si les matériaux existent, une chose peut être produite. Ainsi en pressant le sésame on obtient de l'huile. Le produit ne peut pas être obtenu s'il n'existe pas dans la chose. Maintenant nous observons que le Mahat (l'intellect) et les autres principes sont des produits de la Nature; nous savons donc que ces principes sont contenus dans la Nature elle-même

2) « *Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause* ». Si un homme a besoin de faire un objet, il prend nécessairement la cause de cet objet : ainsi un homme qui pense que demain un brahmane viendra dîner dans sa maison se procure du lait pour faire du lait caillé. Pourquoi ne prend-il pas de l'eau? Parce que pour faire un objet on doit prendre la cause de cet objet. Nous voyons donc que le Mahat préexiste dans la Nature.

---

(1) La réfutation est dirigée contre le Bouddhisme et le Jaïnisme. Paramārtha, dans sa note, l'explique de manière à mettre hors de cause le Bouddhisme.

3) « *Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque)* ». Si les effets n'existaient pas dans la cause, n'importe quoi pourrait être produit de n'importe quelle cause. De l'herbe, du gravier ou des pierres pourraient donc produire de l'or et de l'argent. Mais de tels phénomènes n'existent pas. Nous voyons donc que les effets sont contenus dans la cause.

4) « *L'agent capable seul peut accomplir une action donnée* ». Par exemple, un potier avec ses instruments fabrique des cruches et des plats d'un morceau de terre glaise, mais il n'est pas capable de fabriquer ces ustensiles en se servant de plantes ou d'arbres. Nous savons donc que la Nature implique ses dérivés.

5) « *Telle la cause, tel l'effet* ». L'effet est de la même espèce que la cause. Ainsi les pousses de l'orge viennent de la semence d'orge. Si l'effet n'existait pas dans la cause, les fruits pourraient ne pas être de la même espèce que la semence. En ce cas, de la semence d'orge pourrait produire des pousses de fève ou d'autre chose. Comme nous ne connaissons pas de pareils phénomènes, nous voyons que les effets sont existants dans la cause. Les Vaiçeṣikas prétendent que les effets n'existent pas dans la cause; mais leur opinion est inadmissible. Nous savons que les effets existent nécessairement dans la cause.

Continuant de répondre à la question, je reprends l'explication de la stance précédente : quant à la dissemblance des effets avec la Nature, il y a neuf points à observer [1] :

§ 10

有因無常多
不徧有事沒
有分依屬他
變異異自性

Les principes évolués ont une cause, sont impermanents, multiples, limités, doués d'action, dissolubles, possédant des parties, demeurant dans un autre et dépendant d'un autre: (sur ces points) les principes évolués diffèrent de la Nature (le principe non évolué).

hetumad anityam avyāpi sakriyam anekam āçritaṃ liṅgam |
sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam avyaktam || 10 ||

COMMENTAIRE

1) « *Ont une cause* ». Tous (les principes), le Mahat et les autres jusqu'aux cinq grands éléments, ont une cause. La Nature est la cause du Mahat, qui lui-même est la cause du Sentiment du moi; le Sentiment du moi lui-même est la cause des cinq éléments subtils; les

(1) Le commentaire s'accorde avec celui de Gauḍapāda presque mot pour mot. Ces arguments peuvent être traditionnels dans l'école Sāṃkhya, mais une concordance aussi étroite n'est cependant pas, je crois, le fait du hasard. Ces vers, de même que quelques autres, se trouvent dans le commentaire du texte chinois. — Pour l'exposition de cette neuvième stance je renvoie à la note de Wilson dans sa *Sāṃkhya-kārikā*, où on trouvera une bonne comparaison des doctrines Sāṃkhya avec les systèmes européens.

seize catégories, c'est-à-dire les cinq organes des sens et les autres [1], ont pour cause les cinq éléments subtils. Dans le cas de la Nature il n'en est pas ainsi, car elle n'est pas le produit d'une cause. Voilà pourquoi on dit qu'elle n'est pas semblable (aux autres principes) [2].

2) « *Impermanents* ». Le Mahat et les autres sont produits par la Nature. Étant des produits, ils ne sont pas permanents. Il y a deux sortes d'impermanence: *a.*) ce qui dure un certain temps; *b.*) ce qui change à chaque moment. Tant qu'aucune cause de changement n'intervient pas, une chose reste ce qu'elle est: ainsi une forêt ou d'autres choses semblables restent ce qu'elles sont avant que le feu ne les détruise; mais dès que la calamité du feu s'abat sur elles, les cinq grands éléments et les autres se dissolvent dans les cinq éléments subtils et les autres, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi, le Sentiment du moi dans le Mahat et le Mahat lui-même dans la Nature. Voilà pourquoi on dit que le Mahat et les autres sont impermanents et que telle n'est pas la Nature, car elle est permanente et ne se dissout pas dans autre chose.

3) «*Multiples*». Cela signifie que le Mahat et les autres sont de plusieurs sortes, car les hommes ne sont pas pareils les uns aux autres. Il en est ainsi du Sentiment du moi et des autres. Mais la Nature est une, car elle est commune à tous les hommes.

4) « *Limités* ». La Nature et l'Âme (le Moi) s'étendent partout, dans la terre, dans l'espace et dans le ciel, mais pour les autres catégories, le Mahat et les autres, c'est tout différent, car jamais ils ne s'étendent partout. En cela ils diffèrent de la Nature.

5) « *Doués d'action* ». Le Mahat et les autres, quand ils sont sur le point de naître et de mourir, sont capables, au moyen des treize instruments [3], de faire transmigrer le corps subtil dans la naissance ou dans la mort, de s'étendre ou de se contracter, d'aller ou de venir: par conséquent ils sont doués d'action. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car en elle il n'y a ni expansion ni contraction.

6) « *Dissolubles* ». Le Mahat et toutes les autres catégories sont dissolubles parce qu'ils ne sont plus visibles, quand tous les principes évolués sont retournés à leur origine (c'est-à-dire à la Nature). Par exemple, quand les cinq grands éléments se sont dissous [4] dans les cinq éléments subtils, nous ne les voyons plus; de même quand le Mahat se dissout dans la Nature, nous ne le voyons plus. Mais il n'en est pas ainsi de la Nature, car pour elle il n'y a pas de dissolution.

7) « *Possédant des parties* ». Le Mahat et les autres ont tous des parties, et toutes les parties sont différentes les unes des autres. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle est permanente et indivisible.

8) « *Demeurant dans un autre* ». Cela signifie que le Mahat demeure dans la Nature, le Sentiment du moi dans le Mahat, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi et les seize, c'est-à-dire les cinq grands éléments et les autres, dans les cinq éléments subtils. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle n'est pas produite par autre chose.

9) « *Dépendant d'un autre* ». Le Mahat et les autres ont été produits depuis l'origine, et des produits n'existent pas par eux-mêmes; de même, aussi longtemps que vit le père, ses enfants n'ont pas une existence indépendante. Dans ce sens on dit qu'ils sont dépendants. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car l'origine ne peut pas dépendre [5] d'autre chose.

---

(1) C'est-à-dire les cinq grands éléments, les cinq organes de l'action et le *manas*.

(2) V. § 8.

(3) V. plus bas, § 32. Les treize sont: les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action, l'intellect, le sentiment du moi et le *manas*.

(4) 轉沒, m. à m. « tourner et s'évanouir ». Le texte chinois omet par erreur 五 « cinq » avant 大等.

(5) Le texte porte ici 爲, ce qui ne donne pas un sens satisfaisant; je lis 屬 « dépendant ».

Pour ces neuf raisons l'origine et le produit sont dissemblables ; voilà pourquoi on dit qu'ils ne se ressemblent pas.

Leur dissemblance est donc expliquée, et je vais maintenant parler de leurs ressemblances. Ces ressemblances sont toutes exposées dans cette stance :

§ 11

三德不相離
塵平等無知
能生本末似
我翻似不似

L'origine est pareille au produit, car tous les deux sont doués des trois *guṇas*, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients, prolifiques. L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable.

triguṇam aviveki viṣayaḥ sāmānyam acetanaṃ prasavadharmi |
vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītas tathā ca pumān || 11 ||

Commentaire

Les similarités est de six sortes :

1) « *Doués des trois guṇas* ». Par principes évolués (1) nous entendons le Mahat, le Sentiment du moi, etc., jusqu'aux cinq grands éléments. Ces vingt-trois possèdent les trois guṇas, c'est-à-dire joie, douleur, ignorance (2). Comme les produits sont doués des trois guṇas, nous inférons que leur origine en est douée aussi, car les produits ne sont pas différents de leur origine, de même qu'un vêtement noir est fait de fil noir ; l'effet ainsi produit ressemble dans sa couleur au matériel original. Puisque les principes évolués ont les trois guṇas et que l'évolué est dérivé de l'origine, nous savons donc que la Nature aussi est douée des (trois) guṇas. Voilà pourquoi il est dit que l'origine et les produits sont semblables.

2) « *Inséparables* ». Les principes évolués ne peuvent pas être séparés de leurs trois guṇas. Nous distinguons le corps d'une vache de celui d'un cheval ; les deux ne peuvent pas être considérés comme un. Pour les évolués dans leurs rapports avec leurs trois guṇas, le cas est tout différent de cet (exemple). De même que les évolués, la Nature aussi a les trois guṇas. Comme ils sont également inséparables, (il est dit que) l'origine et les produits se ressemblent.

3) « *Objectifs* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont employés par l'Âme ; c'est pourquoi on dit qu'ils sont objectifs. Il en est de même de la Nature : elle est employée par l'Âme.

4) « *Communs à tous* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont communs à toutes les âmes individuelles, de même qu'une servante qui a plusieurs maîtres, chacun d'eux l'employant et la faisant travailler. Il en est de même de la Nature, toutes les âmes individuelles se servant d'elle en même temps. Voilà pourquoi il est dit qu'ils sont semblables.

---

(1) 變異 = vyaktam.

(2) Le traducteur s'est servi ici de termes trop forts pour traduire *tri-guṇas*, mais plus bas il traduit correctement : v. § 12.

5) « *Inconscients* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont incapables de savoir et de juger d'une chose si elle est agréable, douloureuse ou indifférente. Comme l'Âme seule est douée de raison, toutes les choses séparées de l'Âme n'ont pas de raison. La Nature aussi en est donc privée. L'origine et les produits sont ainsi également inconscients et se ressemblent en ce point.

6) « *Prolifiques* ». Le Mahat est capable de produire le Sentiment du moi, celui-ci les cinq éléments subtils, et ainsi de suite jusqu'aux cinq grands éléments. La Nature aussi est capable de produire le Mahat : donc l'origine et les produits se ressemblent.

« *L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable* ». Les principes évolués et la Nature sont semblables en ces six points, tandis que pour l'Âme il n'y a pas de telle similarité. Il y a donc le contraire de similarité. Les principes évolués et la Nature sont dissemblables dans les neuf points (énumérés §10), tandis que dans le cas de l'Âme, il y a dissemblance (avec les principes évolués) en huit points sur neuf ; c'est en cela qu'elle est dite dissemblable. L'Âme diffère de la Nature sur ce point seulement qu'elle est multiple ([1]).

Quelqu'un pourra dire : « Il a été expliqué que les principes évolués et la Nature sont doués des trois guṇas. Quelles sont maintenant les caractéristiques des trois guṇas » ? Nous répondons par cette stance :

§ 12 ([2])

喜憂闇為體
照造縛為事
更互伏依生
雙起三德法

Plaisir, douleur et ignorance sont la nature des trois guṇas ; briller, produire et lier sont leurs fonctions ; se dominer les uns les autres, dépendre les uns des autres et s'engendrer les uns les autres, former des paires et intervenir (l'un pour l'autre), voilà leurs propriétés.

prītyāprītiviṣādātmakāḥ prakāçapravṛttiniyamārthaḥ |
anyo' nyābhibhavāçraya jananamithunavṛttayaç ca guṇāḥ || 12 ||

([1]) Sous ce rapport l'Âme (*Âtman*) se comporte comme un principe évolué (*vyaktam*) : en cela elle est l'opposé de huit parmi les neuf caractéristiques du principe non évolué (*avyaktam*), c'est-à-dire de la Nature. Tandis que la Nature est une, l'Âme est multiple. Ce point est bien établi dans le texte chinois de même que dans le *Sāṃkhyasūtra*, § 149 (Garbe, *S. Pr. bh.*, p. 67) : janmādivyavasthātaḥ puruṣabahutvam ; dans la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, § 11 (éd. de Calcutta, p. 60 ; Garbe, *Mondschein*, p. 568) : puruṣasya evam anekatvaṃ vyaktasādharmyam ; et dans le *Sāṃkhyacandrika*, § 11 : evaṃ vyaktasarūpy apy anekasaṃkhyayeti. Le texte de Gauḍapāda : « anekaṃ vyaktam ekam avyaktaṃ tathā pumān apy ekaḥ », diffère donc essentiellement du chinois et des trois textes indiens que nous venons de citer. Wilson a essayé de mettre en harmonie ces opinions, mais son explication est plutôt forcée.

([2]) Il y a une étroite correspondance entre ce paragraphe et le texte de Gauḍapāda.

COMMENTAIRE

« *Plaisir, etc., sont leur nature* ». Les trois guṇas sont : 1) *sattva*, 2) *rajas*, 3) *tamas* (¹). Le plaisir est la nature du *sattva*, la douleur celle du *rajas* et l'obscurité ou la stupidité celle du *tamas*. Voilà comment leurs trois caractéristiques se manifestent.

« *Briller, etc., sont leurs fonctions* ». Quelles sont les actions des trois guṇas ? Le premier (*sattva*) est capable de briller ou d'illuminer, le second (*rajas*) de produire et le dernier (*tamas*) de lier. Voilà les fonctions propres aux trois guṇas.

Quelles sont maintenant les propriétés (²) des trois guṇas ? Elles sont au nombre de cinq :

1) « *Se dominer les uns les autres* ». Si la joie (sattva) prédomine, elle est capable de subjuguer la douleur ou l'indifférence, de même que l'éclat du soleil est capable de cacher la lune et les étoiles. Si la douleur (rajas) est prépondérante, elle subjugue la joie et l'indifférence, de même que les rayons du soleil cachent la lune et les étoiles. Si l'indifférence prédomine, elle dompte la douleur et la joie, de même que dans la lumière brillante du soleil la lune et les étoiles ne se montrent pas.

2) « *Dépendre* (³) *les uns des autres* ». Les trois guṇas dépendant l'un de l'autre sont capables d'exécuter toutes choses, de même que trois bâtons s'appuyant l'un sur l'autre peuvent soutenir un bassin à ablutions (⁴).

3) « *S'engendrer les uns les autres* ». Tantôt la joie produit la douleur et l'indifférence, tantôt la douleur produit la joie et l'indifférence, tantôt l'indifférence engendre la douleur et la joie ; de même que trois hommes dépendant l'un de l'autre exécutent un acte, de même les trois guṇas demeurant dans le Mahat et les autres et dépendant l'un de l'autre, produisent la naissance et la mort.

4) « *Former des paires* ». La joie forme parfois une paire avec la douleur ou bien avec l'indifférence. La douleur aussi forme parfois une paire avec la joie ou l'indifférence, qui à son tour forme des paires avec la joie ou la douleur, comme il est expliqué dans le vers du ṛṣi P'o-so (⁵) : « La joie est accouplée avec la douleur, la douleur avec la joie. Parfois la joie ou la douleur est accouplée avec l'indifférence. »

5) « *Intervenir l'un pour l'autre* ». Chacun des trois guṇas produit les actes de l'autre : *a.*) Supposez une femme d'une lignée royale dont le visage et les formes soient extrêmement belles. Ceci peut être appelé le guṇa de la joie. Ce guṇa, c'est la beauté, qui donne du plaisir à son mari et à sa famille. Jusqu'ici le guṇa de la beauté exerce donc sa propre action. Mais cette femme peut susciter l'envie ou la souffrance des autres femmes d'une position égale. Dans ce cas, la joie produit donc l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du rajas). Mais elle produit aussi l'effet d'un autre (guṇa) encore, c'est-à-dire de l'indifférence (tamas) ; ainsi ses servantes, toujours ennuyées de la servir et n'ayant pas le moyen de se délivrer, sont d'une humeur sombre et déprimée ; voilà pourquoi on dit que

---

(¹) Les trois guṇas sont ainsi transcrits : 薩埵 sa-to, 羅闍 lo-chö, 多摩 to-mo.

(²) En chinois 法 « loi, règle » ; à défaut d'un meilleur terme je me sers du mot « propriété ».

(³) Le texte a 似 « ressembler » ; c'est certainement une faute pour 依 « dépendre », comme le commentateur japonais le conjecture.

(⁴) Le texte a 灌 « arroser » ; c'est une faute pour 罐 « cruche ».

(⁵) 婆娑. P'o-so est probablement Vyāsa. Paramārtha emploie souvent 婆 pour transcrire *vyā* ; cf. plus bas, § 29, note 4, où 婆那 *p'o-na* transcrit *vyāna*. — Gauḍapāda cite ce vers, mais sans donner sa source. Le vers est donné en entier par Vâcaspatimiçra dans sa *Sāṃkhya-tattvakaumudī*, où il est appelé un *āgama* (atrāgamaḥ).

ce guṇa produit l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du tamas). Tout cela veut dire que le guṇa de la joie est capable de produire ses propres effets et ceux des autres. *b.*) Le guṇa de la douleur (rajas) produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez qu'un bandit ait capturé cette femme d'une lignée royale, et qu'un prince, monté à cheval et tenant un fouet dans sa main, vienne la délivrer. Ici la douleur devient la présence du prince. Bien que le prince soit un objet de peur, sa présence dans ce cas fait que la femme se réjouit à la pensée d'être délivrée par lui. Cela veut dire que (le guṇa de la douleur) produit l'effet d'un autre (c'est-à-dire du sattva). Mais comme le prince tuera le bandit, (sa présence) cause de la douleur à celui-là. On dit donc que (la douleur) produit son propre effet. Les autres bandits, à la vue du prince, sont immobilisés comme des troncs d'arbres. On dit donc que la douleur (rajas) opère l'effet d'un autre, c'est-à-dire de la stupeur (tamas). Tout cela fait voir que la douleur produit ses propres effets et ceux des autres. *c.*) La stupeur aussi produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez un nuage noir, épais et vaste, qui produit des éclairs, etc. Le guṇa de stupeur (tamas) est donc : nuage. Les paysans qui ensemencent et plantent s'en réjouiront. On peut donc dire qu'il produit l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du sattva). Mais il produit aussi son propre effet : supposez une femme aimante séparée de son mari ; à la vue du nuage et des éclairs elle sera déprimée, songeant que son mari sera incapable de retourner à la maison. Produisant la stupeur (tamas) de la femme, on peut donc dire que la stupeur produit son propre effet. Mais elle produit aussi la douleur. Supposez des marchands en route, souffrant de l'humidité et du froid, à ne pouvoir les supporter ; ils en auront de l'ennui : voilà la production de l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du rajas).

Ces cinq sont les propriétés appartenant aux trois guṇas [1]. Ils ont en outre leurs marques spéciales :

§ 13

相	闇	憂	喜
違	爲 [2]	爲 [2]	爲 [2]
合	重	持	輕
如	覆	動	光
燈	相	相	相

Le *sattva* a pour caractéristique d'alléger et d'illuminer, le *rajas* de tenir et de mouvoir, le *tamas* de peser et d'envelopper. L'union des contraires est pareille à une lampe.

---

(1) Ma traduction des équivalents chinois pour les trois guṇas : « joie » pour 喜 (樂), « douleur » pour 憂 (惱), « stupeur » ou « indifférence » pour 闇 (癡), pourra paraître trop littérale. On pourrait les rendre par « bonheur », « anxiété » et « obscurite », ce qui aurait les mêmes inconvénients. Comme le *triguṇa* est un sujet important dans la philosophie bouddhique, il a été rendu de différentes manières, par ex. par 勇 « force », 塵 « poussière » et 闇 « obscurité », ou encore par 染 « teint », 麤 « grossier » et 黑 « noir ». Malgré ces différences, les traducteurs chinois se sont bien rendu compte de la valeur de *sattva*, *rajas* et *tamas*. Le plus simple serait peut-être d'employer les termes sanskrits, comme l'a fait M. Garbe (*Grundriss*, III, p. 19). L'équivalent chinois pour *triguṇa* est 三德 « les trois vertus » ou « les trois attributs ». Je retiens généralement le terme *triguṇa* dans ma traduction.

(2) Je lis 爲 « passer pour » au lieu de 者, parce que le commentateur lit partout 爲 et parce que ce caractère répond au sanscrit *iṣṭam*.

sattvaṃ laghu prakāçakam iṣṭam upastambhakaṃ calaṃ ca rajaḥ |
guru varaṇakam eva tamaḥ pradīpavac cārthato vṛttiḥ || 13 ||

Commentaire

« *Le sattva ..... d'illuminer* ». Ce qui est léger et lumineux est sattva. Quand le sattva prédomine, tous les organes (des actions et des sens) sont légers, brillants et affinés, capables de saisir tous les objets. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le sattva prédomine.

« *Le rajas de tenir et de mouvoir* ». « Tenir » signifie avoir l'esprit excité sans tenir compte des autres; ainsi un éléphant en fureur, désirant se battre, engage la lutte à la vue d'un éléphant ennemi. Quand le rajas prédomine, l'homme cherche la lutte, car son esprit est constamment agité et il ne peut se tenir tranquille. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le rajas prédomine.

« *Le tamas de peser et d'envelopper* ». Quand le guṇa de tamas augmente, le corps entier devient lourd ; tous les organes (des actions et des sens) étant enveloppés, on est incapable de percevoir un objet. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le tamas prédomine.

On pourra demander : « Si les trois guṇas s'opposent l'un à l'autre comme des ennemis, comment peuvent-ils faire quelque chose ensemble ? » En réponse nous disons : « Les trois guṇas s'opposent bien l'un à l'autre comme vous dites, mais appartenant à une âme individuelle et n'étant pas indépendants, ils sont capables de faire quelque chose ensemble. C'est ainsi que trois matières différentes s'unissent pour faire une lampe. Le feu est différent de l'huile et de la mèche, et l'huile est différente de la mèche et du feu ; cependant ces matières opposées les unes aux autres produisent (en s'unissant) un effet pour les hommes. Il en est de même des trois guṇas. Bien qu'opposés les uns aux autres dans leur nature, ils agissent (ensemble) pour l'Âme. »

On demandera : « Vous avez mentionné plus haut (commentaire du § 11) les six (¹) sortes de ressemblance (entre la Nature et les produits), et j'ai compris la première ; mais je ne connais pas encore les cinq autres. Vous avez expliqué avec succès les trois guṇas (c'est-à-dire le premier point de ressemblance) ; vous devez aussi traiter des cinq autres (points de ressemblance) ». La réponse est donnée dans ces vers :

§ 14

不相離等成
由德翻無故
末德隨本德
非變異得成

L'inséparabilité et les autres (propriétés) peuvent être établies par les (trois) guṇas et par la non-existence du contraire. Le principe non-évolué peut être démontré par les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs causes.

avivekyādiḥ siddhas traiguṇyāt tadviparyayābhāvāt |
kāraṇātmakaguṇatvāt kāryasyāvyaktam api siddhaṃ || 14 ||

(¹) Le texte a fautivement 亦 « aussi », au lieu de 六 « six ».

COMMENTAIRE

« *L'inséparabilité.... être établies* ». La signification des cinq (propriétés), inséparabilité, etc., a déjà (§ 11) été expliquée. (Leur existence) dans les principes évolués a déjà été établie. Elle peut également être établie dans le cas de la Nature, en conséquence des effets (dont la Nature est la cause).

« *Par les (trois) guṇas et par la non-existence du contraire* ». Nous avons prouvé que les cinq propriétés, inséparabilité, etc., existent dans les principes évolués, et nous inférons qu'elles existent certainement aussi dans la Nature (le principe non-évolué). Comment ? Par les trois guṇas. Comme les trois guṇas n'existent pas indépendamment (des principes évolués), nouss avons qu'ils n'en sont pas séparables. S'ils en sont inséparables, nous savons que guṇas et principes évolués doivent être considérés comme des objets (1), (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas le sujet connaissant). Si nous les appelons des objets, nous inférons qu'ils sont communs à tous (2). Si tous en jouissent également, nous savons qu'ils sont inconscients (3). Ils sont objectifs, universels et inconscients ; il s'ensuit qu'ils sont prolifiques. — Sachant que ces six caractéristiques existent dans le principe évolué, nous savons que dans la Nature aussi elles existent. « Comment le savez-vous ? » Si le contraire était le cas (4), alors elles n'existeraient pas du tout : en d'autres termes, si nous supprimons les six propriétés de la cause, *i. e.* de la Nature, les six propriétés des effets ne peuvent plus exister. De même, si nous ôtons les fils, il n'y a plus de vêtement : où il y a vêtement, là il y a des fils (5), les fils et le vêtement étant, eux aussi, inséparables. Les effets procèdent nécessairement d'une cause ; la cause et l'effet sont inséparables.

« *Les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs causes* ». Dans le monde, les attributs de tous les effets sont d'accord avec ceux de leurs causes, de même qu'un vêtement fait de fils rouges produit un effet de couleur rouge. Il en est de même des principes évolués. Par les trois guṇas, l'existence des cinq autres caractéristiques peut être prouvée. Par les six caractéristiques d'un effet nous inférons l'existence des six mêmes caractéristiques dans le principe non évolué (la Nature). On pourra demander : « S'il y a dans le monde un objet impossible à montrer, cet objet est considéré comme non existant, comme la seconde tête (d'un homme). La Nature non plus ne peut être démontrée. Comment savez-vous qu'elle existe ? » Nous répondons : « Le poids de l'Himālaya est inconnu ; cependant on ne peut pas dire qu'il n'a pas de poids. Il en est de même de la Nature. » — « Pour quelles autres raisons encore connaissez-vous son existence ? »

---

(1) 塵.

(2) C'est-à-dire que toutes les âmes individuelles doivent en jouir.

(3) Ce qui jouit (l'Âme) étant seul conscient.

(4) 若翻則無故. Il est difficile de voir à quoi se rapporte « le contraire ». Ce n'est certainement pas l'Âme, comme le comprennent Colebrooke et Vācaspati Miçra (Garbe, *Mondschein*, § 14). Le texte chinois parle ici de *prakṛti* et semble signifier ceci : « C'est un fait que cinq propriétés existent dans le *vyaktam*. Donc elles doivent exister également dans le *prakṛti* (*avyaktam*). En effet, si le contraire avait lieu, c'est-à-dire si elles n'existaient pas dans le *prakṛti*, ces propriétés n'existeraient en aucune façon, même dans le *vyaktam*. Car l'effet (*vyaktam*) doit s'accorder avec sa cause (*avyaktam*). » Gauḍapāda semble également donner une explication différente ; v. la note de Wilson.

(5) 卽衣卽有縷 = Gauḍapāda : yatraiva tantavas tatraiva paṭaḥ.

§ 15

別類有量故　同性能生故　因果差別故　遍相無別故

Parce que les classes spécifiques sont finies; parce qu'il y a homogénéité; parce qu'il y a production effectuée par l'énergie; parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme universelle.

bhedānāṃ parimāṇāt samanvayāc chaktitaḥ pravṛtteç ca |
kāraṇakāryavibhāgād avibhāgād vaiçvarūpasya || 15 ||

COMMENTAIRE

Comment connaissez-vous l'existence réelle de la Nature ?

1) « *Parce que les classes spécifiques sont finies* ». Dans ce monde une chose produite a une mesure, une dimension, un nombre; ainsi avec une quantité d'argile donnée, le potier fabrique des vases, d'un nombre limité. Supprimez la matière originelle (argile), et il n'y aura plus de mesure numérique ni de vase. Voyant que les vases ont une mesure numérique, nous savons qu'ils ont une matière originelle. La comparaison des fils constituant un vêtement est également applicable. Parmi les (vingt-cinq) principes, les principes évolués, le Mahat et les autres, possèdent également une mesure numérique. Quelle est cette mesure numérique? Le Mahat est un, le Sentiment du moi est un, les éléments subtils sont cinq, les organes sont onze et les grands éléments sont cinq. Quant à ces principes évolués, nous voyons qu'ils ont une mesure numérique. En raisonnant par analogie, nous savons qu'il y a une Nature (origine) (¹). S'il n'y avait pas une Nature, les principes évolués n'auraient pas de mesure numérique et ces principes eux-mêmes n'existeraient pas.

2) « *Parce qu'il y a homogénéité* ». Quand nous brisons un morceau de santal, les fragments de santal peuvent être nombreux, mais la nature du santal restera une; il en est de même des principes évolués. Le Mahat et les autres diffèrent l'un de l'autre, mais la nature de leurs trois guṇas est une. De ce que la nature (des trois guṇas) est la même, nous inférons que tous (les principes évolués) ont une source (commune), et ainsi nous connaissons l'existence de la Nature (prakṛti).

3) « *Parce qu'il y a production effectuée par l'énergie* ». Où il y a énergie, il y a production; ainsi un potier capable de produire des ustensiles en terre peut produire uniquement des ustensiles en terre, mais non pas des vêtements, etc... La production d'objets ne se fait que par le pouvoir. Ce pouvoir a nécessairement une source, c'est-à-dire le potier lui-même. Il en est de même des principes évolués. Leur production est effectuée par l'énergie. Comme ils sont produits par l'énergie, nous connaissons l'existence de la Nature.

4) « *Parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet* ». La différence entre la cause et l'effet peut être observée dans le monde; par exemple, un morceau d'argile est la cause, une cruche, etc., est l'effet. Ces ustensiles peuvent recevoir de l'eau, de l'huile, etc., tandis que l'argile

(¹) V. § 6.

ne le peut pas. La différence entre la cause et l'effet peut encore être illustrée par l'exemple des fils et du vêtement. Donc, le Mahat et les autres principes évolués sont réellement des effets. Voyant ces effets, nous savons qu'il y a une cause indépendante d'un caractère différent. Nous savons par là que la Nature existe.

5) « *Parce qu'il n'y a pas de différence dans la forme universelle.* » Il y a encore une raison spéciale pour laquelle nous affirmons que la Nature existe réellement. Par forme universelle il faut entendre les trois mondes : terre, espace, ciel. Dans la période de la réalité [1], les mondes n'ont plus de distinction. Les cinq grands éléments et les onze organes (des sens et des actions) se dissolvent dans les cinq éléments subtils et n'ont plus de différence ; de plus le Mahat se réunit à la Nature et cesse d'être différencié. Nous ne pouvons plus dire quel est l'évolué et quel est le non-évolué. On pourrait penser : « Comme au temps de la réalité il n'y a pas de principes évolués, il n'y a pas non plus Nature ; s'il n'y a pas Nature, il n'y a ni naissance ni mort. » Cette idée est incorrecte. La réalité de la Nature reproduira les trois mondes (après la dissolution générale). Nous connaissons donc l'existence de la Nature.

Pour ces cinq raisons nous affirmons que la Nature existe.

« Bien que la Nature existe, — dira-t-on, — elle ne saurait produire les évolués, parce qu'elle n'a pas de compagne ; ainsi un homme seul ne peut pas engendrer un enfant, et un seul fil ne fait pas un vêtement. Et il en est ainsi de la Nature. » En réponse nous disons ces vers :

§ 16

性變異生因
三德合生變
轉故猶如水
各各德異故

La Nature est la cause de la production des principes évolués. Car les trois guṇas produisent des effets par leur union et par leur transformation : (il en est de cela) comme de l'eau, parce que les guṇas diffèrent l'un de l'autre.

kāraṇam asty avyaktaṃ pravarttate triguṇataḥ samudayāc ca |
pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇāçrayaviçeṣāt ‖ 16 ‖

COMMENTAIRE

« *La Nature est la cause....* ». Cela signifie que, possédant les trois guṇas, la Nature est capable de produire les principes évolués. Si la Nature n'était pas douée des (trois) guṇas, vos paroles (que la Nature seule ne peut pas produire d'effet) pourraient être exactes. Mais si la Nature possède les trois guṇas, il n'est pas correct de dire que (n'ayant pas de compagne, la Nature) ne peut pas produire un effet.

« *Les trois guṇas produisent des effets.....* ». De même que beaucoup de fils produisent ensemble un vêtement, de même les trois guṇas, s'associant l'un à l'autre, sont capables

(1) C'est-à-dire le temps de la dissolution générale (*pralayakāla*, rendu souvent en chinois par 實 時).

de produire un effet. — On pourra demander : « Dans le monde la production est de deux sortes. En premier lieu, il y a production par transformation : ainsi le lait produit la crème, etc. ; en second lieu, il y a production sans transformation : ainsi les parents engendrent un enfant. A quelle classe de production appartient celle des principes évolués par la Nature ? » Nous répondons : « Il y a transformation, de même que le lait produit la crème. C'est en se transformant elle-même que la Nature produit les principes évolués ; l'évolué n'est donc autre chose que la Nature. Ceci étant le cas, la production de classes spécifiques (la naissance) ne peut pas être comprise dans cette (sorte de production). » — On pourra demander : « Mais une cause ne peut nullement produire différentes sortes d'effets. Si donc la Nature est une, comment peut-elle produire les trois mondes ? Ceux qui naissent dans le ciel sont joyeux et heureux, ceux qui naissent parmi les hommes sont plongés dans la peine et la douleur, et ceux qui naissent parmi les animaux sont sombres et noirs. S'ils procèdent tous d'une même cause, comment se fait-il qu'il y a ces trois degrés ? » Voici la réponse :

« *(Il en est de cela) comme de l'eau, parce que les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre* ». — « L'eau qui vient de l'atmosphère est au commencement d'un seul goût. Elle se transforme dès qu'elle arrive sur la terre. Elle devient d'un goût varié selon les différents réceptacles [1]. » Si elle est dans un vase d'or, son goût est très doux ; si elle est dans la terre, son goût diffère selon la qualité de la terre. Il en est de même des trois mondes. Bien que produits par une seule (cause), c'est-à-dire par la Nature, (les effets diffèrent) comme les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre. Dans le ciel, le *sattva* prédomine, et pour cela les dieux sont constamment heureux ; parmi les hommes, le *rajas* abonde, c'est pourquoi la plupart des hommes souffrent la douleur ; le *tamas* exerce sa puissance parmi les animaux, c'est pourquoi les animaux sont toujours sombres. Dans tous ces mondes, les trois guṇas opèrent toujours mutuellement, mais comme il y a prédominance (de l'un ou de l'autre), nous avons les différences que nous venons de voir. Ainsi, tout en étant une, la Nature peut produire les trois mondes, mais c'est l'inégalité des trois guṇas qui produit le bien ou le mal.

Nous avons déjà examiné en entier la Nature et nous allons passer à (son opposé,) l'Âme. Comment savons-nous qu'il y a une Âme, si elle est subtile comme la Nature ? L'existence de l'Âme est démontrée dans les vers suivants :

§ 17

聚集爲他故
異三德依故
食者獨離故
五因立我有

Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre (objet) ; parce que le contraire des trois guṇas doit exister ; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure ; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit ; parce qu'on cherche l'isolement absolu (de l'Âme) ; pour ces cinq raisons, nous affirmons l'existence de l'Âme.

saṃhataparārthatvāt triguṇādiviparyayād adhiṣṭhānāt |
puruṣo'sti bhoktṛ bhāvāt kaivalyārthapravṛttiç ca ‖ 17 ‖

---

[1] La phrase entre guillemets forme une stance en chinois.

COMMENTAIRE

Si l'on comprend ce que c'est que la Nature et les produits, on obtient la Délivrance (*mokṣa*), parce qu'on est alors celui qui connaît. Ceci a été expliqué dans la première stance (§ 1). Ensuite, énumérant les cinq causes, nous avons démontré la Nature et les principes évolués (§ 14). L'Âme [1], qui est très subtile, va être démontrée maintenant. L'Âme existe réellement:

1) « *Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre* ». Nous voyons que dans ce monde tous les assemblages sont pour un autre objet. Ainsi des lits, des chaises, etc., rassemblés ensemble, sont nécessairement pour l'usage des autres et non pas pour ces objets eux-mêmes. Il y a d'autres (objets ou personnes), qui viennent faire usage de ces objets, et c'est seulement pour cette raison qu'ils ont été rassemblés. La raison, etc., existe donc pour les autres. Il en est de même du Mahat, etc. L'assemblage des cinq grands éléments est appelé un corps (humain). Ce corps n'existe pas pour lui-même; nous savons avec certitude qu'il existe pour un autre. L'autre, dans ce cas, est justement l'Âme. Nous savons donc que l'Âme existe réellement.

2) « *Parce que le contraire doit exister* ». On a expliqué plus haut dans une stance (§ 11) qu'il y a six points de similarité entre le principe non-évolué et les principes évolués: « Ils sont doués des trois guṇas, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients et prolifiques ». La cause et les effets sont semblables en ces points, mais l'Âme est l'opposé de la similarité et de la dissimilarité à la fois. Parce qu'elle est l'opposé des six points, nous affirmons l'existence de l'Âme.

3) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure* ». Dès que l'Âme [2] habite dans le corps, ce dernier devient doué de fonctions. Si l'Âme ne demeure pas, alors le corps n'est pas un agent. Comme il est dit dans le *Traité des soixante catégories*: « La Nature, c'est ce en quoi demeure l'Âme, et c'est pour cela qu'elle peut produire des actions [3]. » Par cela nous savons que l'Âme existe.

4) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit* ». Dans ce monde, quand nous voyons de la nourriture et des boissons, aromatisées de six façons, nous inférons qu'il doit y avoir quelqu'un qui mangera et boira cela; de même, quand nous voyons le Mahat et les autres, nous savons avec certitude que, comme dans le cas de la nourriture, quelqu'un en jouira. Nous savons donc que l'Âme existe.

5) « *Parce qu'on cherche l'isolement absolu* ... ». S'il n'y avait que notre corps, nous n'aurions pas besoin de la Délivrance finale enseignée par les Sages. Dans l'antiquité, un ṛṣi alla auprès des brahmanes et parla ainsi: « Tous, vous êtes riches en Véda; tous vous buvez le soma;

---

(1) Le chinois a ici 我人 (*ātman*, *pumān*) pour « Âme ». L'expression habituelle est 人我 ou 我.

(2) Le chinois a ici 人, *puruṣa* ou *pumān*, pour « âme ».

(3) Il est à remarquer que Gauḍapāda, de même que le chinois, cite ici le *Ṣaṣṭitantra*. La phrase: « La Nature, c'est ce en quoi habite l'Âme, etc. », suppose le sanskrit *puruṣādhiṣṭhitaṃ pradhānaṃ pravarttate* (v. Gauḍapāda). *Ṣaṣṭitantra* est en chinois 六十科論, « Traité des soixante catégories ». Paramārtha entend donc par là le titre d'un ouvrage spécial, ce qui confirme l'opinion de Deussen et de Garbe (v. Garbe, *Mondschein*, p. 627, note 3). Les soixante catégories sont citées également dans le § 72 (Gauḍapāda), mais le texte chinois a ici « les cinquante catégories » (五十義), qui sont énumérées au § 47 et mentionnées au § 46 (pañcaçadbhedās). Les soixante catégories sont les cinquante que nous venons de mentionner et dix autres, savoir: 1) Âme, 2) Nature, 3) Intellect, 4) Sentiment du moi, 5-7) les trois guṇas, 8) les tanmātras, 9) les cinq éléments, 10) les onze indriyas. Pour une autre énumération, voir la note de Wilson sur le § 72. Pour une plus ample discussion, voir Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 58.

tous vous voyez la face d'un enfant; puissiez-vous devenir plus tard des bhikṣus [1]! » A quoi bon une pareille idée, si nous n'avions que le corps? Nous savons donc qu'à côté du corps il doit naturellement y avoir une Âme. S'il n'y avait pas une Âme séparée à côté du corps, des pratiques religieuses comme l'incinération ou l'abandon dans l'eau des restes de parents ou de maitres morts n'auraient aucun mérite, mais pourraient attirer du démérite. Pour cette raison nous savons que l'Âme existe. — Voici encore d'autres paroles (en vers) des Sages: « Les nerfs et les os sont les cordes et les piliers, le sang et la chair sont la terre et le plâtre; (le corps est une maison d') impureté, d'impermanence et de souffrance. Nous devons nous débarrasser de cet agrégat. Rejetez ce qui est juste et ce qui est injuste; rejetez ce qui est réel et ce qui est irréel; et l'idée même de rejeter [2], rejetez-la! Ce qui est pur seul restera. » Si l'Âme n'existait pas, rien ne resterait (après une pareille élimination). Par les paroles des Sages, nous savons avec certitude que l'Âme existe.

Par les cinq raisons que nous venons de donner, la vérité de l'existence de l'Âme est établie. On pourra demander: « Quelle est la marque caractéristique de l'Âme? Y a-t-il une seule Âme pour tous les corps, ou chaque corps a-t-il son âme? Si vous voulez savoir pourquoi je vous pose cette question, je vous réponds que c'est parce que les opinions de plusieurs maitres se contredisent sur ce point. Quelques-uns disent qu'une seule Âme remplit les corps de tous les êtres: ainsi, dans un chapelet de perles enfilées, le fil est un, tandis que les perles sont nombreuses; ainsi, les seize mille femmes de Viṣṇu [3] jouissent au même moment. Il en est de même de l'Âme unique qui remplit les corps de tous les êtres. D'autres maitres affirment que chaque corps a son âme pour lui. Voilà le doute qui se lève en moi. » Nous répondons: « Il y a des âmes multiples. Où il y a un corps, là il y a une âme. » Comment le savons-nous? Nous l'expliquons dans la stance suivante:

§ 18

生死根別故
作事不共故
三德別異故
各我義成立

Parce que la naissance, la mort et les organes diffèrent (avec les individus); parce que les occupations ne sont pas les mêmes (pour tous); parce que les trois guṇas agissent différemment; le principe de l'âme individuelle est établi.

jananamaraṇakaraṇānāṃ pratiniyamād ayugapāt pravṛtteç ca |
puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyayāc caiva || 18 ||

---

[1] Ces vers sont difficiles. Le chinois a: 一切富皮陀一切飲須摩一切見兒面願後成比丘. Quelques auteurs japonais expliquent 一切 par « toujours »; j'attribue cependant à ces caractères leur sens ordinaire: « tous ». « Tous vous voyez la face d'un enfant » est compris par quelques-uns comme signifiant: « tous vous avez un visage jeune » (parce que vous buvez du soma); d'autres l'expliquent ainsi: « tous vous avez accompli le devoir d'un *gṛhastha*, en obtenant un enfant. »

[2] 捨有 = 能捨之心, « l'idée de quelqu'un qui rejette ».

[3] 毘紐 Pi-niou; quelquefois transcrit 毘搜紐 Pi-seou-niou ou 韋馱 Wei-ta (comp. pâli: Veṇhu). Les sinologues ont l'habitude de traduire ce dernier par « Veda ». Il n'y a pas de dieu Veda.

« *Parce que la naissance, la mort...* ». Dans le cas où l'Âme serait une, quand un homme naît, tous les autres naîtraient aussi. Les femmes des différents pays deviendraient en même temps enceintes ; elles accoucheraient en même temps ; elles auraient toutes des garçons ou toutes des filles. Mais comme toutes (les âmes individuelles) sont différentes, les naissances n'ont pas lieu en même temps. Nous savons donc qu'il y a une pluralité d'âmes. Si l'Âme était une, à la mort d'un homme tous les autres hommes mourraient aussi. Comme ce n'est pas le cas, nous savons que l'Âme n'est pas une.

« *Parce que les organes diffèrent* ». Si l'Âme était une, quand un homme devient sourd, tous les hommes deviendraient sourds ensemble. La cécité, l'aphasie et toutes les maladies seraient simultanées chez tous. Comme ce n'est pas le cas, nous savons qu'il y a pluralité d'âmes.

« *Parce que les trois guṇas...* ». S'il y avait une seule Âme, les trois guṇas ne seraient pas différents. Mais imaginez un brahmane qui a engendré trois enfants, dont le premier est intelligent et heureux, le second excitable et souffrant, le troisième hébété et stupide. Si l'Âme était une, l'un (de ces enfants) étant gai, les autres devraient l'être aussi ; de même pour le cas de la stupidité. — Vous avez illustré l'unité de l'Âme par l'exemple des perles enfilées et (des femmes) de Viṣṇu. Mais votre opinion n'est pas correcte. Pour les cinq raisons que nous venons de voir, nous savons qu'il y a pluralité des âmes.

On pourra demander : « Il me reste un doute : l'Âme doit-elle être considérée comme un agent ou comme un non-agent? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai : dans le langage usuel on dit : « L'Âme (*puruṣa*) va, vient, agit [1] ». Selon le système Sāṃkhya, l'Âme n'est pas un agent, tandis qu'elle est un agent selon les Vaiçeṣikas. De la sorte un doute s'est levé en moi. » Nous répondons : « L'Âme n'est pas un agent. » Comment pouvons-nous le savoir ? Nous l'expliquons dans ces vers :

§ 19

翻性變異故
我證義成立
獨存及中直
見者非作者

Parce qu' (elle est) l'opposé de la Nature et des produits à la fois, le fait que l'Âme est un témoin est établi ; elle est isolée, neutre [2], spectatrice et passive.

tasmāc ca viparyāsāt siddhaṃ sākṣitvam asya puruṣasya |
kaivalyaṃ mādhyasthyaṃ draṣṭṛtvam akartṛbhāvaç ca || 19 ||

COMMENTAIRE

« *Parce qu' (elle est) l'opposé...* ». Comme il est expliqué dans deux stances précédentes (§§ 10-11), l'Âme diffère de la Nature et des principes évolués. Étant l'opposé des caractéristiques des deux, elle n'a pas de ressemblance avec eux. Or les trois guṇas sont des agents et l'Âme est

---

(1) Gauḍapāda : loke puruṣaḥ kārtā gaṃtetyādi prayujyate.

(2) 中直 « se tenant au milieu », traduction du sanskrit *madhyastha* ou *udāsīna*.

leur opposé : donc elle est un non-agent. On pourra demander : « A quoi vous servira cette constatation que l'Âme n'est pas un agent ? » A établir le fait qu'elle est un témoin. — « *L'Âme est un témoin* », parce qu'elle est le connaissant, mais cela n'est pas le cas avec les autres principes (les 24 tattvas). — Elle est « *isolée* » ; étant l'opposé de la Nature et des produits, elle est isolée (des trois guṇas), car elle est pure. Elle est « *neutre* » ; les trois guṇas sont variables, puisqu'ils sont doués d'expansion et de contraction. L'Âme est différente d'eux : c'est pourquoi on dit qu'elle est neutre. De même qu'un ascète mendiant demeure au même endroit et ne suit pas les gens qui vont et viennent, mais se contente de les regarder courir [1], de même l'Âme regarde simplement les événements, tandis que les trois guṇas s'étendent ou se contractent (c'est-à-dire subissent des changements) dans la naissance et dans la mort. Voilà pourquoi on dit qu'elle est neutre. — Étant l'opposé de la Nature et des produits (qui sont inconscients), l'Âme est consciente, et c'est pourquoi on la dit « *spectatrice* ». — Enfin on dit encore que l'Âme est « *passive* ». Que les trois guṇas soient des agents, cela a été montré ; et que l'Âme existe réellement, qu'elle soit multiple et passive, cela a été établi également.

Quelqu'un demandera : « Si l'Âme n'est pas un agent, à qui appartient alors l'acte de la détermination ? Supposez qu'en ce moment j'aie à pratiquer des devoirs religieux, à renoncer au mal ou à réaliser un vœu, par qui l'acte de volonté sera-t-il fait ? Si c'était par les trois guṇas, les trois guṇas seraient conscients, puisque c'est (un acte d'intelligence). Mais il a été dit précédemment que les trois guṇas sont inconscients (§ 11). Si c'est l'Âme qui détermine l'acte, l'Âme est un agent : mais il a été dit que l'Âme n'est pas un agent (§ 19). Il y a donc un dilemme. » La réponse est dans cette stance :

§ 20

三德合人故
無知如知者
三德能作故
中直如作者

Comme les trois guṇas s'unissent avec l'Âme, l'inconscient paraît être conscient. Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent.

tasmāt tat saṃyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgaṃ |
guṇakartṛtve ca tathā karteva bhavatīty udāsīnaḥ ‖ 20 ‖

Commentaire

« *Comme les trois guṇas...* ». Les trois guṇas sont inconscients, mais agents, tandis que l'Âme est consciente, mais inactive. Quand les deux sont unis, les guṇas semblent être conscients. De même qu'un vase en terre, mis en contact avec le feu, devient chaud et, mis en contact avec l'eau, devient froid, ainsi les trois guṇas unis au connaissant (l'Âme) sont conscients et font acte de volonté. C'est pourquoi on dit que l'inconscient semble être conscient.

---

[1] Cf. *Bhagavadgita*, xiv, 23.

Vous dites que, selon le parler commun du monde, l'Âme doit être un agent. A cela nous répondons ceci :

« *Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent* ». A cause de son union avec les guṇas, l'Âme est appelée un agent, bien que ne l'étant pas. Un brahmane entré par erreur dans la compagnie des brigands est pris avec les brigands, puni avec eux et appelé un brigand, car il était avec eux; il en est de même de l'Âme : parce qu'elle est jointe aux agents, on dit, dans le commun parler du monde, qu'elle est un agent. — On pourra demander : « Comment la Nature peut-elle s'unir à l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

§ 21

我求見三德
自性為獨存
如跛盲人合
由義生世間

L'Âme, cherchant à voir (la Nature avec) les trois guṇas, et la Nature, voulant procurer (à l'Âme) l'isolement absolu, s'unissent ensemble comme le paralytique et l'aveugle. Par ce moyen le monde est créé.

puruṣasya darçanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya |
paṅgvandhavad ubhayorapi saṃyogas tat kṛtaḥ sargaḥ ‖ 21 ‖

COMMENTAIRE

« *L'Âme, cherchant à voir...* ». L'Âme a ce désir : « Je veux voir la Nature avec les trois guṇas » ; et ainsi elle s'unit avec la Nature.

« *La Nature, voulant procurer (à l'Âme)...* ». L'Âme, en présence d'une difficulté, n'est capable que de connaître et de voir ; dans l'intention « de lui procurer l'isolement absolu », la Nature s'unit à l'Âme ; de même le roi d'une nation s'unit avec son peuple dans l'intention « de l'employer à ses fins », et le peuple s'unit avec le roi dans l'intention « qu'il le fasse vivre ». Ainsi se fait l'union du roi et de son peuple. C'est pour un même but que se fait l'union de l'Âme et de la Nature, l'Âme cherchant à voir la Nature et la Nature désirant l'isolement absolu de l'Âme.

« *Comme le paralytique et l'aveugle* ». Voici un exemple : Il y avait une fois une caravane qui se rendait à Ujjayinī [1] ; elle fut attaquée par une bande de brigands. Ayant eu le dessous, tous les marchands s'enfuirent et se dispersèrent, abandonnant un aveugle de naissance et un paralytique de naissance. L'aveugle courait en vain çà et là, tandis que l'infirme s'était assis et regardait. L'infirme lui demanda : « Qui êtes-vous ? » L'autre répondit : « Je suis aveugle de naissance. Ne connaissant pas le chemin, je cours sans but. Mais qui êtes-vous ? » L'infirme répondit : « Je suis paralytique de naissance. Je suis capable de voir le chemin, mais je ne puis pas marcher. Je propose que vous me preniez sur vos épaules et que vous me portiez, tandis que

---

[1] 優禪尼 Yeou-chan-ni.

je vous montrerai le chemin. » S'associant de cette façon, les deux hommes purent rentrer chez eux; par le moyen d'une telle union ils purent atteindre leur but. Rentrés chez eux ils se séparèrent (¹). De même, quand l'Âme aperçoit la Nature, elle atteint la Délivrance finale. Quand la Nature a opéré l'isolement complet de l'Âme, les deux se séparent.

« *Par ce moyen le monde est créé* ». De même qu'un mâle et une femelle unis ensemble engendrent des rejetons, de même l'Âme et la Nature sont capables de créer par leur union le Mahat et les autres. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que leur union produit le monde; dans quel ordre cela se fait-il ? » Nous répondons par cette stance :

§ 22

自性次第生
大我慢十六
十六內有五
從此生五大

De la Nature provient le Mahat, de lui le Sentiment du moi, de celui-ci les seize (principes) successivement ; dans les seize (principes) sont les cinq (élements subils) ; de ceux-ci procèdent les cinq grands éléments.

prakṛter mahāṃs tato haṃkāras tasmād gaṇaç ca ṣoḍaçakaḥ |
tasmād api ṣoḍaçakāt pañcabhyaḥ pañcabhūtāni || 22 ||

Commentaire

« *De la Nature provient...* ». La Nature est aussi appelée la Cause suprême (*pradhāna*), ou bien *Brahman* ou bien « Celle qui comprend tout » (*bahu-dhānaka*).

« *Procèdent successivement...* ». La Nature, existant par elle-même, n'est pas produite par autre chose. La Nature produit d'abord le Mahat. Le Mahat est aussi appelé Intellect (buddhi) ou Intelligence (mati) ou Notoriété universelle (²) (khyāti) ou Connaissance (jñāna) ou Sagesse (prajñā). Où est le Mahat, là il y a connaissance ; c'est pourquoi on l'appelle « Connaissance ». Ensuite, du Mahat procède le Sentiment du moi ; il est appelé l'origine des cinq éléments (bhūtādi), ou le Modifié (vaikṛta), ou le Rayonnant (taijasa). Du Sentiment du moi procèdent les seize principes, c'est-à-dire les cinq éléments subtils (pañca tanmātrāṇi), les cinq organes des sens (pañca buddhīndriyāṇi), les cinq organes des actions (pañca karmendriyāṇi) et le Manas. Les cinq éléments subtils sont : 1) le son (çabda) ; 2) le toucher (sparça) ; 3) la forme (rūpa) ; 4) le goût (rasa) ; 5) l'odeur (gandha). Ces cinq (³) catégories ne sont que les archétypes ou les énergies du son et des autres. Les cinq organes des sens sont : 1) l'oreille (çrotra) ; 2) la peau (tvac) ;

(¹) Cette fable a eu une grande fortune. On la trouve entre autres dans le Talmud babylonien (*Sanhedrim*, fol. 91 ᵇ) et dans les *Gesta Romanorum* (Cowell, *S. D. S.*, 229, note 2).

(²) 徧滿 « pénétrant partout, universel ». Je ne suis pas bien sûr que Paramārtha traduise réellement *khyāti* par ce mot. Il se peut qu'il ait lu *vyāpini* ou *vyāpti* au lieu de *khyāti*.

(³) Il faut lire 五 « cinq » au lieu de 香 « parfum ».

3) l'œil (cakṣus); 4) la langue (jihvā); 5) le nez (ghrāṇa). Les cinq organes des actions sont : 1) la langue (vāc); 2) la main (pāṇi); 3) le pied (pāda); 4) l'organe de la génération (upastha); 5) l'anus (pāyu). Ces seize principes procèdent du Sentiment du moi. Ainsi il est dit que le Mahat, le Sentiment du moi et les seize principes (procèdent de la Nature).

« *Dans les seize principes sont les cinq (éléments subtils)*... » Les cinq éléments subtils sont parmi les seize principes : ils produisent les cinq grands éléments, à savoir : 1) le subtil élément du son produit le grand élément de l'éther (ākāça); 2) celui du toucher produit l'air (vāyu); 3) celui de la forme produit le feu (tejas); 4) celui du goût produit l'eau (āpas); 5) celui de l'odeur produit la terre (pṛthivī). J'ai déjà expliqué qu'en voyant les trois principes, i. e., la Nature, les produits et l'Âme, on réalise la Délivrance [1] finale. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que de la Nature procède le Mahat Mais quelle est la caractéristique du Mahat ? » Nous répondons par ces vers :

§ 23

決智各爲大
法智慧離欲
自在薩埵相
翻此是多摩

L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs opposés (sont ses caractéristiques), quand il est affecté de *tamas*.

adhyavasāyo buddhir dharmo jñānaṃ virāga aiçvaryaṃ |
sātvikam etadrūpaṃ tāmasam asmād viparyastam ‖ 23 ‖

COMMENTAIRE

« *L'Intellect déterminant*... ». Qu'est-ce que l'Intellect déterminant ? La connaissance que telle chose est un obstacle ou que tel objet est un homme, voilà ce qu'on appelle l'Intellect déterminant, le Mahat. Dans le Mahat il y a huit catégories, dont quatre sont douées de *sattva* et quatre de *tamas*. Celles douées de *sattva* sont : vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir. — Quelles sont les formes de la *vertu* ? Ce sont *yama* [2] (retenue) et *niyama* [3] (obligation). Yama [4] a cinq subdivisions : 1) ne pas se mettre en colère ; 2) respecter ses maîtres spirituels ; 3) posséder la pureté intérieure et extérieure ; 4) se modérer dans le manger et le boire; 5) ne pas s'adonner à la licence. Niyama aussi est divisé en cinq : 1) ne pas tuer ; 2) ne pas voler ; 3) dire la vérité ; 4) pratiquer la continence (brahmacaryā) ;

---

(1) Cf. Gauḍapāda : vyaktāvyaktajñavijñānān mokṣa iti.

(2) 夜摩 *ye-mo* ; il y a un 尼 *ni* superflu à la fin du mot.

(3) 尼夜摩 *ni-ye-mo*.

(4) Au lieu de 摩摩尼 *mo-mo-ni*, il faut lire 夜摩 *ye-mo*.

5) ne pas flatter. L'accomplissement de ces dix choses, c'est la vertu [1]. — Qu'est-ce que la *connaissance*? Il y en a deux sortes, l'intérieure et l'extérieure. La *connaissance extérieure* comprend les six divisions du Veda, *i. e.* les Vedāṅgas [2] : 1) le traité çikṣā [3] (phonétique); 2) vyākaraṇa [4] (grammaire); 3) kalpa [5] (rituel); 4) jyotiṣa [6] (astronomie); 5) chandas [7] (métrique); 6) nirukta [8] (étymologie). La connaissance de ces six sujets est appelée la connaissance extérieure [9]. La *connaissance intérieure* est celle qui est produite entre les trois guṇas et l'Âme. Par la connaissance extérieure on saisit le monde, par la connaissance intérieure on obtient la Délivrance finale. — Qu'est-ce que *l'absence de passion ?* Il y en a deux sortes, l'une intérieure et l'autre extérieure. *L'extérieure* : Pour tout ce que nous possédons, nous trouvons des difficultés et de la peine en trois occasions : *a*) quand nous le cherchons ; *b*) quand nous le gardons ; *c*) quand nous le perdons. De plus, (le fait de posséder) implique deux défauts : l'attachement et (l'obligation de) nuire aux autres. C'est dans cette idée qu'on devient un mendiant errant, renonçant aux désirs mondains. Mais cette forme d'aversion ne produit pas encore la Délivrance. Ce degré d'absence de passion peut être obtenu par la connaissance extérieure. Quant à l'absence de passion *intérieure*, nous savons déjà que l'Âme est différente des trois guṇas et c'est pour cette raison qu'on se fait moine. Nous obtenons d'abord la connaissance intérieure et ensuite l'absence de passion qui nous mène à la Délivrance. L'absence de passion extérieure nous laisse encore dans le *saṃsāra*. C'est l'absence de passion intérieure qui nous donne la Délivrance. — Le *pouvoir* est de huit sortes : 1) devenir très menu, être réduit presque à rien (aṇimā) ; 2) devenir excessivement léger comme le Manas (laghimā) ; 3) se répandre dans toute l'atmosphère (mahimā) ; 4) obtenir aisément ce qu'on désire (prāpti) ; 5) être le seigneur suprême des trois mondes, supérieur à tout (īçitvam) ; 6) jouir immédiatement de tout objet qu'on désire (prākāmyam) ; 7) ne pas dépendre d'un autre, être capable de faire venir les êtres des trois mondes et de se faire servir par eux (vāçitvam) ; 8) vivre où l'on veut, c'est-à-dire être capable de vivre comme on veut, à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit (yatrakāmāvasāyitvam) [10].

Ces quatre catégories (vertu, connaissance, absence de passion, pouvoir) sont les caractéristiques du *sattva*. Quand le *sattva* prédomine, il est capable de cacher le *rajas* et le *tamas* :

---

[1] Dans l'énumération des niyamas, Gauḍapāda suit Patañjali : ahiṃsā, satya, asteya, brahmacaryā, aparigraha ; les yamas sont : çauca, saṃtoṣa, tapas, svādhyāya, īçvarapraṇidhā (adoration de dieu). Le dernier des niyamas et tous les yamas sauf un diffèrent de l'énumération chinoise, qui cependant a plus de chances d'être l'originale que celle de Gauḍapāda. Surtout l'adoration de dieu est très improbable pour le système athéistique du Sāṃkhya. Il se peut que Gauḍapāda ait adopté l'énumération ordinaire de l'école Yoga. Il cite expressément sa source : Patañjale bhihitāḥ.

[2] 皮陀分 « division de Pi-t'o (Veda) ».

[3] 式叉 *che-tch'a.*

[4] 毗伽羅 *p'i-kia-lo.*

[5] 劫波 *k'ie-po.*

[6] 樹提 *chou-t'i.*

[7] 闡陀 *chan-t'o.*

[8] 尼祿多 *ni-lou-to.*

[9] Gauḍapāda ajoute : purāṇa, nyāya, mīmāṃsā, dharmaçāstra.

[10] Bien que disant qu'il y a huit catégories, Gauḍapāda en énumère neuf. Wilson ne semble pas s'en être aperçu. Je pense que *garimā* a été ajouté par erreur ou comme synonyme de *mahimā*, parce que ce mot n'est pas expliqué plus bas. La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit : *yacca*-kāmāvasāyitvam au lieu de *yatra*°.

alors l'Ame est joyeuse et obtient les facultés (vertu, etc.), qui sont les marques du *sattva*. Leurs opposés sont les caractéristiques du *tamas*. Ce sont : 1) le vice ; 2) l'ignorance ; 3) la passion ; 4) la faiblesse. Ces quatre catégories sont les marques du *tamas*. Quand on ajoute aux quatre catégories affectées de *sattva* les quatre affectées de *tamas*, on a huit divisions dans le Mahat. Quand elles évoluent, chacune procède d'une précédente.

On pourra demander : « Vous avez expliqué les caractéristiques de l'Intellect. Quelles sont celles du Sentiment du moi ? » Nous répondons par cette stance :

§ 24

我慢我所執
從此生二種
一十一根生
二五唯五大

Le Sentiment du moi, c'est le sentiment que telle chose m'appartient. De lui procèdent deux sortes (de produits) : en premier lieu les onze organes, et en second lieu les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments.

abhimāno haṃkāras tasmād dvividhiḥ pravarttate rāgaḥ |
ekādaçakaç ca gaṇas tanmātraḥ pañcakaç caiva || 24 ||

COMMENTAIRE

« *Le Sentiment du moi...* ». Quelles sont les caractéristiques du Sentiment du moi ? « Cette voix est mienne, ce toucher est mien, cette forme, ce goût, cette odeur sont miens, ce mérite religieux est mien et m'est agréable » : de pareilles conceptions sont appelées le Sentiment du moi.

« *De lui procèdent deux sortes...* », c'est-à-dire, de ce Sentiment du moi deux sortes de produits procèdent. Quels sont-ils ?

« *En premier lieu les onze organes...* ». Les onze organes et les cinq éléments subtils ont été expliqués plus haut (§ 22).

La définition du Sentiment du moi vient d'être donnée. Le Sentiment du moi est divisé en trois parts. Que produit chacune d'elles ? Nous répondons dans cette stance :

§ 25

十一薩埵種
變異我慢生
大初生闇唯
炎熾生二種

Les onze organes doués de *sattva* sont produits par le Sentiment du moi, en tant que *Modifié* ; le Sentiment du moi, en tant qu'*Origine des éléments*, produit les cinq éléments subtils doués de *tamas* ; en tant que *Rayonnant*, il produit les deux sortes.

sātvika ekādaçakaḥ pravartate vaikṛtād ahaṃkārāt |
bhūtādes tanmātraḥ sa tāmasas taijasād ubhayam || 25 ||

Commentaire

« *Les onze organes*.... ». Quand le *sattva* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en dérive et le *rajas* et le *tamas* restent cachés. Ce Sentiment du moi doué de *sattva* est appelé par les Sages le « Modifié » (vaikrta). C'est ce Sentiment du moi modifié qui produit les onze organes. Comment cela peut-il être ? Parce que, quand le *sattva* prédomine, il est capable de concevoir (m. à m. tenir) ses propres objets, de devenir allégeant, illuminant, purifiant. C'est pourquoi les onze organes produits par lui sont appelés « doués de *sattva* » (*sattvika*).

« *En tant qu'Origine des éléments*... ». Si le *tamas* prédomine dans le Mahat, alors le Sentiment du moi est produit, le *sattva* et le *rajas* restant cachés. Comme ce Sentiment du moi est doué de *tamas*, il est appelé par les Sages l'« Origine des éléments » (bhūtādi). C'est ce Sentiment du moi qui produit les cinq éléments subtils ; voilà pourquoi les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments sont doués de *tamas*.

« *En tant que Rayonnant*... ». Si le *rajas* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en procède, le *sattva* et le *tamas* restant cachés. Ce Sentiment du moi est doué de *rajas*. C'est pourquoi les Sages l'appellent le « Rayonnant » (taijasa). Ce Sentiment du moi produit les deux sortes, c'est-à-dire les onze organes et les cinq éléments subtils, etc... En produisant ces organes, le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, a pour compagnon le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le « Rayonnant » est actif, tandis que le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, est inactif. C'est pourquoi le Sentiment du moi, quand il produit les onze organes, est nécessairement accompagné par le « Rayonnant ». L' « Origine des éléments » aussi, en produisant les cinq subtils éléments », a nécessairement pour compagnon le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le Sentiment du moi doué de *tamas* est passif, tandis que le « Rayonnant » est actif. Ainsi le Sentiment du moi rayonnant est capable de produire les onze organes (d'une part) et les cinq éléments subtils (de l'autre) ; c'est pourquoi on dit que le « Rayonnant » fait naître les deux sortes.

On pourra demander : « Vous avez expliqué que le Sentiment du moi doué de *sattva* produit les onze organes. Mais que sont-ils ? » Nous répondons par ces vers :

§ 26

耳皮眼舌鼻
此五名知根
舌手足人根
大遺五作根

Les oreilles, la peau, les yeux, la langue et le nez sont appelés les cinq organes des sens ; la langue, les mains, les pieds, l'organe de la génération et l'anus sont les cinq organes des actions.

buddhīndriyāṇi cakṣuḥ çrotraghrāṇarasanasparçanakāni [1] |
vākpāṇipādapāyūpasthān [2] karmendriyāṇy āhuḥ || 26 ||

---

(1) La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit ici «°tvagakhyāni » (au lieu de «°sparçanakāni ».

(2) La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit «°sthāni ».

COMMENTAIRE

« *Les oreilles, la peau...* ». Pourquoi (ces organes) sont-ils appelés « organes des sens » ? Ils peuvent percevoir le son, la forme, etc. : c'est pourquoi ils sont appelés « organes des sens ».

« *La langue, les mains, les pieds...* ». Parce que ces cinq (organes) sont les instruments des actions, les Sages de l'antiquité les ont appelés les cinq « organes des actions ».

On demandera : « Comment ces dix organes s'acquittent-ils de leurs fonctions respectives ? » L'organe de l'ouïe procède de l'élément subtil du son et est apparenté dans sa nature avec le grand élément éther ; il ne perçoit donc que des sons. L'organe du toucher (la peau) procède de l'élément subtil du toucher et est apparenté dans sa nature avec le grand élément air ; il ne perçoit donc que le contact. De même les yeux sont produits par la forme subtile et sont apparentés dans leur nature avec les cinq grands éléments ; ils ne perçoivent donc que les formes. La langue vient de l'élément subtil du goût ; elle est apparentée dans sa nature avec l'eau et ne perçoit que la saveur. Le nez vient de l'élément subtil de l'odeur et est apparenté avec le grand élément terre ; il ne perçoit donc que des odeurs. Les cinq organes des actions ont cinq fonctions. L'organe du parler, combiné avec les organes des sens, est capable d'articuler les noms, les phrases et les lettres (de l'alphabet) (1). Les mains, combinées avec les organes des sens, sont capables de prendre, de tenir, etc., ou d'accomplir une action mécanique quelconque. Les pieds, unis aux organes des sens, peuvent marcher sur un chemin uni, montant ou descendant. L'organe de la génération, uni aux organes des sens, peut pratiquer la volupté et engendrer des enfants. L'anus, uni aux organes des sens, peut évacuer les excréments. Voilà pourquoi on dit « les dix organes ».

On pourra demander : « Qu'en est-il du Manas ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 27

能分別爲心
根說有兩種
三德轉異故
外別故各異

Le Manas est ce qui discerne. On dit que cet organe est des deux sortes : il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part).

ubhayātmakam atra manaḥ saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmyāt |
guṇapariṇāmaviçeṣān nānātvaṃ bāhyabhedāc ca ‖ 27 ‖

COMMENTAIRE

« *Le Manas est ce qui discerne* ». Cet organe passe pour être des deux sortes ; le discernement est sa nature. Comment en peut-il être ainsi ? Le Manas est appelé un organe des sens, quand il s'unit avec les organes des sens ; mais il est appelé un organe d'action, quand il s'unit

---

(1) En chinois 味 « goût, condiment » ; mais ici le sens est « lettre de l'alphabet » et le caractère est l'équivalent de 文. Le mot *vyañjana* a également les deux sens de « lettre » et de « condiment ».

avec les organes des actions, car le Manas est capable de discerner les fonctions des deux classes d'organes. C'est de la même manière qu'un homme peut passer pour un artisan ou pour un orateur en même temps. Pourquoi l'appelle-t-on un organe ? Parce qu'il ressemble aux dix autres organes. Ces dix organes sont produits par le Sentiment du moi modifié : de même le Manas. Sa fonction est la même que la leur, car ce qu'ils font, le Manas le fait aussi. C'est pourquoi on l'appelle un organe. — On pourra demander : « Les actions des organes diffèrent l'une de l'autre. L'organe Manas a-t-il une action spéciale ? » Réponse : « Le discernement est sa fonction. Supposez qu'un homme apprenne que dans un certain endroit il y a des trésors et de la nourriture ; il prend la résolution de se rendre en cet endroit pour obtenir un repas excellent et des richesses. De pareils discernements ou jugements sont la fonction spéciale du Manas. Comme il ressemble ainsi aux dix autres organes par son mode de production, par sa fonction et parce qu'il possède une faculté spéciale, à savoir le discernement, le Manas est considéré comme un organe. C'est pourquoi on compte onze organes. » — On pourra demander : « Quel est leur agent producteur à eux tous ? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai que je vous pose cette question parce que les opinions des Sages diffèrent là-dessus. Les uns attribuent les actions à l'Âme, les autres au Seigneur (Içvara) ou à un Être matériel. Les opinions différant ainsi l'une de l'autre, j'ai eu ce doute. Les onze organes doivent certainement être produits par une (cause) consciente. Pourquoi ? Parce que ces onze organes sont capables de saisir les onze objets ; mais la Nature, le Mahat et le Sentiment du moi sont inconscients et ne peuvent avoir une pareille capacité (de production). Cette stance se trouve dans le livre des Lokāyatas [1] : « De ce qui produit la couleur blanche des « *haṃsas*, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que « moi aussi je suis créé [2]. » J'ai donc de l'incertitude sur l'origine des onze organes. » Je réponds : « Quant à l'opinion que vous venez de mentionner, ni l'Âme ni Içvara n'est l'agent producteur ; il n'y a pas non plus un dharma spécial qui soit appelé « Être ». Donc rien de ce que vous venez d'indiquer ne peut produire les onze organes. Q uelle est donc leur origine ?

« *Il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part)* ». Les trois guṇas en compagnie avec le Sentiment du moi développent les onzes organes selon la volonté de l'Âme [3]. Quelle est la volonté de l'Âme ? Les objets des organes ne sont pas identiques les uns aux autres ; par ces onze organes on peut appréhender leurs (onze) objets respectifs, car un seul organe ne peut pas les appréhender tous à la fois. Voilà la raison de la différence des onze organes. Vous supposez de plus que quelque chose d'inconscient ne peut pas produire de choses différentes ; mais ce n'est pas correct, car nous voyons qu'une chose inconsciente peut être douée de plusieurs facultés. On l'expliquera plus loin (§ 57) dans ce traité : « C'est pour « nourrir le veau que le lait vient à la vache inconsciente ; de la même façon c'est pour déli- « vrer l'Âme que l'inconscient produit les organes. » C'est pourquoi les trois guṇas, bien qu'étant inconscients, peuvent produire les onze organes. — On demandera : « Nous savons maintenant que les onze organes proviennent du Sentiment du moi, mais la place de chacun diffère. Qui les a faits ainsi ? Par exemple : les yeux, placés haut, sont capables de voir une forme à distance. Les oreilles, placées chacune d'un côté, sont capables d'entendre un son de loin. Le nez, situé à part, est capable de sentir une odeur qui l'approche. La langue dans la bouche reçoit le goût qui l'approche. La peau du corps sent tout ce qui la touche. De plus, la langue,

(1) 路迦夜多 *lou-kia-ye-to.*

(2) Cette stance extraite d'un traité des Lokāyatas revient dans le commentaire du § 61, avec une différence insignifiante. Dans son § 61, Gauḍapāda a une expression qui fait certainement partie de notre vers : kena çuklīkṛtā haṃsā mayūrāḥ kena citritāḥ.

(3) 隨我意. Il se peut qu'il faille traduire : « de leur propre volonté ».

placée dans la bouche, peut articuler des noms, des phrases et des lettres (*vyañjana*). Les mains, à gauche et à droite, manipulent les objets. Les pieds, à l'extrémité inférieure, marchent en avant ou en arrière. Les deux autres organes sont cachés à la vue pour que personne ne puisse les voir ; ils pratiquent l'excrétion et la volupté. Le (onzième) organe, le Manas, n'a pas de place définie et est capable de discernement. Qui a arrangé tout cela de cette manière ? Est-ce l'Âme, ou Īçvara, ou un Être spécial ? » Réponse : « Ni l'Âme ni Īçvara n'en est la cause. La vraie cause, c'est la Nature. La Nature produit les trois guṇas et le Sentiment du moi, qui à son tour évolue selon la volonté de l'Âme (ou bien : selon sa propre volonté ; v. note 3 de la page précédente). C'est par les trois guṇas que les différents organes reçoivent leur place respective. Voilà pourquoi on dit que le Manas « *est modifié selon les variations des trois guṇas et selon les différences extérieures* ». Parmi les organes, il y en a qui appréhendent les objets proches, tandis que d'autres perçoivent les choses de loin. Leur but est double : 1) éviter le danger ; 2) protéger le corps. « Éviter le danger » (se rapporte aux yeux et aux oreilles, qui) en voyant et en entendant de loin, évitent le danger. « Protéger le corps » (se rapporte aux huit autres organes, qui) perçoivent les huit espèces d'objets, dès qu'un de ces objets approche l'organe correspondant ; cela nous permet de régler notre corps selon ces objets. — On pourra demander : « Que font ces onze organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 28

唯見色等塵
是五知根事
言執步戲除
是五作根事

La fonction des cinq organes de perception est uniquement de percevoir les objets, les couleurs, etc. ; parler, tenir, marcher, jouir [1], évacuer, voilà les fonctions des cinq organes de l'action.

çabdādiṣu pañcānām ālocanamātram iṣyate vṛttiḥ
vacanādānaviharaṇotsargānandāç ca pañcānām || 28 ||

COMMENTAIRE

« *Uniquement de percevoir des objets* ». Les yeux ne font que voir des formes et c'est là la fonction des yeux. Cela n'est qu'une perception incapable de discernement ou de maniement. Les autres organes aussi n'agissent que sur leurs objets respectifs. Les organes de la perception illuminent les objets, tandis que les organes de l'action les utilisent. Nous avons expliqué les fonctions des organes intellectuels et nous procédons aux organes des actions. Parler est la fonction de la langue, manier celle des mains, marcher celle des pieds, engendrer et pratiquer la volupté celle de l'organe de la génération, évacuer celle de l'anus. Nous avons expliqué les fonctions des organes des actions ; nous allons passer aux objets (*viṣaya*) et aux fonctions (*vṛtti*) du Mahat (Intellect), du Sentiment du moi et du Manas.

---

(1) Mot à mot : « pratiquer la volupté ».

§ 29

三自相爲事
十三不共境
諸根共同事
波那等五風

Ces trois (principes) ont pour fonctions leurs caractéristiques. La sphère (d'activité) n'est pas la même pour les treize (organes). Les fonctions communes à tous les organes sont les cinq airs vitaux, le prāṇa et les autres.

svālakṣaṇyaṃ vṛttis trayasya saiṣā bhavaty asāmānyā |
sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādyā vāyavaḥ pañca || 29 ||

COMMENTAIRE

« *Ces trois (principes) ont pour fonctions...* ». La connaissance déterminante est la caractéristique du Mahat ; cette caractéristique est en même temps sa fonction. La considération du moi est la caractéristique du Sentiment du moi et en est en même temps la fonction. Le discernement est la caractéristique et la fonction du Manas.

« *La sphère d'activité n'est pas la même pour les treize (organes)* ». Les dix organes (extérieurs) ont des sphères d'action différentes et les trois organes (intérieurs), le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas, ont pour caractéristiques leurs fonctions. C'est pourquoi il est dit que la sphère d'action n'est pas la même (chez tous).

« *Les fonctions communes à tous les organes...* ». Quand la fonction particulière à chaque organe se manifeste, nous savons qu'il doit y avoir une fonction commune à tous. Les fonctions particulières à chaque organe sont pareilles à la femme d'un homme, tandis que la fonction commune à tous est pareille à une servante qui a plusieurs maîtres. Quelle est cette fonction commune ?

« *Les cinq airs vitaux* » : 1) prāṇa (1) ; 2) apāna (2) ; 3) udāna (3) ; 4) vyāna (4) ; 5) samāna (5) ; leurs fonctions sont communes à tous les organes. Le *prāṇa* attire l'objet extérieur (l'air) par le passage de la bouche et des narines ; voilà sa fonction. L'affirmation : « Je me tiens debout, je marche, » est la fonction de cet air vital. Par quel organe est-il gouverné ? C'est une fonction commune aux treize organes. Ainsi qu'un oiseau qui se meut dans une cage fait

(1) 波那 *po-na*, « la respiration, l'inspiration et l'expiration ordinaires » (呼吸風).

(2) 阿波那 *a-po-na*, « l'air descendant, l'air qui agit dans les parties inférieures » (縮避風).

(3) 優陀那 *yeou-t'o-na*, « l'air montant, l'air vital qui cause la pulsation des artères, du nombril jusqu'à la tête » (高上風).

(4) 婆那 *p'o-na*, « l'air qui se diffuse, par lequel les divisions et diffusions intérieures sont accomplies » (徧滿風).

(5) 娑摩那 *so-mo-na*, « l'air collecteur, qui conduit et distribue la nourriture, etc., également à travers le corps » (攝持風).

mouvoir la cage, de même, quand l'air prāṇa se meut, les treize organes se mettent en mouvement aussi. Voilà une fonction commune à tous. L'*apāna* nous fait trembler et fuir quand nous voyons quelque chose qui inspire la peur. Quand cet air prédomine, l'homme devient craintif. L'*udāna* nous inspire la fierté ; ainsi, quand quelqu'un monte sur une haute montagne, il sent qu'il est supérieur aux autres et qu'il a une capacité exceptionnelle. Quand cet air prédomine, on devient orgueilleux. L'assertion : « Je suis supérieur, je suis riche, etc., » est la fonction de l'udāna. Le *vyāna* se répand dans le corps, mais finit par abandonner le corps. Quand cet air prédomine, il fait que l'âme abandonne le corps (¹) et qu'elle se sent malheureuse. S'il s'en va graduellement, chaque membre devient comme mort, et s'il quitte le corps entièrement, l'homme meurt. Le *samāna*, situé dans le cœur, est capable de soutenir et de contrôler le corps : voilà sa fonction. Quand cet air prédomine, l'homme devient avare et cherche des richesses et des compagnons (*sic* !). Les actions des cinq airs vitaux sont les fonctions communes des treize organes.

Nous avons expliqué les fonctions particulières et générales ; nous allons parler des fonctions entrant en action simultanément et consécutivement. La stance dit :

§ 30

覺慢心乃根
或俱次第起
已見未見境
三起先依根

L'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent soit simultanément, soit consécutivement à l'égard des objets visibles. Quant aux objets invisibles, la fonction des trois (organes intérieurs) agit consécutivement à (l'action d') un organe (extérieur).

yugapac catuṣṭasya tu vṛttiḥ kramaçaç ca tasya nirdiṣṭā |
dṛṣṭe tathāpy adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛttiḥ ‖ 30 ‖

COMMENTAIRE

« *L'Intellect, etc., agissent soit simultanément soit consécutivement à l'égard des objets visibles* ». Quant aux formes visibles, le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas agissent tous simultanément pour appréhender un objet. De même les (neuf) autres organes. Ces quatre (activités) agissant simultanément réalisent un objet. « *Consécutivement* » : Supposons un homme qui marche le long d'une route : il aperçoit un objet élevé, et doute si c'est un homme ou un poteau de bois ; mais quand il voit des oiseaux s'y poser ou une liane qui l'enlace ou une gazelle qui l'approche, il conclut que c'est un poteau ; au contraire, s'il voit une robe se mouvoir ou (des membres) se contracter ou s'étendre, alors il sait avec certitude que c'est un homme (²).

(¹) 令人離他 ; mot à mot : « fait que *l'homme* abandonne *l'autre* ». Je pense que *homme* désigne ici *pumān* ou *puruṣa* et que *l'autre* désigne la Nature ou la forme corporelle.

(²) L'exemple de l'homme et du poteau apparaitra encore au § 46. Cf. Alberuni, I, 84 et Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 65. V. plus haut dans l'Introduction ma discussion sur les paraboles employées dans ce texte.

De même l'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent graduellement. Voilà pour ce qui est vu par les yeux : il en est de même pour ce qui est perçu par les oreilles et les autres organes.

« *Quant aux objets invisibles, leur fonction agit consécutivement à l'action d'un organe (extérieur)* ». Nous avons expliqué la fonction consécutive des trois organes intérieurs entrant en action à la suite d'un (organe extérieur) à l'égard des objets visibles. Maintenant nous allons traiter le même sujet pour le cas où il s'agit d'objets invisibles. Il est dit dans une stance : « A la « fin du *Yuga* (1), il y aura des hommes qui, dans leur égarement et leur perversité, médiront « du Buddha, de la Loi et de la Communauté (2). Pervers eux-mêmes, ils gagneront (à leurs « idées perverses) leurs parents, leurs amis et leurs connaissances. S'ouvrant le chemin des « quatre voies mauvaises (durgati, apāya), ils y entreront avec les autres. » Tel le passé, tel le futur. Par l'organe de l'ouïe les trois catégories (Intellect, Sentiment du moi et Manas) entrent en action l'une après l'autre. Ainsi entre en action leur fonction, consécutivement à l'organe extérieur. — On pourra demander : « Ces treize organes sont inconscients, et s'ils ne dépendent pas de l'Âme ou d'Īçvara, comment peuvent-ils saisir leurs objets respectifs ? » Nous répondons par cette stance :

§ 31

十三不由他
能作自用事
我意是因緣
無有別教作

Les treize organes sont capables de s'acquitter de leurs propres fonctions, sans être mis en action par autre chose (3). La volonté de l'Âme est la cause ; il n'y a pas d'autre instigateur.

svāṃ svāṃ pratipadyante parasparākūtahetukāṃ vṛttiṃ |
puruṣārtha eva hetur na kenacit kāryate karaṇam ‖ 31 ‖ (4)

COMMENTAIRE

« *Les treize organes sont capables de s'acquitter...* ». Nous avons expliqué plus haut que, dans notre école, ni Īçvara ni l'Âme ne sont considérés comme des agents. C'est pourquoi les treize organes s'acquittent de leurs fonctions par eux-mêmes, selon leurs sphères d'action respectives, sans être mis en action par autre chose. Un brahmane engagé dans le brahmacaryā, apprend que dans un certain endroit il y a un maître des Védas prêt à enseigner et entouré de disciples qui étudient sous lui selon leur désir ; il décide qu'il ira étudier sous lui. Cette connaissance déterminante est la fonction du Mahat. Le Sentiment du moi, saisissant l'intention du

(1) 由伽 *yeou-kia*.

(2) La mention du Ratnatrayam est curieuse ; les commentateurs japonais disent que ce vers n'est pas bouddhique.

(3) Paramārtha semble avoir mal compris *parasparākūta* « impulsion mutuelle ». Il dit juste le contraire.

(4) Vijñānabhikṣu, *S. pr. bh.*, II, § 37.

Mahat, songe ainsi : « Je vais me munir de toutes les fournitures d'école qu'un étudiant brahmane doit posséder, pour que mon âme ne soit pas distraite. » Le Manas accepte la volonté du Sentiment du moi et discute ainsi : « Quel Véda étudierai-je d'abord ? Étudierai-je le Sāmaveda (1) ou le Yajurveda (2) ou le Ṛgveda (3) ? » Les organes extérieurs, saisissant la détermination du Manas, s'acquittent de leurs fonctions respectives, c'est-à-dire, l'œil voit le chemin, l'oreille entend les autres parler, la main tient le pot à eau et les pieds marchent. Ainsi un chef de brigands donne un ordre et dit : « Pour aller ou pour venir, pour vous avancer ou pour vous arrêter, vous devez obéir à mon commandement » ; et la troupe des brigands obéit à ses ordres. Il en est de même des organes. L'Intellect ressemble au chef des brigands, et les autres organes, semblables à la bande des brigands, connaissent les intentions de l'Intellect et s'acquittent de leurs propres fonctions. — On pourra demander : « Chacun de ces treize organes saisit les objets qui se présentent devant lui. Le fait-il pour lui-même ou pour un autre ? » Réponse :

« *La volonté de l'Âme est la cause; il n'y a pas d'autre instigateur* ». Cela a déjà été expliqué (§ 21). Les affaires de l'Âme doivent être exécutées et c'est pour cela que les trois guṇas produisent les organes qui saisissent les différents objets de manière à manifester (la volonté) de l'Âme. Mais où trouvez-vous un agent, si vous prétendez que tous les organes sont inconscients ? Il n'y a pas d'agent, en dehors d'Içvara, qui puisse venir au milieu d'eux pour les faire agir. Il n'y a que l'Âme et la Nature qui s'unissent pour opérer ensemble. L'Âme a cette volonté : « Vous avez à vous manifester et à me trouver une existence solitaire. » Pour obéir à cette volonté de l'Âme, les trois guṇas produisent tous les organes. C'est d'accord avec la volonté de l'Âme que chacun s'acquitte de sa propre fonction ; en dehors de la volonté de l'Âme, il n'y a pas d'autre instigateur. — On pourra demander : « Parmi les vingt-quatre principes, combien peuvent être appelés des organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 32

作具數十三
能作牽執照
其事有十種
應引持照了

Les organes sont au nombre de treize, et capables d'attirer, de tenir, de manifester. L'effet est de dix espèces : il est ce qui doit être attiré, tenu, manifesté.

karaṇaṃ trayodaçavidhaṃ tad āharaṇadhāraṇaprakāçakaraṃ |
kāryaṃ ca tasya daçadhā hāryaṃ dhāryaṃ prakāçyaṃ ca ‖ 32 ‖

Commentaire

« *Les organes sont au nombre de treize* ». Ce dont il est souvent question dans ce traité, les « organes », sont de treize espèces seulement. Ce sont les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action et les trois organes intérieurs, l'Intellect, le Sentiment du moi et le

(1) 婆摩皮陀 *so-mo-pi-t'o*.
(2) 夜集 *ye-tsi*.
(3) 力 *li* (en cantonnais *lik*).

Manas. Quelles fonctions appartiennent à ces treize organes ? Ils sont *capables d'attirer, de tenir et de manifester*.

« *L'effet est de dix espèces...* ». Les cinq objets, le son et les autres, et les cinq actions, la parole et les autres, voilà les dix effets à produire. Ils se divisent en trois classes : 1) ce qui est à attirer ; 2) ce qui est à manifester ; 3) ce qui est à tenir. Parmi les treize organes, c'est aux trois organes intérieurs qu'appartient ce qui est à attirer, aux cinq sens qu'appartient ce qui est à manifester et aux cinq organes de l'action qu'appartient ce qui est à tenir [1] ; et c'est parce qu'ils ont ce triple effet qu'on les appelle les « treize organes ». Ainsi (l'effet) est dit être de trois espèces : ce qui doit être attiré, ce qui doit être tenu et ce qui doit être manifesté. — On pourra demander : « Combien d'organes saisissent les objets des trois temps (passé, présent, futur), et combien saisissent les objets du présent seulement ? » Nous répondons par cette stance :

§ 33

内作具有三
十外具三塵
外具取現塵
內取三世塵

Les organes intérieurs sont au nombre de trois ; les dix organes extérieurs sont leurs objets. Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent, tandis que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps.

antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ daçadhā vāhyaṃ trayasya viṣayākhyaṃ ;
sāmpratakālaṃ bāhyaṃ trikālam abhyantaraṃ karaṇam ‖ 33 ‖

COMMENTAIRE

« *Les organes intérieurs sont au nombre de trois* ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas sont appelés les « organes intérieurs ». Ils n'agissent pas directement sur les objets extérieurs et, pour cette raison, on les appelle « intérieurs ». Ils sont le moyen par lequel la volonté de l'Âme s'exécute et c'est pourquoi on les appelle « organes ».

« *Les dix organes extérieurs* ». Les dix organes extérieurs sont les cinq sens et les cinq organes de l'action. Ils sont capables de saisir directement les objets extérieurs ; c'est pourquoi on les appelle les « organes extérieurs ».

« *Leurs objets* ». Les dix organes (extérieurs) sont considérés comme les objets de l'Intellect, du Sentiment du moi et Manas. De même qu'un maître fait travailler ses serviteurs, de même les trois organes (intérieurs) emploient les dix organes extérieurs.

« *Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent* ». Les dix organes ont pour objets les choses du temps présent. Comment le savez-vous ? L'oreille ne

(1) Cette répartition diffère de celle de Gauḍapāda qui assigne le *āharaṇa* et le *dhāraṇa* aux organes de l'action et le *prakāça* aux sens.

saisit que les sons présents, sans entendre ceux du passé ou de l'avenir. Telle l'oreille, tels le nez et les autres. L'organe du parler, la langue, est capable de parler le langage actuel qui consiste en noms, phrases et lettres, mais il ne peut pas articuler celui du passé ou de l'avenir. Telle la langue, tels les quatre autres (organes des actions).

« *Les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps* ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas agissent sur les objets des trois temps. L'Intellect réalise un pot à eau présent ; il réalise de même un objet du passé ; par exemple, il se représente les rois de l'antiquité, Mūrdhāta [1] et les autres. Il réalise de plus l'avenir, par exemple quand il pense : « Tous les hommes périront ». Tel est aussi le Sentiment du moi ; il agit sur les objets des trois temps, disant : « Ceci est mien ». Tel aussi le Manas : il saisit les objets des trois temps, c'est-à-dire, il regarde en avant sur l'avenir et se rappelle les jours passés. C'est pourquoi on dit que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps. — « Combien d'organes saisissent les objets spécifiques et combien saisissent les objets non-spécifiques ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 34

三十中知根
取異無異塵
舌唯聲爲塵
餘四悉五塵

Parmi les treize organes, les organes intellectuels saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques. La langue (comme organe de la parole) n'a comme objet que les sons ; les quatre autres (organes) agissent sur les cinq objets.

buddhīndriyāṇi teṣāṃ pañca viçeṣāviçeṣaviṣayāṇi |
vāg bhavati çabdaviṣayā çeṣāṇi tu pañcaviṣayāṇi || 34 ||

Commentaire

« *Parmi les treize (organes), les organes intellectuels saisissent* .... ». Parmi les treize organes, il y a cinq organes des sens qui sont capables de saisir les objets spécifiques et non-spécifiques. Les « objets spécifiques » sont ceux qui sont doués des trois guṇas ; les « objets non-spécifiques » ne sont doués que d'un seul guṇa. Ainsi les cinq objets : son, toucher, forme, goût et odeur, tels qu'ils existent dans le ciel, sont non-spécifiques, étant également doués de *sattva* et libres de *rajas* et de *tamas*. Les cinq objets du monde des hommes sont spécifiques, étant doués de tous les guṇas : *sattva*, *rajas* et *tamas*, et produits par la coopération de ces guṇas. Les organes intellectuels de tous les êtres célestes saisissent les objets non-spécifiques, mais ceux des êtres humains appréhendent les objets spécifiques. Ainsi il est dit qu'ils *saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques*.

---

(1) 頂生王, « le roi né du sommet de la tête ». Son autre nom était Māndhāta (曼陀多 Mon-t'o-to). Un commentaire japonais sur l'*Abhidharmakoça* dit qu'il s'appelait aussi 布殺陀 P'ou-cha-t'o, mais c'est là le nom de son père : Upoṣada. Cf. *Divyāvadāna*, p. 210.

« *La langue n'a comme objet que les sons* ». La langue, divine ou humaine, n'a que des sons comme objets ; elle est capable d'articuler des sons, des phrases et des lettres.

« *Les quatre autres organes agissent sur les cinq objets* » La main, qui est composée des cinq objets, est capable de saisir les cinq objets, comme quand elle saisit une cruche d'eau. Telle la main, tels les autres organes (des actions). Ces quatre organes étant ainsi constitués par les cinq objets saisissent tous ces cinq objets. — Il y a encore quelques autres caractéristiques ; nous les expliquons dans cette stance :

§ 35

覺與內具共
能取一切塵
故三具有門
諸根悉是門

L'Intellect (coopérant) avec les (autres) organes intérieurs saisit tous les objets. C'est pourquoi les trois organes (intérieurs) s'emparent des portes, les (dix) organes (extérieurs) étant des portes.

sāntaḥkaraṇā buddhiḥ sarvaṃ viṣayam avagāhate yasmāt |
tasmāt trividhaṃ karaṇaṃ dvāri dvārāṇi çeṣāṇi || 35 ||

COMMENTAIRE

« *L'Intellect... saisit tous les objets* ». L'Intellect opère toujours de concert avec le Sentiment du moi et le Manas ; c'est pourquoi il est dit : « *l'Intellect, avec les autres organes intérieurs* ». Il est capable ainsi de saisir les objets des trois régions (terre, ciel, espace) et des trois temps ; c'est pourquoi il est dit : « *il saisit tous les objets* ».

« *C'est pourquoi les trois organes intérieurs s'emparent desportes* ». Les trois organes, l'Intellect et les autres, se rendent maîtres de toutes les portes. Si tous les trois coopèrent dans l'organe de la vue, l'œil rend manifestes les formes, les autres organes restant inactifs. Les trois s'unissent dans un organe et saisissent les objets des trois régions et des trois temps ; c'est pourquoi il est dit qu'ils gouvernent (1) les dix organes.

« *Les dix organes extérieurs étant des portes* ». Cela signifie que les cinq sens et les cinq organes des actions sont ouverts ou fermés, selon (la volonté des) trois organes intérieurs. Si ceux-ci se trouvent dans l'œil, la porte de la vue est ouverte de façon à voir les objets devant elle ; mais les autres portes sont fermées et ne peuvent rien percevoir. Puisqu'ils obéissent à d'autres, les dix organes extérieurs ne sont que des portes, et non pas des organes réels. Ainsi les dix organes (extérieurs) coopérant avec les trois organes intérieurs peuvent percevoir tous les objets des trois mondes. Une autre stance dit :

---

(1) Le texte a 爲, que je prends, d'accord avec un commentateur japonais, dans le sens de 治.

§ 36

諸具猶如燈
隨德更互異
照三世間塵
為我還付覺

Les organes sont pareils à une lampe; différant les uns des autres selon les guṇas, ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme.

ete pradīpakalpāḥ parasparavilakṣaṇā guṇaviçesāḥ |
kṛtsnaṃ puruṣasyārthaṃ prakāçya buddhau prayacchanti || 36 ||

COMMENTAIRE

« *Les organes sont pareils à une lampe* ». Cela signifie que les cinq sens, les cinq organes d'action, le Sentiment du moi et le Manas sont pareils à une lampe, qui, restant dans un endroit unique, illumine également tous les objets. Tous ces organes sont capables d'illuminer les objets des trois mondes, c'est pourquoi il est dit : « *comme une lampe* ».

« *Différant les uns des autres selon les guṇas* ». Ils ne sont pas pareils les uns aux autres : l'oreille saisit le son, mais non pas la forme ; l'œil saisit la forme, mais non pas le son ; . . . le nez ne saisit que l'odeur, mais non pas la saveur. Ainsi les cinq organes des sens s'occupent nécessairement d'objets différents ; c'est pourquoi il est dit qu'ils « diffèrent les uns des autres ». Il en est de même des organes d'action : la langue articule seulement des paroles, mais n'est pas capable d'une autre fonction, etc. De même l'Intellect ne fait que conclure ; le Sentiment du moi ne forme que des concepts égoïstiques ; le Manas ne fait que discerner. C'est pourquoi il est dit qu'ils « diffèrent les uns des autres ». Quelle est la signification de « différence » ? Le Sentiment du moi produit avec les trois guṇas n'est pas pareil. Les cinq éléments subtils et tous les organes produits par le Sentiment du moi ne sont pas pareils. (Voilà ce que c'est que la « différence »).

« *Ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme* ». Les douze [1] organes illuminent les objets des trois mondes, qui sont tous différents, et les transmettent à l'Intellect. Ainsi que les fonctionnaires et le peuple du royaume transmettent les richesses au roi [2], ainsi les douze organes ramènent tous les objets à l'Intellect, et l'Intellect les fait voir à l'Âme. — Il est dit : « *pour l'usage de l'Âme* ». On pourra demander : « Pourquoi les organes, ayant illuminé les objets, ne les font-ils pas voir eux-mêmes à l'Âme » ? La réponse est dans cette stance :

---

(1) Tous les textes, excepté celui de Corée, ont ici fautivement « treize ».

(2) Vijñānabhikṣu donne un exemple pareil (*S. pr. bh.*, II, 47).

§ 37

我一切用事
以覺能成就
復令後時見
自性我細異

L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit, et de plus il lui fait voir ensuite la différence subtile entre la Nature et l'Âme.

sarvaṃ pratyupabhogaṃ yasmāt puruṣasya sādhayati buddhiḥ |
saiva ca viçinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaraṃ sūkṣmam || **37** ||

COMMENTAIRE

« *L'Intellect prépare tout ce dont l'Ame jouit*... ». La jouissance ou l'activité de l'Ame n'est pas la même partout. La jouissance des dix objets. . . . et celle des huit pouvoirs (1) diffère selon les endroits, soit dans le monde humain, soit au ciel, soit parmi les animaux. Les dix organes extérieurs, c'est-à-dire les cinq sens et les cinq organes d'action, rendent manifestes les objets et les transmettent à l'Intellect ; l'Intellect les reçoit pour les donner à l'Âme, afin qu'elle en jouisse. Par cette transmission, l'Intellect fait que l'Âme jouit (des objets) à son gré et qu'elle en éprouve du plaisir, tant qu'elle n'a pas atteint la connaissance suprême.

« *De plus il lui fait voir ensuite la différence subtile* ... ». « Ensuite » signifie : « Quand la connaissance suprême est née en elle ». Il y a une distinction entre l'Âme et la Nature, mais cette distinction ne peut pas être vue par des hommes qui ne s'adonnent pas à de saintes pratiques, et c'est pourquoi on l'appelle « subtile ». En tant que « porte » de cette distinction, l'Intellect seul parmi les treize organes peut la faire voir à l'Âme. Qu'est-ce que « voir » ? Il s'agit de voir que l'Âme diffère de la Nature, des trois guṇas, de l'Intellect, du Sentiment du moi, des onze organes, des cinq éléments subtils, des cinq grands éléments et du corps. C'est l'Intellect qui apprend à l'Âme cette distinction, et par là l'Âme atteint la Délivrance finale, comme il a été dit plus haut (§ 2) : « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où qu'il se trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un toupet ou qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré. » L'Intellect seul est donc le véritable organe de l'Ame. — On pourra demander : « Lesquels des objets sont spécifiques et lesquels ne sont pas spécifiques ? Car vous avez dit dans une stance précédente (§ 34) que tous les organes saisissent également les objets spécifiques et non-spécifiques. » Nous répondons dans cette stance :

§ 38

五唯無差別
從此生五大
大塵有差別
謂寂靜畏癡

(1) V. la fin du commentaire du § 23.

Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques; d'eux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques, c'est-à-dire tranquilles, redoutables, accablants.

tanmātrāṇy aviçeṣās tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyaḥ |
ete smṛtā viçeṣāḥ çāntā ghorāç ca muḍhāç ca || 38 ||

Commentaire

« *Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques* ». Si vous demandez la signification de « spécifique » et de « non-spécifique », nous répondons: « Du Sentiment du moi procèdent les cinq éléments subtils, qui sont purs et tranquilles, ayant le *sattva* pour marque distinctive. Ce sont les objets élémentaires (de perception) des dieux; ils sont non-spécifiques, exempts de *rajas* et de *tamas*. »

« *D'eux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques* ». De l'élément subtil du son procède l'éther..... et, en dernier lieu, de celui de l'odeur procède la terre. Les cinq éléments ainsi produits sont spécifiques. Quelles sont les caractéristiques des objets spécifiques? Ils sont: 1) tranquilles; 2) redoutables; 3) accablants. Les cinq grands éléments sont les objets élémentaires (de la perception) pour les hommes. Que sont ces trois caractéristiques, par exemple pour l'élément éther? Supposez qu'un homme riche, qui vient de goûter les cinq sortes de plaisirs dans son harem, monte sur un pavillon élevé pour regarder l'espace éthéré: l'élément éther lui procurera du plaisir; donc, l'éther *tranquillise*; mais supposez que sur le pavillon élevé il prenne un refroidissement: dans ce cas, l'éther produit de la peine (c'est-à-dire est *redoutable*); supposez encore un homme qui marche dans le désert et qui ne voit que l'espace éthéré et pas un village où il puisse s'arrêter: dans ce cas, l'éther *accable*. Il en est de même des autres éléments.

§ 39

微細父母生
大異三差別
三中細常住
餘別有退生

Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division (des corps). De ces trois corps, le subtil est permanent; les autres espèces sont périssables [1].

sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha prabhūtais tridhā viçeṣāḥ syuḥ |
sūkṣmās teṣāṃ niyatā mātāpitṛjā nivartante || 39 ||

Commentaire

« *Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division.* » Dans les trois mondes, le corps subtil est créé d'abord;

(1) M. à m., « sujets à la décrépitude ».

il n'y a en lui que les cinq éléments subtils. Ce corps subtil entre dans la matrice, où il croît par le mélange du rouge et du blanc (1). Le corps grossier (produit par les parents) se développe, étant humecté et nourri par les aliments et les boissons de six goûts (2) absorbés par la mère. Les voies alimentaires de la mère et de l'embryon se correspondent ; c'est ainsi que ce dernier se nourrit. Ainsi que la racine d'un arbre a des ouvertures pour absorber l'eau qui humecte et nourrit l'arbre, ainsi le goût des aliments et des boissons venant par la mère humecte et nourrit le corps grossier. La forme et les dimensions du corps grossier sont identiques à celles du corps subtil. Le corps subtil est appelé « l'intérieur », le corps grossier « l'extérieur ». Dans le corps subtil, toutes les caractéristiques et toutes les formes de l'homme, les mains, les pieds, la tête, la face, le dos, le ventre, sont au complet. Des ṛṣis s'expriment ainsi dans les quatre Védas : « Le corps grossier possède six substances, dont trois, le sang, la chair et les nerfs (3), viennent de la mère, et trois, le sperme, les cheveux et les os (4), du père. Le corps dans lequel ces six substances demeurent est le corps grossier et extérieur, qui développe le corps subtil intérieur. Le corps subtil, ayant été développé par le corps grossier, a les cinq éléments extérieurs pour demeure, aussi bien au moment de la naissance qu'après. Ainsi on bâtit pour un prince royal un palais avec plusieurs salles et on lui dit : « Ici tu vivras, ici tu mangeras, ici tu dormiras. » Il en est de même de la Nature, qui produit les cinq grands éléments pour donner une demeure au corps subtil et au corps grossier : 1) L'élément éther est produit pour servir de lieu où aucun obstacle ne se rencontre ; 2) l'élément terre, comme lieu de demeure ; 3) l'élément eau, comme lieu de la pureté ; 4) l'élément feu, comme lieu de la consomption ; 5) l'élément air, comme lieu du mouvement et de la dispersion. Il y a donc dans le corps cette triple division : 1) le corps subtil ; 2) ce qui est produit par les parents ; 3) (ce qui résulte de) l'union (des éléments). (Ce dernier) se subdivise d'après sa nature en trois : 1) tranquillisant ; 2) redoutable ; 3) accablant. — On pourra dire : « Parmi ces trois catégories, lesquelles sont permanentes, lesquelles ne le sont pas ? » Nous répondons :

« *De ces trois (corps), le subtil est permanent, les autres sont périssables* ». Parmi les trois corps, l'espèce subtile, qui est formée par les cinq éléments subtils, est l'origine du corps. Quand le corps grossier périt, le corps subtil, s'il est accompagné de vice (*adharma*), renaît parmi l'une de ces quatre espèces : 1) quadrupèdes ; 2) êtres ailés ; 3) serpents (5) ; 4) êtres qui ont une forme horizontale (6). S'il est doué de vertu (*dharma*), il naît dans l'une de ces quatre classes : 1) Brahmā ; 2) les dieux ; 3) les maîtres du monde (*prajāpāti*) ; 4) les hommes (7). Ainsi les corps subtils sont permanents, et jusqu'à ce que la connaissance ou l'aversion (pour le saṃsāra) se soit produite, ils transmigrent à travers ces huit lieux de naissance. Mais quand la connaissance ou l'aversion naît, ils abandonnent le corps (grossier) et atteignent la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que l'espèce subtile est durable, tandis que les autres, les espèces grossières, périssent et ne sont pas durables. Au moment de la mort, le corps subtil abandonne le corps grossier, qui, ayant été produit par les parents, est mangé par les oiseaux, ou abandonné à la putréfaction, ou consumé par le feu. Le corps subtil de l'ignorant tourne sans cesse dans les

(1) çoṇitaçukramiçrībhāvena, « par la mixture du sang et du sperme ».

(2) ṣaḍrasa (六 味) ; 1) madhura (甘) ; 2) amla (酢) ; 3) lavaṇa (鹹) ; 4) kaṭu (辛) ; 5) tikta (苦) ; 6) kaṣāya (淡).

(3) rudhira (血) ; māṃsa (肉) ; snāyu (筋).

(4) çukra (白) ; majjā (« moëlle » ; le chinois a 毛 « cheveux ») ; asthi (骨).

(5) 胸 行 « poitrine-marcher » = uraga.

(6) 傍 行 « ceux qui marchent de biais » = tiryañ.

(7) Cf. le commentaire du § 44.

existences. — On pourra demander : « Vous dites que le corps qui est produit par les parents périt ; après cela, quel est le corps qui transmigre à travers les existences ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 40

前生身無著
大慢及五唯
輪轉無執塵
有熏習細相

Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent) [1] ; composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, il transmigre, sans agir sur les objets. Il est influencé par les états (mentaux) et doué de la marque de la subtilité.

pūrvotpannam asaktaṃ niyataṃ mahadādisūkṣmaparyantaṃ |
saṃsarati nirupabhogaṃ bhāvair adhivāsitaṃ liṅgam || 40 ||

Commentaire

« *Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent)* ». Au commencement, quand la Nature évolue et produit le monde, les corps subtils sont créés d'abord. De la Nature est né l'Intellect (Mahat), de l'Intellect le Sentiment du moi, et du Sentiment du moi les cinq éléments subtils : ces sept êtres sont appelés « les corps subtils ». Quelle est la caractéristique d'un corps subtil ? Il est pareil à la forme du dieu Brahmā (dans sa subtilité), et après avoir perçu les objets (dans ses nombreuses existences), il atteint la Délivrance finale. Il est « *sans empêchement* ». Les Sages ont dit : « Qu'il se trouve dans le monde des animaux, des hommes ou des dieux, le corps subtil ne rencontre aucun obstacle de la part des montagnes, des rochers, des murs, etc., à cause de sa subtilité. » De plus il ne change pas. Tant qu'il n'a pas atteint la connaissance, il n'est jamais isolé (du corps grossier) ; c'est pourquoi on dit qu'il est durable.

« *Composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils* ». De combien de substances se compose le corps subtil ? Des sept substances subtiles. Mais quant aux seize substances grossières [2], quelles fonctions le corps subtil exerce-t-il sur elles ?

« *Il transmigre...* ». Le corps subtil associé aux onze organes transmigre à travers les trois régions, assumant une des quatre naissances (de chaque espèce) [3].

« *Sans agir sur les objets* ». S'il est séparé des onze organes ou du corps grossier produit par les parents, il n'est pas capable de saisir les objets (d'en jouir).

« *Il est influencé par les états mentaux et doué de la marque de la subtilité* ». Le corps subtil est influencé par les trois états d'être. Les trois états d'être sont expliqués plus

---

(1) Le mot correspondant au sanscrit *niyatam* (permanent) ne se trouve pas en chinois, mais d'après le Commentaire il faut le suppléer.

(2) Les cinq grands éléments et les onze organes.

(3) Il en est de deux espèces ; cf. § 39.

bas (§ 43). Ce sont : 1) l'état acquis par le bien ; 2) l'état obtenu par la Nature ; 3) l'état obtenu par un produit. Ces trois états d'être influencent le corps subtil.

« *La marque de la subtilité* ». Le corps subtil transmigre à travers les existences et c'est ce que les Sages seuls voient. (C'est pourquoi on dit qu'il a la marque de la subtilité).

On pourra demander : « Pourquoi les treize organes, en transmigrant à travers les existences, empruntent-ils le corps subtil ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 41

如畫不離壁
離杌等無影
若離五唯身
十三無依住

Comme il n'y a pas de peinture sans un mur; comme il n'y a pas d'ombre sans un poteau ou autre chose de semblable ; ainsi, sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support.

citraṃ yathāçrayam ṛte sthāṇvādibhyo yathā vinā chāyā |
tadvadvināviçeṣair [1] na tiṣṭhati nirāçrayaṃ liṅgam ‖ 41 ‖

Commentaire

« *Comme il n'y a pas de peinture sans un mur...* ». Nous voyons que dans ce monde le support et ce qui est supporté vont unis et ne se séparent jamais ; ainsi les couleurs d'une peinture ont pour support un mur, et en dehors du mur il n'y a pas d'autre support pour elles. C'est pourquoi « *les treize (substances grossières) ne peuvent subsister sans le corps subtil* ». Ensuite : sans un poteau (qui la projette), il n'y a pas de support pour l'ombre ; sans feu il n'y a pas de lumière, sans eau pas de fraîcheur, sans air pas de toucher, sans éther pas d'espace pour le mouvement [2]. Ainsi sans le corps subtil les formes grossières n'ont pas de support et ne peuvent subsister. C'est pourquoi il est dit : « *Sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support.* » — On pourra demander : « Dans quel but le corps subtil transmigre-t-il en compagnie des treize (substances grossières) à travers les existences ? » Nous répondons par ces vers :

§ 42

我意用爲因
由因依因故
隨自性遍能
如伎轉異相

(1) Il faut couper : *vinā-aviçeṣair* « sans les non-spécifiques », c'est-à-dire « sans les éléments subtils ».

(2) 儀威, *iryāpatha*.

Ayant pour motif le désir de l'Âme, en raison de la cause et de la conséquence, selon le pouvoir omniprésent de la Nature, il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur.

> puruṣārthahetukam idaṃ nimittanaimittikaprasaṃgena |
> prakṛter vibhutvayogān naṭavad vyātiṣṭhate liṅgam || 42 ||

COMMENTAIRE

« *Ayant pour motif le désir de l'Âme* ». Le désir de l'Âme doit être exécuté; c'est pourquoi la Nature évolue. Ce désir est de deux sortes : au commencement, l'Âme désire percevoir les objets, etc., et finalement elle désire voir la distinction entre les trois guṇas et l'Âme. Les âmes du monde de Brahmā, etc., peuvent s'associer avec les objets (le son, etc.) et peuvent plus tard être délivrées entièrement. Ainsi la Nature évolue et produit le corps subtil. Pourquoi le corps subtil est-il assujetti à la transmigration ?

« *En raison de la cause et de la conséquence* ». La cause est octuple : vertu [1], etc., comme il est expliqué plus bas (§ 43). Il est dit dans la stance 44 : « Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale ; par leur contraire, le servage. » De quelle manière sont produits la cause et ce qui dépend de la cause (la conséquence) ? Réponse :

« *Selon le pouvoir omniprésent de la Nature* ». Tel un roi qui fait ce qu'il veut dans son domaine, la Nature fait prendre une forme (au corps subtil) en le faisant naître parmi les dieux, les hommes ou les animaux. C'est pourquoi il est dit :

« *Il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur* ». Comme un acteur qui représente tantôt un dieu, tantôt un roi, tantôt un nāga, tantôt un démon, etc., le corps subtil, associé aux treize (organes), entre tantôt dans la matrice d'un éléphant, d'un cheval, etc., tantôt dans celle d'une divinité ou d'un être humain, et devient un animal, un dieu ou un homme.

On pourra demander : « Vous avez expliqué plus haut (§ 40) que les treize organes influencés par les trois états d'être transmigrent à travers les existences. Mais quels sont ces trois états d'être? » Nous répondons dans ces vers :

§ 43

因善自性成
變異得三有
已見依內具
依細伽羅等

Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien, l'état acquis par la Nature et l'état acquis par un produit. On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs; ceux qui dépendent du (corps) subtil sont le *kalala* et les autres.

> sāṃsiddhikāç ca bhāvāḥ prākṛtikā vaikṛtikāç ca dharmādyāḥ |
> dṛṣṭāḥ karaṇāçrayiṇaḥ kāryāçrayiṇaç ca kalalādyaḥ || 43 ||

---

(1) Le texte a 清 ; mais c'est une faute pour 法, comme on peut voir par le § 43.

(Commentaire

« Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien... ». Les trois états d'être comprennent tous les objets. Tous les objets sont de trois sortes : 1) Ce qui est acquis par le bien ; 2) ce qui est acquis par la Nature ; 3) ce qui est acquis par un produit. *« Acquis par le bien »* : c'était le cas du ṛṣi Kapila, qui dès sa naissance possédait les quatre facultés. Ces quatre facultés sont : 1) vertu ; 2) connaissance ; 3) absence de passion ; 4) pouvoir. Comme c'est par le bien qu'on obtient ces quatre facultés (1), on les appelle les facultés acquises par le bien (fait dans une existence antérieure). Que signifie *« acquis par la Nature »* ? Comme il est dit dans les Védas, le seigneur Brahmā avait jadis quatre fils : 1) Sanaka ; 2) Sanandana ; 3) Sanātana ; 4.) Sanatkumāra (2). Ces quatre fils, fournis des organes et de leurs fonctions (3), avaient spontanément, à l'âge de seize ans, les quatre facultés au complet : la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Comme dans le cas d'un homme qui trouve à l'improviste un trésor, ces quatre conditions ne peuvent pas être obtenues par une cause, c'est pourquoi on les appelle « obtenues par la Nature ». *« Acquis par un produit ».* La forme corporelle d'un maître est appelé un produit. Parce que c'est la forme corporelle du maître, le disciple l'approche avec respect, l'écoute et acquiert de la connaissance ; par la connaissance, on acquiert l'absence de passion ; par l'absence de passion, la vertu ; par la vertu, le pouvoir octuple (4). Ainsi les quatre facultés sont obtenues par la forme corporelle du maître : c'est pourquoi on dit qu'elles sont acquises par un produit. Ces quatre facultés exercent leur influence sur les organes intérieurs, le Mahat et les autres, et elles produisent la transmigration à travers les existences. Il y a les quatre facultés et leurs contraires, en tout huit. Où vivent ces huit catégories ? Réponse :

« On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs. » Les organes intérieurs sont le Mahat et les autres. Le Mahat possède les huit facultés, c'est-à-dire que les quatre facultés produites par le dharma et les quatre produites par l'adharma vivent dans l'Intellect, comme il a été dit plus haut (§ 23) : « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs opposés sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *tamas*. » Ces huit sortes de conditions peuvent être réalisées par les organes intérieurs, et puisque ces huit catégories peuvent être vues par un sage doué de la vue divine, on dit : « On a vu.... »

« Ceux qui dépendent du corps subtil sont le kalala *et les autres. »* Il s'agit des huit stages (5) : 1) kalala ; 2) arbuda ; 3) peçī ; 4) ghana ; 5) enfance ; 6) adolescence ; 7) jeunesse ; 8) vieillesse. Ces huit stages sont nourris par les quatre sortes d'aliments : 1) Les

---

(1) Pour les quatre facultés, voir § 1.

(2) 娑那歌 So-na-ko ; 娑難陀那 So-nan-t'o-na ; 娑那多那 So-na-to-na ; 娑難嬀摩羅 So-nan-kiu-mo-lo. Cf. Gauḍapāda, § 43 et § 1, où ces quatre personnages son mentionnés comme ayant transmis la doctrine de l'École.

(3) Je ne vois pas très bien ce que Paramārtha veut dire par la phrase 此四子巳具足具事有身十六歲時四有自然成. Il doit cependant traduire une phrase pareille à celle-ci, qui se trouve dans le passage correspondant de Gauḍapāda : teṣām utpannakāryakāraṇānāṃ (巳具足具事) çarīriṇāṃ (有身) ṣoḍaçavarṣāṇām (十六歲時) ete bhāvāç catvāraḥ samutpannās (四有自然成).

(4) V. § 23, commentaire.

(5) Les quatre premiers stages, ceux de l'embryon, sont transcrits : 1) 歌羅邏 *ko-lo-lo* ; 2) 阿浮陀 *a-feou-t'o* ; 3) 閉尸 *pi-che* ; 4) 迦那 *kia-na*. Gauḍapāda a : 2) budbuda : 3) māṃsa.

quatre stages (de l'embryon) sont nourris par les six sortes d'aliments et de boissons absorbées par la mère ([1]); 2) l'enfance, par le lait de la mère; 3) l'adolescence, par la nourriture qu'on lui procure; 4) la jeunesse et la vieillesse, par l'absorption indépendante de la nourriture. Ces huit stages doivent leur existence au corps subtil. Les seize catégories (dharma, 4; adharma, 4; kalala-vieillesse, 8) influencent les organes intérieurs et causent la transmigration à travers les existences. — On pourra demander : « Vous avez déclaré plus haut (§ 42) qu'en raison de la cause et de la conséquence, le corps subtil prend des formes variées comme un acteur dramatique. Que sont « la cause » et « ce qui dépend de la cause » (la conséquence)? » Nous répondons dans ces vers :

§ 44

因善法向上
因非法向下
因知厭解脫
翻此則繫縛

Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale, mais par leur contraire, le servage.

dharmena gamanam ūrdhvaṃ gamanam adhastād bhavaty adharmena |
jñanena cāpavargo viparyayād iṣyate bandha ‖ 44 ‖

Commentaire

« *Par la vertu*... ». Si dans le monde un homme pratique le bien, *yama* et *niyama* ([2]), son corps subtil montera en haut, de sorte qu'au temps d'une (nouvelle) naissance il renaîtra dans une des huit régions, c. à. d. comme 1) Brahmā; 2) maître du monde (prajāpati); 3) dieu; 4) gandharva; 5) yakṣa; 6) rākṣasa; 7) yamarāja; ou 8) démon ([3]). Ces huit régions peuvent être gagnées par la vertu. Mais si l'on pratique le contraire des dix bonnes actions (*yama* et *niyama*), c'est-à-dire si l'on s'adonne au vice, le corps subtil descend dans les régions inférieures et renaît dans une des cinq régions, c. à. d. comme 1) quadrupède; 2) volatile; 3) serpent; 4) amphibie ([4]); ou 5) être sans mouvement (le règne végétal et minéral). Les cinq régions sont le produit du vice.

« *Par la connaissance et l'aversion, on gagne la Délivrance finale* ». Par le corps subtil on gagne la connaissance, par la connaissance l'aversion (pour les transmigrations); à cause de l'aversion le corps subtil est abandonné et le vrai Moi (l'Âme) reste isolé. C'est ce qu'on appelle « *Délivrance finale* ».

« *Par leur contraire, le servage* ». Le contraire de la connaissance est appelé ignorance. Ainsi un homme dit : « Je suis à prendre en pitié, » ou : « Je suis aimable »; quand il dit : « Je suis aimable », c'est là un effet du Sentiment du moi. Voilà ce qu'on appelle « ignorance ». Cette ignorance enchaîne le corps et l'oblige à rester parmi les hommes, les dieux ou les animaux. Ce servage est de trois sortes : 1) servage par la Nature; 2) servage par un produit; 3) servage par

---

([1]) V. § 39, note 3.
([2]) V. § 23.
([3]) Le 3 et le 7 diffèrent dans Gaṇḍapāda; dieu (*deva*) est probablement pour *devānām Indra*. (V. § 53, comm.).
([4]) Cf. § 39, commentaire.

le don sacrificiel [1]. Ces trois modes seront expliqués plus bas (§ 45). Il est dit (§ 43) : « en raison de la cause et de la conséquence ». Les bonnes actions sont considérées comme étant la cause et la naissance dans les régions supérieures comme la conséquence ; les actions mauvaises sont la cause, et la descente aux régions inférieures la conséquence. De même, la connaissance et l'aversion étant la cause, la Délivrance finale est la conséquence ; l'ignorance et l'attachement étant la cause, le servage est la conséquence. À côté de ces quatre causes et de ces quatre conséquences que nous venons d'expliquer, il y a quatre autres causes et conséquences ; nous allons les exposer :

§ 45

離欲故沒性
憂欲故生死
由自在無礙
翻此故有礙

A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature ; à cause de la passion entachée de *rajas*, il y a naître et mourir. Là où il y a pouvoir, il y a absence d'obstacle ; là où il y a le contraire, il y a des obstacles.

vairāgyāt prakṛtilayaḥ saṃsāro [2] bhavati rājasād rāgāt |
aiçvaryād avighāto viparyāyāt tadviparyāsaḥ ‖ 45 ‖

COMMENTAIRE

« *A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature* ». Supposez un brahmane qui quitte sa famille, étudie la voie, contrôle ses onze organes, rejette les onze objets (des sens et de l'action) et observe les dix lois de *yama* et de *niyama* [3] ; il sera rempli d'aversion (pour le monde) ; par l'aversion il se délivrera de la passion ; mais n'ayant pas la connaissance des vingt-cinq vérités, il n'atteint pas la Délivrance finale. Quand il mourra, il se dissoudra dans les huit (éléments de la) Nature : la Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Par la dissolution dans les huit (éléments de la) Nature, il n'atteint pas la Délivrance, bien qu'il s'imagine l'atteindre. Car ensuite, au moment de transmigrer, cet homme reçoit de nouveau un corps grossier dans les trois mondes. C'est pourquoi on dit qu'à cause de l'aversion (pour le monde), on se dissout dans la Nature. Voilà le « *servage par la Nature* ».

« *A cause de la passion entachée de rajas, il y a naître et mourir* ». « Passion entachée de rajas » : Supposez un homme qui pense ainsi : « J'ai fait de grands dons, j'ai célébré de grands sacrifices, j'ai servi les devas et j'ai donné à boire le soma ; je serai heureux dans le monde futur. » Par ce désir entaché de rajas il subira une nouvelle naissance dans la région de Brahmā,......ou parmi les animaux. Voilà « *le servage par le don sacrificiel* ».

« *Par le pouvoir il y a absence d'obstacle* ». « Pouvoir » : il y a huit espèces (de pouvoirs) doués de *rajas* : exiguïté, légèreté, etc. [4]. A cause du pouvoir il y a huit espèces d'absence d'obstacle dans le monde du roi Brahmā. L'octuple pouvoir s'associe avec l'Intellect ; c'est pourquoi on dit dans ce cas « *servage par un produit* ».

---

(1) 布施縛 = dākṣiṇika-bandha.
(2) La *S. T. K.* lit : « saṃsāre ».
(3) V. § 23 et § 44.
(4) V. commentaire du § 23.

« *Là où il y a le contraire, il y a des obstacles* ». Le contraire du pouvoir est l'impuissance. A cause de l'impuissance il y a des obstacles partout. Ces obstacles sont aussi un « servage par les produits », car ils appartiennent aussi à la catégorie du tamas. — Cette stance explique donc les quatre causes et conséquences. L'absence de passion est appelée la cause et l'absorption dans la Nature la conséquence ; la passion douée de rajas est la cause, naître et mourir la conséquence ; le pouvoir est la cause, l'absence d'obstacle la conséquence ; l'impuissance est la cause, les obstacles la conséquence.

On a donc expliqué les seize produits : les huit causes et les huit conséquences. On pourra demander : « Quant à ces seize espèces de créations de causes et de conséquences, quels sont leurs éléments constitutifs ? » Nous répondons par ces vers :

§ 46

生因覺爲體
疑無能喜成
思量德不平
覺生五十分

La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est (de quatre sortes) : doute (1), incapacité, contentement et perfection. Considérant la disparité des guṇas, il y a cinquante divisions dans l'Intellect.

eṣa pratyayasargo (2) viparyayāçaktituṣṭisiddhyākhyaḥ |
guṇavaiṣamyavimardāt (3) tasya ca bhedās tu pañcāçat ‖ 46 ‖

---

(1) 疑 « doute » ; mais comme le sancrit a « viparyaya », il faut peut-être lire 礙 « obstacle ». Gauḍapāda interprète cependant « saṃçaya ».

(2) *Pratyayasarga*, 因覺生 « création intellectuelle » ; *pratyaya* signifie « notion » et *pratyayasarga* est « la création dont on n'a qu'une notion », à l'opposé de *bhūtasarga* « la création organique », que nous percevons par nos sens. La création intellectuelle est de seize espèces :

	CAUSES	CONSÉQUENCES
Positives	1) 法 vertu (dharma).	1) 向上 élévation (gamanam ūrdhvam).
	2) 智慧 connaissance (jñānam).	2) 解脫 délivrance (mokṣa).
	3) 離欲 absence de passion (vairāgyam).	3) 泱性 absorption (prakṛtilaya).
	4) 自在 pouvoir (aiçvaryam).	4) 無礙 absence d'obstacle (avighāta).
Négatives	5) 非法 vice (adharma).	5) 向下 dégradation (gamanam adhastāt).
	6) 非智 ignorance (ajñānam).	6) 繫縛 servage (bandha).
	7) 愛欲 passion (avairāgyam).	7) 輪轉 transmigration (saṃsāra).
	8) 不自在 impuissance (anaiçvaryam).	8) 障礙 obstacles (vighāta).

Le texte chinois semble admettre deux interprétations pour *pratyayasarga* : 1) les seize créations en totalité ; 2) les huit créations de la conséquence. Dans les deux cas, l'Intellect est leur base ou leur nature. Cette stance n'est pas facile à comprendre.

(3) *Vimardāt* est rendu par M. Davies « out of hostile influence » et par M. Garbe « weil die guṇas *sich* wegen ihrer Ungleichheit *befeinden* ». Paramārtha a 思量德不平 « considérant la disparité des guṇas ». Il semble que dans son texte il y ait eu une variante, peut-être *vimarçāt*, « par la considération de ». Gauḍapāda ne donne pas d'explication nette.

COMMENTAIRE

« La création dérive dans sa nature de l'Intellect ». La création est (l'agrégat) soit des seize (causes et conséquences), soit des huit conséquences. Les seize — les huit causes et les huit conséquences — ont comme base commune l'Intellect. Les huit conséquences sont appelées « création » ; (dans ce cas), les huit causes sont leur base. Voilà pourquoi il est dit que les seize espèces de créations ont l'Intellect comme base. Il a été dit plus haut (§ 23) : « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est doué de *sattva* ; leurs opposés, quand il est doué de *tamas.* »

« Elle est de quatre sortes : doute, incapacité, contentement et perfection ». Les seize espèces de créations sont de plus divisées en quatre catégories : 1) doute ; 2) incapacité ; 3) contentement ; 4) perfection. Voici un exemple : Un brahmane, avec ses quatre disciples, revenait d'un grand royaume dans son pays. En route, avant le lever du soleil, un des disciples dit au maître : « Grand maître, j'aperçois sur la route un objet ; je ne sais si c'est un poteau ou un homme ayant de mauvaises intentions. » Ce disciple a du *doute* au sujet du poteau. Le maître dit au second disciple : « Allez vous assurer si c'est un homme ou un poteau. » Ce disciple, selon les paroles du maître, regarde de loin, mais n'ose pas s'approcher, et dit à son maître : « Grand maître, je suis incapable de m'approcher. » Ce second disciple est *incapable*. Puis (le maître) s'adresse au troisième disciple : « Allez voir avec soin ce que c'est ! » Le disciple regarde et dit : « Grand maître, à quoi bon l'examiner maintenant ? Au lever du soleil passera par ici une grande caravane[1] à laquelle nous pourrons nous joindre. » Ce troisième, bien qu'il ne soit pas encore sûr si c'est un homme ou un poteau, ne s'en soucie pas (*contentement*). Alors le maître s'adresse au quatrième disciple : « Allez examiner la chose. » Celui-ci, qui a une bonne vue, aperçoit une liane enlaçant cet objet et quelques oiseaux perchés dessus ; il l'approche, la touche du pied et revenant vers son maître, lui dit : « Grand maître, cet objet est un poteau. » Ce quatrième disciple a donc atteint la *perfection* [2]. Les seize espèces de créations sont ainsi groupées en quatre classes.

« Considérant la disparité des guṇas ». Il y a trois guṇas : sattva, rajas, tamas. Ils s'excluent l'un l'autre ; si le sattva prédomine, le rajas et le tamas sont cachés ; de même les rayons du soleil cachent les étoiles, le feu, etc., et ainsi de suite pour le rajas et le tamas. Considérant la disparité des trois guṇas, il faut reconnaître cinquante divisions dans l'Intellect. Nous allons expliquer ces cinquante divisions :

§ 47

疑倒有五分
無能二十八
由具不具故
喜九成八分

Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs et vingt-huit sortes d'incapacités, à cause de l'imperfection des organes. Le contentement est divisé en neuf, la perfection en huit.

---

[1] Le texte a 大宗侶 ; cela pourrait signifier « une foule d'adhérents d'une secte » ; ma traduction est hypothétique.

[2] Cette parabole est donnée par Alberuni, I, 84. V. aussi Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 65. Elle apparaît plus haut, § 30, de même que dans Gauḍapāda. V. mon Introduction.

pañca viparyayabhedā bhavanty açaktiç ca karaṇavaikalyāt |
aṣṭāviṃçatibhedās tuṣṭir navadhāṣṭadhā siddhiḥ || 47 ||

COMMENTAIRE

« *Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs* ». « Doute et erreur » ont été expliqués plus haut (§ 46). Nous allons expliquer maintenant ces cinq divisions. Elles sont : 1) ténèbres (tamas) ; 2) stupidité (moha) ; 3) grande stupidité (mahāmoha) ; 4) ténèbres profondes (tāmisra) ; 5) ténèbres aveugles (andhatāmisra). Avant d'expliquer *l'incapacité*, nous allons d'abord examiner les cinq sortes de doutes :

§ 48

說闇有八分
癡八大癡十
重闇有十八
盲闇亦如是

Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces, la stupidité en huit et la grande stupidité en dix ; les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit, de même les ténèbres aveugles.

bhedas tamaso 'ṣṭavidho mohasya ca daçavidho mahāmohaḥ |
tāmisro 'ṣṭadaçadhā tathā bhavaty andhatāmisraḥ || 48 ||

COMMENTAIRE

« *Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces* ». Si un homme atteint l'absence de passion sans avoir la connaissance, il est absorbé dans les huit éléments primaires, c'est-à-dire la Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Bien que n'ayant pas atteint la Délivrance finale, cet homme croit l'avoir atteinte, parce qu'il ne voit pas les huit espèces de servage. Ne pas voir ces huit espèces, voilà ce qui est appelé « ténèbres ». « Ténèbres » est synonyme d'ignorance.

« *La stupidité en huit* ». Nous avons expliqué plus haut (§ 23) que le pouvoir est de huit sortes. De ces huit, les dieux, etc., sont liés par l'attachement et ne peuvent pas atteindre la Délivrance finale ; étant liés par l'attachement à leur pouvoir, ils transmigrent à travers les existences. C'est pourquoi on dit que la stupidité est de huit espèces. Les huit premières (c'est-à-dire, les espèces des ténèbres) sont appelées « servage par la Nature », et les huit dernières (c'est-à-dire, celles de la stupidité) « servage par un produit ».

« *La grande stupidité en dix* ». Il y a les cinq éléments subtils qui sont doués de sattva et qui servent d'objets aux dieux. Les cinq objets (subtils) s'associent aux cinq éléments grossiers (qui sont les objets des hommes et des animaux et qui sont) doués des trois guṇas. C'est à ces dix objets que Brahmā, les hommes, les animaux, etc., sont liés par l'attachement, et ils sentent qu'en dehors d'eux il n'y a pas de meilleurs objets. A cause de cet attachement, on ne réalise ni la connaissance ni la loi de la Délivrance finale ; on ne fait que s'attacher aux objets, sans rechercher la Délivrance finale. Voilà d'où vient le nom de « grande stupidité ».

« *Les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit* ». Quand les huit espèces de pouvoir et les dix objets tombent en décadence, l'homme pauvre songe ainsi : « Je suis maintenant pauvre, sans pouvoir, et j'ai perdu tous les objets (en mon pouvoir). » Songeant ainsi, il éprouve dix-huit espèces de douleurs. Ces douleurs sont appelées « ténèbres profondes ».
« *De même les ténèbres aveugles* ». Comme il a été dit plus haut, le pouvoir se divise en huit espèces et les objets en dix. Un homme qui possède ces dix-huit espèces songera ainsi au moment de sa mort : « J'ai perdu maintenant l'octuple pouvoir et les dix objets (de perception et d'action). Les messagers de l'enfer vont me lier et me dépêcher auprès du roi Yama. » Songeant ainsi, il éprouve de la douleur et il est incapable d'écouter les doctrines du Sāṃkhya. Voilà d'où vient l'appellation « ténèbres aveugles ». — Ainsi les cinq espèces (de doutes) sont de nouveau subdivisées en soixante-deux espèces [1]. Nous allons expliquer maintenant les divisions de l'incapacité :

§ 49

十一根損壞
知害名無能
知害有十七
翻喜成就故

La destruction des onze organes et la lésion de l'Intellect sont appelées « incapacités ». La lésion de l'Intellect est de dix-sept espèces, par opposition au contentement (=9) et à la perfection (=8).

ekādaçendriyabadhā saha buddhibadhair açaktir uddiṣṭā |
saptadaçabadhā buddher viparyayāt tuṣṭisiddhīnām || 49 ||

Commentaire

« *La destruction des onze organes* ». Cela signifie : surdité, cécité, perte de l'organe olfactif, perte de l'organe du goût, paralysie, insanité, aphasie, mutilation, infirmité, état d'eunuque (黄門), constipation ; ce sont les défauts des onze organes. Pourquoi appelle-t-on cela « incapacité » ? Parce que, (quand on est affligé de ces défauts,) on ne peut pas entendre, ... et on ne peut pas atteindre la Délivrance finale. Ainsi un homme sourd — et, si vous voulez, donnez-lui encore une autre maladie, — consulte son bon ami : « Je suis misérable ; que dois-je faire ? » Le bon ami lui dit : « Acquiers la connaissance que donne le Sāṃkhya et tu atteindras l'exhaustion de la douleur, le bord de la douleur : tu seras délivré ! » L'homme répond : « Je suis incapable d'acquérir la connaissance que donne le Sāṃkhya, car je n'entendrais pas la parole du maître ; ne l'entendant pas parler, d'où me viendrait la connaissance ? » Le cas est le même pour les aveugles et les autres. A cause de la destruction des organes, ils ne sont pas capables d'acquérir la connaissance ; par là, ils sont incapables d'atteindre la Délivrance.
« *La lésion de l'Intellect est appelée incapacité* ». Les dix-sept espèces de lésions de l'Intellect vont être expliquées ultérieurement.

---

(1) Tamas, 8 ; moha, 8 ; mahāmoha, 10 ; tāmisra, 18 ; andhatāmisra, 18.

« *Par opposition au contentement et à la perfection* ». Ce sont les opposés des neuf divisions du contentement et des huit divisions de la perfection, qui sont les lésions de l'Intellect. Les onze défauts des organes et les dix-sept lésions de l'Intellect sont appelés les vingt-huit (incapacités). Quelles sont les neuf divisions du contentement ? Nous allons l'expliquer dans cette stance :

§ 50

依內有四喜
自性取時感
依外喜有五
離塵故合九

Il y a quatre sortes de contentements intérieurs : ceux qui ont trait à la Nature, aux nécessaires (1), au temps et à la destinée (2). Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets. En tout il y a neuf (contentements).

ādhyātmikāç catasraḥ prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāḥ |
bāhyā viṣayoparamāt pañca nava tuṣṭayo 'bhihitāḥ || 50 ||

COMMENTAIRE

« *Il y a quatre sortes de contentements intérieurs* ». « Intérieurs », parce que les quatre contentements sont produits dans l'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas : 1) le contentement relatif à la Nature ; 2) relatif aux besoins ; 3) relatif au temps ; 4) relatif à la destinée. Pour éclaircir les quatre contentements, nous donnons la parabole suivante. Des brahmanes ont renoncé au monde et quitté leurs familles. Quelqu'un demande à l'un d'eux : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de renoncer à votre famille ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause réelle des trois mondes et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme connaît seulement que la Nature est la cause, mais il ne connaît pas la permanence et l'impermanence, la connaissance et l'ignorance, la possession des guṇas et le manque des guṇas, l'universalité et la non-universalité (des vingt-cinq principes). Ne connaissant que l'existence et sa cause, il est content. Un tel homme n'atteint pas la Délivrance. On demande au second brahmane : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de devenir un ascète ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause des mondes et que les besoins sont la cause de la Délivrance. Bien que la Nature soit la cause réelle, on n'atteint pas la Délivrance sans les « nécessaires » ; c'est pourquoi je me munis des (objets) nécessaires. Les « nécessaires » sont les objets dont ont besoin les ascètes quand ils s'acquittent des devoirs religieux. Ils sont au nombre de quatre : 1) le triple bâton (tridaṇḍa) ;

(1) 取 « prendre », « ce qui doit être pris », « besoins », « le nécessaire » (upādāna).
(2) 感 « influence », « le fruit des actes commis dans une existence précédente » (bhāgya).

2) le pot à eau pour se laver (kamaṇḍalu) ; 3) la kaṣāya ; 4) les cinq objets bienfaisants (maṅgala) : a) le sac à cendres ; b) le cristal solaire ; c) la corde sacrée ; d) les charmes ; e) une longue tige d'herbe placée sur le toupet des cheveux et appelée l'herbe bienfaisante [1]. Voilà les cinq (objets) nécessaires pour l'étude de la voie. Ils sont appelés les objets bienfaisants, parce qu'ils chassent l'impureté. Avec les trois autres objets ils forment les huit (objets) nécessaires. Ils nous font atteindre la Délivrance, et c'est pourquoi j'ai quitté ma famille. » Voilà pourquoi le second contentement est appelé « le contentement du nécessaire ». Pour cette raison (notre homme) n'est pas capable d'atteindre la Délivrance, car il sait seulement que la Nature est la cause, il ne connaît pas le reste. On demande au troisième brahmane : « Quelle est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète ? » Il répond : « Que peuvent faire la Nature et les nécessaires ? Je sais qu'ils ne nous procurent pas la Délivrance, (et je pense qu'elle viendra avec le temps). C'est pourquoi j'ai désiré devenir un ascète. » Ce troisième brahmane ne peut pas non plus atteindre la Délivrance. Pourquoi ? Parce qu'il ignore le sens des ving-cinq catégories (padārtha). Voilà « le contentement relatif au temps ». La même question est posée au quatrième brahmane ; il répond : « La Nature, les nécessaires ou le temps ne servent à rien ; c'est seulement par la destinée (qu'on est délivré). Je sais qu'on est délivré à cause de la destinée, et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme non plus n'a pas la connaissance ; par conséquent, il n'atteint pas la Délivrance. Voilà « le contentement relatif à la destinée ». Ces quatre contentements sont produits en dedans.

« *Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets.* » Le contentement extérieur est de cinq espèces, selon le renoncement aux cinq objets. Par exemple, un homme voyant cinq brahmanes renoncer à leurs familles, demande d'abord au premier : « Quelle est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète ? » Cet homme répond : « Dans le monde il y a cinq objets (des sens). Toutes les occupations pour acquérir les objets (arjana) sont difficiles à pratiquer : le labourage (kṛṣi), le métier de berger (pāçupātya), le service du roi (sevā), le commerce (vāṇijya) ; en dehors de ces occupations on pourrait pratiquer le vol [2] ; mais ce mode d'acquérir les objets ne peut pas être pratiqué, parce qu'il nuit à celui qui le fait et aux autres. Voyant ces faits, j'ai songé à devenir un ascète. » Cette cinquième [3] personne n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'elle n'a pas la vraie connaissance. On demande au second : « Quelle loi connaissez-vous pour laquelle, etc... » Il répond : « Je sais qu'on ne peut acquérir les objets que si on les cherche. Mais quand on a acquis les objets par le moyen du labourage, etc., leur protection (rakṣaṇa) est difficile. Pourquoi ? Parce que les cinq sortes d'occupations sont en conflit les unes avec les autres. En protégeant les objets acquis, on s'expose à se nuire à soi-même et aux autres. Voyant que cette protection fait naître la douleur, j'ai renoncé aux objets acquis et je suis devenu un ascète. » Ce sixième homme non plus n'atteint pas la Délivrance, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Puis la même question est posée au troisième, et il répond : « J'ai pu chercher et obtenir ce que je n'avais pas encore obtenu ; ce que j'avais obtenu, je l'ai protégé pour ne pas le perdre. Mais j'ai vu que les cinq objets, par le fait même qu'on en jouit, diminuent ; quand ils diminuent, on en éprouve une grande douleur. Voyant

---

(1) 1) 灰囊, « sac à cendres », peut-être « bhasmālābuka », « la gourde aux cendres ». 2) 天目珠 « la perle de l'œil céleste ». Je pense que c'est une erreur pour 天日珠 « la perle du soleil céleste, « sūryakānta ». 3) 縷纓身 « enlacer le corps, la corde sacrée », « upāvita ». 4) 咒術章句 « paroles magiques », peut-être « mantra ». 5) 吉祥草 « l'herbe auspicieuse », « kuça ».

(2) Gauḍapāda a seulement *parigraha*, « accepter des aumônes ».

(3) En comptant les quatre de l'exemple précédent.

qu'ils impliquent cette faute de la diminution (kṣaya), j'ai songé à devenir un ascète. » Ce trosième non plus n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. La même question est posée au quatrième. Il répond : « J'ai trouvé les objets ; ceux que je n'ai pas, je puis les obtenir ; ce que j'ai obtenu, je puis le protéger ; ce que j'ai perdu par diminution, je puis le trouver de nouveau. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les cinq organes des sens ne sont jamais satisfaits et parce qu'ils cherchent sans cesse quelque chose de mieux. Voyant qu'ils impliquent ce défaut, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce quatrième non plus ne sera pas délivré, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Finalement la même question est adressée au cinquième, et il répond : « Je cherchais, j'obtenais, je préservais sans perte ; s'il y avait perte, je cherchais l'objet de nouveau ; je cherchais le meilleur, et je l'obtenais. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les quatre occupations (permises) par lesquelles on acquiert les objets peuvent léser les autres. Si on ne lèse pas les autres, on n'a pas de succès dans son métier. Laboureur, il faut couper l'herbe et les arbres ; soldat, il faut tuer les hommes ; voleur, il faut causer de la perte aux autres ; (marchand), il faut mentir. Ces maux et tous les autres dont souffre le monde procèdent (de l'acquisition) des objets. Voyant qu'ils impliquent cette faute, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce cinquième non plus n'atteint pas la Délivrance, parce qu'il n'a que l'aversion extérieure et qu'il n'a pas la vraie connaissance.

Les quatre premières sortes de contentements viennent du dedans, les cinq autres viennent du dehors ; il y en a neuf en tout. A ces neuf sortes de contentements les Sages ont donné neuf noms. Comme ils sont capables de nettoyer la poussière et les impuretés, les épithètes de l'eau sont données aux neuf contentements : 1) eau lubrifiante ; 2) eau mouvante ; 3) eau courante ; 4) eau de lac ; 5) eau bien entrée. 6) eau facile à traverser ; 7) eau qui jaillit bien ; 8) eau transparente ; 9) eau excellente et pure [1]. Les opposés des neuf espèces de contentements forment les neuf espèces *d'incapacités*, à savoir : eau non lubrifiante... jusqu'à : eau non excellente et pure.

On pourra demander ; « Les trois catégories (doute, incapacité, contentement) diffèrent de la perfection. Quelle est cette dernière catégorie ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 51

思量聞讀誦
離苦三友得
因施成就八
前三成就鈎

---

[1] 1) 潤濕水 2;) 搖淺水 3;) 流水 4;) 湖水 5;) 善入水 6;) 善度水 7;) 善出水 8;) 先明水 9;) 勝清淨水. Voici quels sont les noms dans Gauḍapāda : 1) ambhas ; 2) salilam ; 3) ogha ; 4) vṛṣṭi ; 5) sutamas ; 6) pāram ; 7) sunetram ; 8) nārīkam ; 9) anuttamāmbhasikam. Fujii, le commentateur japonais, donne l'explication suivante : « eau lubrifiante », parce que la *Nature* pénètre tout comme l'eau lubrifie tout ; 2) « mouvante », parce que par *les objets nécessaires* on se purifie, comme l'eau mouvante et peu profonde purifie tout ; 3) « courante », parce qu'avec le *temps* un fleuve joint l'océan ; 4) « eau de lac », parce que *l'influence* des actes commis dans d'autres existences est comme l'eau du lac que la pluie remplit ; 5) « bien entrée », parce qu'on renonce à *acquérir* des richesses, comme une terre désséchée est irriguée par l'eau ; 6) « aisément traversée », parce qu'on n'a plus à s'occuper de *protéger*, comme une eau qui a été traversée ; 7) « qui jaillit bien », car il n'y a pas à craindre la *perte*, comme l'eau qui jaillit sans cesse ; 8) « transparente », car il n'y a plus d'attachement. 9) « excellente et pure », car ne pas léser les autres est comme de l'eau de la qualité la plus excellente et la plus pure.

Raisonner, entendre, lire, les trois manières d'empêcher la douleur, ce qu'on obtient des amis et les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections. Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection.

ūhaḥ çabdo 'dhyayanaṃ duḥkhavighātās trayaḥ suhṛtprāptiḥ |
dānaṃ ca siddhayo 'ṣṭau siddheḥ purvo 'ṅkuças trividhaḥ ‖ 51 ‖

COMMENTAIRE

« *Raisonner, entendre, lire..... les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections* ». Ce sont les huit sortes de capacités par lesquelles on peut accomplir les six pratiques (¹). Ainsi un brahmane, devenant ascète et suivant la voie, songe ainsi: « Qu'est-ce que l'excellent? Qu'est-ce que le vrai? Quelle est la conclusion finale? Par quelles pratiques atteint-on la connaissance qui manifeste (les objets)? » Ayant ainsi réfléchi, il atteint la connaissance ; en lui se lève la connaissance des vingt-cinq verités: la Nature est différente (des autres principes), l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, les onze organes, les cinq grands éléments sont tous différents l'un de l'autre, et le vrai (paramātmā) lui-même est différent de tous les autres. A cause de cette connaissance, les six espèces de contemplations naissent: 1) La contemplation des défauts des cinq grands éléments: en observant leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce à ces éléments; ce stade est appelé « *raisonner* ». 2) La contemplation des défauts des onze organes: quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux organes; ce stade est appelé « *tenir* » (²). 3) La contemplation des défauts des cinq éléments subtils: quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux cinq éléments subtils; ce stade est appelé « *similitude* ». 4) Contemplation des défauts, du Sentiment du moi et des huit espèces de pouvoirs: quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce au Sentiment du moi, etc.. Ce stade est appelé « *arrivée* ». 5) La contemplation des défauts de l'Intellect: quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à l'Intellect. Ce stade est appelé « *contraction* ». 6) La contemplation des défauts de la Nature: quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à la Nature; ce stade est appelé « *isolement* ». Ainsi ce brahmane obtient la Délivrance à cause de son raisonnement. La perfection est obtenue par le raisonnement, c'est pourquoi on l'appelle « la perfection par le raisonnement ».

Ayant expliqué « la perfection par le raisonnement », nous allons parler de la « perfection par l'audition ». Un brahmane entend un autre lire ces mots: « La Nature est différente, l'Intellect est différent,..... le vrai lui-même est différent. » Entendant cette voix, il comprend les vingt-cinq vérités et il entre dans le stade appelé « raisonner », dans lequel il renonce aux cinq grands éléments. Puis, entrant dans le stade appelé « tenir », il renonce aux onze organes; entrant dans le stade appelé « similitude », il renonce aux cinq éléments subtils; dans le stade appelé « arrivée », il renonce au Sentiment du moi, etc.; dans le stade appelé « contraction », il renonce à l'Intellect; finalement, dans le stade de « l'isolement absolu », il renonce à la Nature, et c'est ce qu'on appelle la Délivrance finale.

Ayant expliqué « la perfection par l'audition », nous allons expliquer « la perfection par la lecture ». Il y a huit sortes de connaissances, par lesquelles la perfection est atteinte. Voici ce que fait un brahmane qui vient dans la maison de son maitre: 1) il écoute avec joie; 2) il écoute avec une attention exclusive; 3) il saisit (ce qui est dit); 4) il le garde dans sa

(¹) V. plus bas les « six sortes de contemplations ».

(²) Le texte a 能 « pouvoir »; c'est une erreur pour 持 « tenir ».

mémoire; 5) il comprend les principes; 6) il fait des raisonnements; 7) il fait son choix; 8) il saisit la réalité. Voilà les huit parties constitutives de la connaissance. Par ces parties constitutives de la connaissance on comprend le sens des vingt-cinq vérités, et, entrant dans les six stades de la contemplation, on atteint la Délivrance finale.

« *Les trois manières d'empêcher la douleur* ». 1) Renoncement aux douleurs intérieures : un brahmane souffre de douleurs intérieures, mal de tête, etc., et va chez un médecin pour se faire guérir. A cause de sa douleur intérieure, il désire acquérir la connaissance ; désirant acquérir le moyen de détruire la douleur, il se rend auprès d'un maître, de qui il obtient les huit parties constitutives de la connaissance; il saisit le sens des vingt-cinq vérités ; entrant enfin dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a son origine dans la peine intérieure et on doit considérer la douleur spirituelle comme identique à la douleur corporelle. 2) Renoncement à la peine extérieure : un brahmane souffre d'une peine extérieure, c'est-à-dire causée par un homme, une bête, un oiseau ou même une montagne, un arbre, un rocher, etc. ; ne pouvant supporter la souffrance, il désire connaître le moyen de détruire la douleur. Il va auprès d'un maître, chez lequel il pratique les huit divisions (de la connaissance) ; il saisit le sens des vingt-cinq vérités et, entrant dans les six stades, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a donc son origine dans la douleur extérieure. 3) Renoncement à la douleur causée par des phénomènes naturels : un brahmane est affligé par une douleur causée par un phénomène naturel, le froid, la chaleur, la pluie, etc. ; incapable de la supporter, il va auprès d'un maître pour chercher l'octuple connaissance, par laquelle il saisit le sens des vingt-cinq vérités ; puis, entrant dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale.

« *La perfection qu'on obtient des amis* ». Dans ce cas la connaissance est atteinte purement au moyen du « bon ami » (kalyāṇamitra) et non par les huit parties constitutives de la connaissance. Ayant atteint la pleine connaissance, on gagne la Délivrance finale.

« *Les effets des dons* ». Un brahmane est haï par d'autres, et, comme il s'en aperçoit, il devient ascète. quand il est devenu ascète, son maître et ses condisciples aussi le prennent en haine et ne lui communiquent pas la connaissance. Conscient de son peu de chance, il se rend dans un village lointain pour y demeurer, se disant : « Dans ce village il n'y a pas de brahmanes; je pourrai y passer ma retraite d'été (varṣa) . » Pendant son séjour on lui fait des dons multiples. Il donne le superflu à ses amis et à ses connaissances ; il en donne même à des femmes et à des pâtres. Tous les habitants du village le chérissent. À la fin de la retraite d'été, tout le monde lui fait des dons : le triple bâton, la cruche à eau, des vêtements, etc. ; à l'approche de la fête de Çakra, il dit aux villageois : « Qui veut m'accompagner dans mon pays natal pour y assister à la fête? Ceux qui veulent m'accompagner doivent emporter chacun un don pour moi. » Arrivé chez lui, il se rend auprès de son vieux maître. Choisissant les meilleurs dons, il lui en fait l'offrande; le reste, il le distribue à ses condisciples. Alors le maître, les condisciples et les autres commencent à l'aimer. Son maître, en guise de don, lui communique la connaissance. Par cette connaissance il arrive à la connaissance absolue et à la Délivrance finale. Cette perfection est donc acquise par des dons.— Ces huit sortes de perfections sont encore appelées par les Sages de l'antiquité : 1) traversant par soi-même; 2) traversant bien ; 3) traversant tout ; 4) traversant avec joie ; 5) traversant avec une joie excessive ; 6) traversant avec une joie pleine ; 7) traversant par l'amour ; 8) traversant par l'amour universel [1].

---

[1] 1) 自度成; 2) 善度成; 3) 全度成; 4) 喜度成; 5) 重喜度成; 6) 滿喜度成; 7) 愛成; 8) 徧愛成. Gauḍapāda donne les noms suivants : 1) tāram ; 2) sutāram ; 3) tāratāram ; 4) pramodam ; 5) pramoditam ; 6) pramodamānam ; 7) ramyakam ; 8) sadāpramuditam.

[SOUS-COMMENTAIRE [1]. — « *Les Sages de l'antiquité les appellent encore* » : 1) « Traversant par soi-même ». Un homme de cette classe est très intelligent. Par son propre raisonnement il obtient la sagesse (*prajñā*) [2]. On appelle cette sagesse « la perfection par le fait de traverser soi-même », parce qu'elle n'est pas due à l'enseignement d'un autre. Pour cette raison le fait de traverser soi-même n'est autre que la *prajñā*. Comme la *prajñā* nous fait échapper de ce bord et arriver à l'autre, on l'appelle « celle qui traverse ». Le fait d'arriver en traversant est appelé la « Délivrance finale », c'est-à-dire la perfection. Relativement à sa cause, la *prajñā* est appelée « celle qui traverse » et relativement à son effet elle est appelée « perfection ». Cette perfection par le fait de traverser est obtenue par notre propre raisonnement ; c'est pourquoi on l'appelle « traversant par soi-même ». Le sens des sept autres perfections n'est pas différent, les noms seuls diffèrent. — 2) « Traversant bien ». La *prajñā* et la Délivrance sont obtenues soit par notre propre pouvoir, soit par celui d'un autre. Un homme de cette (seconde) classe a des organes intellectuels un peu inférieurs et il doit profiter de l'instruction d'un autre ; mais néanmoins son esprit est très actif et par là il atteint la Délivrance. C'est pourquoi on parle de « la perfection par le fait de traverser bien ». — 3.) « Traversant tout ». On appelle (cette classe) « traversant tout », parceque les hommes de cette classe, ayant les organes intellectuels doublement faibles, doivent s'appuyer uniquement sur l'instruction des autres. — 4) « Traversant avec joie ». Un homme de cette classe, souffrant d'une douleur intérieure, mal de tête ou autre chose, va trouver le médecin et lui demande de le traiter ; il peut ainsi échapper pour un certain temps à la douleur intérieure. C'est une joie pour lui. Mais il songe ensuite que ce n'est pas là la Délivrance finale ; sachant que la Délivrance finale est atteinte par l'isolement absolu, il se rend auprès d'un maître du Sāṃkhya pour apprendre la *prajñā* et pour atteindre la Délivrance. Ainsi il éprouve une autre joie. L'expression « traversant avec joie » dérive de la double joie que nous venons d'expliquer. — 5) « Traversant avec une joie excessive ». Un homme de cette classe, affligé de douleurs intérieures et extérieures, va chercher un maître et lui demande de le guérir. Guéri temporairement des deux sortes de douleurs, il éprouve aussitôt la double joie. Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya). Ayant étudié la perfection, c'est-à-dire le moyen de traverser, il éprouve une joie excessive. C'est pourquoi on parle de « la joie excessive ». — 6) « Traversant avec une joie pleine ». Un homme de cette classe souffre des trois sortes de douleurs : douleur intérieure, (mal de tête, etc.) ; douleur extérieure, causée par l'épée, le fouet, etc. ; douleur naturelle, causée par le vent, la pluie, le froid, la chaleur, etc. Il va chez un maître pour trouver un remède. Quand il est guéri, il est dans l'état appelé « joie pleine ». Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya) pour s'instruire ; ainsi il atteint la perfection. C'est pourquoi on dit « traversant avec une joie pleine ». — 7) « Traversant par l'amour ». Par l'amour et la pitié du maître un homme apprend comment on réalise la perfection. Ainsi elle est atteinte grâce à l'amour du maître. — 8) « Traversant par l'amour universel ». Un homme de cette classe, après avoir été haï par tous, donne en aumônes tout son bien et se fait ainsi aimer par tous. Puisque tous lui souhaitent d'atteindre la Délivrance, on dit dans ce cas « traversant par l'amour universel ».]

---

[1] Ce *ṭīkā* semble être de Paramārtha lui-même.

[2] 波若 *po-jou*, « prajñā », « sagesse ». Le conception est la même que celle de la *prajñāpāramitā*, « la perfection de la sagesse », des Bouddhistes.

Les contraires des huit classes de perfections sont appelés « *les huit espèces d'incapacités* », i. e., ne pas traverser soi-même,...... non-amour universel. Il y a donc vingt-huit incapacités, onze qui sont causées par les défauts des organes et dix-sept qui sont causées par la corruption de l'Intellect. Nous avons de la sorte montré que le doute, le contentement, l'incapacité et la perfection sont subdivisés en tout en cinquante catégories.

> [SOUS-COMMENTAIRE. — Les incapacités causées par les défauts des organes sont au nombre de onze ; celles produites par la corruption de l'Intellect sont au nombre de dix-sept, cela fait vingt-huit. Le nombre de cinquante [1] est atteint (en ajoutant à ce nombre) les cinq doutes, les neuf contentements et les huit perfections [2]. Voilà leur explication finie.]

« *Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection* ». Comme un éléphant en fureur, quand il est bien retenu par le croc, ne peut plus se mouvoir à sa guise, ainsi un homme, quand il est retenu par les cinq doutes, les vingt-huit incapacités ou les neuf contentements, ne peut pas obtenir la vraie connaissance. En dehors de la vraie connaissance, il n'y a pas d'octuple perfection : voilà pourquoi on dit que « les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection ». C'est pourquoi on doit [3] rejeter le doute, l'incapacité et le contentement pour pratiquer les huit sortes de perfections.

> [SOUS-COMMENTAIRE. — « *Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection* ». Les cinq doutes, les vingt-huit incapacités et les neuf contentements sont les freins de l'éléphant [4] des huit perfections. Les huit perfection s sont capables de réaliser la Délivrance, mais à cause des trois freins elles n'y réussissent pas .De même, un éléphant furieux est empêché de courir à sa guise à cause de l'ankus qui le retient. C'est certainement par les huit perfections qu'on obtient la vraie connaissance, mais quand elles ont pour frein les trois actions, on n'obtient pas la vraie connaissance. On doit donc rejeter les trois premières actions mentionnées pour pouvoir pratiquer les huit sortes (de perfections).]

On pourra dire : « Il a été expliqué plus haut (§ 40) que la forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre à travers les existences. Il y a deux formes corporelles : 1) le corps subtil qui existe au moment de la conception ; 2) le corps donné par les parents. Ces deux corps, unis aux onze organes, sont influencés par les huit états d'être et ainsi est causée la migration à travers les existences. Ici il y a un doute. Lequel ? Qui naît le premier, la forme corporelle ou l'état d'être (la disposition)? »

> [SOUS-COMMENTAIRE. — Les mots : « *On pourra dire...* » introduisent une nouvelle question. D'abord on récapitule l'exposition précédente, puis on pose la question de la priorité. — « *La forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre...* ». Cela a été expliqué plus haut (§ 40). Les états d'être sont de

---

(1) Le texte a 五十七, 57 ; mais le 七, 7, est sûrement une faute pour la particule explétive 也.

(2) V. § 47.

(3) Le texte a 次, ce qui est une faute pour 須 « devoir », comme le confirme d'ailleurs le sous-commentaire.

(4) Le texte a 家 « maison », ce qui est manifestement une faute pour 象 « éléphant », comme l'exige le contexte.

huit sortes : quatre vertus et quatre vices (§ 44). Les quatre vertus sont : 1) vertu ; 2) connaissance ; 3) absence de passion ; 4) pouvoir. Les contraires des quatre vertus forment les quatre vices. Ces huit états sont appelés les états d'être, car celui qui est sous l'influence de la vertu peut gagner le chemin du ciel, tandis que celui qui est sous l'influence du vice doit tomber dans le chemin des hommes ou des animaux. Qu'est-ce qu'ils influencent dans la forme corporelle ? — « *Il y a deux formes corporelles* ». L'agrégat de la Nature, de l'Intellect, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, est appelé « *la forme corporelle subtile* ». Ce qui est produit par les cinq éléments subtils unis aux onze organes est appelé « *la forme corporelle grossière* ». — Qui a la priorité dans la naissance, les huit états d'être ou ce qui doit être influencé par eux, les deux formes corporelles ? Cela veut dire : « Y a-t-il d'abord les huit états, ou y a-t-il d'abord les deux formes corporelles ? »]

Nous répondons dans cette stance :

§ 52

離有無別相
離細相無有
相名及有名
故生有二種

Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée ; sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'état d'être. Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être ; la création est donc de deux sortes.

na vinā bhāvair liṅgaṃ na vinā liṅgena bhāvanirvṛttiḥ |
liṅgākhyo bhāvākhyas tasmād dvividhaḥ pravartate sargaḥ || 52 ||

Commentaire

« *Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée* ». Sans les états d'être la forme corporelle (subtile) ne peut pas être établie, de même que sans chaleur il n'y a pas de feu.

« *Sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'états d'être* ». Sans la forme subtile les états d'être ne peuvent pas être établis, de même que sans feu il n'y a pas de chaleur. Ces deux catégories s'associent comme le feu et la chaleur et coopèrent comme les deux cornes d'un buffle.

« *Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être ; la création est donc de deux sortes* ». On donne deux noms aux produits de la Nature : 1) la forme de la création : 2) les conditions de la création. Au moment d'entrer dans la vie, (le produit) possède les deux.

[Sous-commentaire. — Dans la réponse, deux exemples, le feu et les cornes, prouvent que la priorité n'appartient ni aux huit états d'être ni à la forme corporelle ; les deux s'associent ensemble comme le feu avec la chaleur, ou ils sont d'une production simultanée comme les deux cornes d'un buffle qui naissent toujours en même temps. De même, dès qu'existe la forme corporelle subtile composée de la Nature, de l'Intellect, etc., il y a nécessairement aussi un des huit états d'être ; jamais ils ne se séparent de la forme corporelle. Le corps grossier aussi, qui est produit par les parents, ne se sépare jamais des états d'être.]

On pourra demander: « Y a-t-il seulement une double création ou y a-t-il encore un nom distinct? » Nous répondons: « Il y a une troisième création douée des deux séries des quatre états d'être et (ses produits) sont appelés « les êtres doués de sentiment » (含識生), comme il est dit dans cette stance :

§ 53

天道有八分
獸道有五分
人道唯一生
略名含識生

Le chemin des dieux se divise en huit, le chemin des brutes en cinq; le chemin des hommes est un. (Tous ces êtres) sont appelés brièvement « des êtres doués de sentiment ».

aṣṭaṃ vikalpaṃ daivaṃ tairyagyonaṃ pañcadhā bhavati |
mānuṣyaṃ tvekavidhaṃ samāsato 'yaṃ tridhā sargaḥ (1) ‖ 53 ‖

COMMENTAIRE

« *Le chemin des dieux se divise en huit* ». Voici les naissances: 1) le roi Brahmā; 2) le maître du monde (prajāpati); 3) le maître des devas (devānām Indra); 4) Gandharva; 5) Asura; 6) Yakṣa; 7) Rakṣas; 8) Piçāca (2).

« *Le chemin des brutes se divise en cinq* ». Les naissances sont: 1) les quadrupèdes; 2) les oiseaux; 3) les rampants; 4) ceux qui ont une forme horizontale; 5) ceux qui n'ont pas de mouvement (3).

« *Le chemin des hommes est un* ». Car dans le monde humain il n'existe qu'une classe. La création des êtres doués de sentiment est dite divisée en trois catégories; ces trois catégories sont: 1) dieux, hommes et animaux; 2) la forme corporelle subtile; 3) les états d'être. — On pourra demander: « Dans les trois mondes qu'est-ce qui prédomine dans chaque endroit? » Nous répondons dans cette stance :

§ 54

向上多喜樂
根生多癡闇
中生多憂苦
梵初柱爲後

---

(1) La *S. T. K.* (§ 53) et le *S. P. Bh.* (III, 46) lisent:

aṣṭavikalpo daivas tairyagyonaç ca pañcadhā bhavati |
mānuṣyaç caikavidhaḥ samāsato bhautikaḥ sargaḥ ‖ 53 ‖

Ceci semble avoir été le texte de Paramārtha et de Colebrooke; Wilson suit celui de Gauḍapāda.

(2) 沙神 « sable-esprit »; cf. le pāli *paṃsupisāco*. Cette énumération diffère de celles qui sont données dans les §§ 39 et 44. V. mon Introduction.

(3) Cf. §§ 39 et 44, commentaire.

En haut le sattva prédomine ; à la racine le tamas prédomine ; au milieu le rajas prédomine ; Brahmā est au commencement et le pilier à la fin.

ūrdhvaṃ sattvaviçālas tamoviçālaç ca mūlatataḥ sargaḥ |
madhye rajoviçālo brahmādistambhaparyantam || 54 || (1)

COMMENTAIRE

« *En haut le sattva prédomine* ». Dans la région de Brahmā, etc., le sattva prédomine ; il y a là aussi rajas et tamas, mais ils sont cachés par le sattva. Brahmā et les autres dieux vivent dans le bonheur.

« *A la racine le tamas prédomine* ». C'est la plus basse des trois créations ; c'est pourquoi on l'appelle « celle qui est à la racine ».

« *Au milieu le rajas prédomine* ». Le monde humain est livré pour la plus grande partie au rajas. Le sattva et le tamas, bien qu'ils y existent aussi, sont cachés par la prédominance du rajas ; c'est ainsi que les hommes sont livrés pour la plupart à la douleur. Le chemin des hommes est appelé « celui du milieu », parce qu'il se trouve au milieu des trois créations. Pourquoi la dernière de toutes les créations est-elle appelée « pilier » ? Parce que les herbes, les arbres, les montagnes, les rochers, etc., supportent les trois mondes ; c'est pourquoi on l'appelle « pilier ».

Nous avons donc minutieusement expliqué la création de la forme (subtile), la création des états d'être et la création des êtres doués de sentiment. La triple création est le produit de la Nature ; c'est ainsi que le but de la Nature est rempli, c'est-à-dire qu'elle produit le monde et réalise la Délivrance. — On pourra demander : « Dans les trois mondes, parmi les hommes, les dieux ou les animaux, qui est celui qui souffre, qui est celui qui jouit ? Est-ce la Nature ou est-ce un de ses produits : l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils ou les onze organes, etc. ? Ou est-ce l'Âme ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 55

此中老死苦
唯智人能受
體相未離時
故略說是苦

Parmi eux, seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort, tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur.

tatra jarāmaraṇakṛtaṃ duḥkhaṃ prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ |
liṅgasyāvinivṛttes tasmād duḥkhaṃ svabhāvena || 55 ||

(1) Cf. *Sūtra*, III, 47-50.

COMMENTAIRE

« *Parmi eux seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort* ». Dans les trois mondes il y a la douleur causée par la vieillesse. (Elle se manifeste par) des rides, des cheveux gris et tombants, la respiration courte, le fait de s'appuyer sur un bâton et d'être méprisé par son clan. Voilà les douleurs causées par la vieillesse. Quant aux douleurs causées par la mort, voici. Supposez un homme qui a acquis les huit pouvoirs ou les cinq éléments subtils ou les cinq grands éléments : à l'heure de sa mort cet homme est marqué par Yama. Les douleurs qu'il souffre en ce moment sont appelées les douleurs causées par la mort. De plus il y a les douleurs de la période intermédiaire (entre la naissance et la mort ; cf. §§ 1 et 51). C'est l'Âme consciente qui souffre ces douleurs ; la Nature et le corps grossier, étant inconscients, ne les souffrent pas. C'est pourquoi il est dit que l'Âme doit souffrir la douleur et non pas la Nature ou les autres. — On pourra demander : « Combien de temps l'Âme souffre-t-elle la douleur ? »

« *Tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur.* » Tant que l'Intellect, etc., et la forme subtile ne sont pas séparés (de l'Âme), l'Âme souffre la douleur. Quand la forme subtile est séparée de la forme grossière, l'Âme est délivrée tout d'un coup, et, en état de délivrance, elle ne souffre plus les douleurs dont nous avons parlé. Tant qu'elle n'a pas renoncé aux formes subtile et grossière, elle ne peut être délivrée de la douleur ; c'est pourquoi on dit brièvement (qu'associée aux) formes subtile et grossière, (elle) doit être considérée comme accablée de douleur. — On pourra demander : « Est-ce là la seule fonction de l'Âme ? Ou y en a-t-il encore une autre ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 56

自性事如此
覺等及五大
爲脫三處人
爲他如自事

Voilà les fonctions de la Nature (expliquées), à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments. Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes ; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire.

ity eṣa prakṛtikṛto mahadādiviçeṣabhūtaparyantaḥ |
pratipuruṣavimokṣārthaṃ svārtha iva parārtha ārambhaḥ || 56 ||

COMMENTAIRE

« *Voilà les fonctions de la Nature, de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments* ». Quel est le sujet de ce vers ? Les points les plus importants des soixante-dix stances ont été pleinement expliqués. Comment cela ? Parce que nous avons déjà rendu manifeste la double fonction [1] de la Nature : 1) La naissance et la mort se succèdent l'une à l'autre ; en d'autres termes,

---

[1] *I. e.* le servage et la Délivrance finale.

la Nature fait que l'Ame associée à la matière des trois mondes passe par un développement graduel. D'abord elle produit l'Intellect, de l'Intellect le Sentiment du moi, du Sentiment du moi, les éléments subtils, des éléments subtils les onze organes et les cinq grands éléments. Dans le corps qui consiste en ces vingt-trois produits, l'Intellect est le premier et les cinq grands éléments les derniers.

« *Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire* ». Pour délivrer les âmes du chemin des dieux et celles des hommes et des animaux, elle cause graduellement les huit perfections (§ 51). Quand elle fait voir (à l'Âme) la différence entre la Nature et l'Âme, elle s'acquitte de sa double fonction au profit d'un autre et non pour elle-même; tel un homme qui s'occupe des affaires de son ami et non pas des siennes propres, la Nature agit pour un autre (i. e. pour l'Âme) et non pas pour elle-même.

On pourra demander : « Vous dites que la Nature, ayant réalisé le but de l'Âme, est libre de se séparer de l'Âme. Mais la Nature est inconsciente et seule l'Âme est raisonnable. Comment (la Nature) peut-elle intentionnellement faire qu'un autre s'associe avec la matière, transmigre à travers les trois mondes et finisse par être délivré ? Si elle est douée de cette intention, elle n'est pas inconsciente. » Nous répondons : « En observant les choses inconscientes, nous trouvons qu'elles s'unissent ou se séparent (i. e. agissent ou cessent d'agir), comme il est dit dans cette stance :

§ 57

為增長犢子
無知轉為乳
為解脫人我
無知性亦爾

Afin de nourrir le veau, une (substance) inconsciente devient du lait ; ainsi en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme [1].

vatsavivṛddhinimittaṃ kṣīrasya yathā pravṛttir ajñasya |
puruṣavimokṣanimittaṃ tathā pravṛttiḥ pradhānasya || 57 ||

COMMENTAIRE

« *Afin de nourrir le veau, une substance inconsciente devient du lait* ». Ainsi dans le monde, de l'eau et de l'herbe, substances inconscientes, mangées par la vache, deviennent (du lait) pour nourrir le veau. Dans ce cas le lait est produit pendant une année. Mais quand le veau est plus âgé, capable de brouter lui-même l'herbe, la vache sa mère, bien qu'absorbant l'herbe et l'eau, ne donne plus de lait.

« *Ainsi en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme* ». La Nature inconsciente opère la Délivrance. (La Nature et l'Âme) s'unissent et se séparent; séparées, elle ne s'unissent plus. — Ensuite une stance dit :

(1) Cette stance est citée dans le § 27 avec une légère modification. Cf. aussi *Sûtra*, III, 59.

§ 58

爲離不安定
如世間作事
爲令我解脫
不了事亦爾

Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude, ainsi les actions du principe non-évolué ([1]) ont pour but la délivrance de l'Âme.

autsukyanivṛttyarthaṃ yathā kriyāsu pravartate lokaḥ |
puruṣasya vimokṣārthaṃ pravartate tadvad avyaktam ‖ 58 ‖

Commentaire

« *Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude* ». Ainsi que dans le monde un homme qui se trouve dans l'incertitude s'agite de tous côtés pour se débarrasser de ce sentiment, « *ainsi les actions du principe non-évolué ont pour but la délivrance de l'Âme* ». A cause de l'Âme la Nature est pour ainsi dire dans l'incertitude, et désire agir pour le profit de l'Âme : en premier lieu, elle lui fait saisir les objets, c'est-à-dire le son et les autres ; en second lieu, elle lui fait comprendre la différence entre les trois guṇas et l'Âme. Quand le sentiment d'incertitude a été supprimé, la Nature et l'Âme peuvent se séparer, une fois pour toutes. « Principe non-évolué » est une autre appellation de la Nature, car elle est au-delà du domaine des organes des sens. Pour la même raison on l'appelle aussi « l'Obscure » ([2]). S'il en est ainsi, comment sait-on qu'elle existe ? Nous connaissons l'existence réelle de la Nature pour les cinq raisons exposées plus haut : il est dit dans une stance précédente (§ 15) : « Parce que les classes spécifiques sont finies ; parce qu'il y a homogénéité ; parce qu'il y a production effectuée par l'énergie ; parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet ; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme universelle ; » pour ces raisons il est dit que la Nature existe. Ensuite une stance dit :

§ 59

如伎出舞堂
現他還更隱
令我顯自身
自性離亦爾

([1]) 不了 « non fini », *avyaktam*.

([2]) 冥, c'est-à-dire « tamas ». Pour ce nom de *prakṛti*, cf. Garbe, *S.Ph.*, p. 205 ; Max Müller, *Six Systems*, p. 322.

Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un, disparaît, ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester [1].

> raṅgasya darçayitvā nivartate nartakī yathā nṛtyāt |
> puruṣasya tathātmānaṃ prakāçya nivartate prakṛtiḥ ‖ 59 ‖

COMMENTAIRE

« *Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un, disparaît* ». Un acteur se montre aux spectateurs dans la danse et dans le chant; quand on l'a vu et quand il a fini, il disparaît derrière le rideau. De même la Nature : elle se montre dans les trois mondes liée soit à l'Intellect, soit au Sentiment du moi, soit aux cinq organes de l'action, soit aux cinq grands éléments, soit aux trois guṇas. Après s'être montrée, elle se retire et cesse de souffrir les trois chaleurs (douleurs). C'est pourquoi il est dit : « *Ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester* ».

On pourra demander : « Combien de moyens la Nature possède-t-elle pour se manifester elle-même ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 60

以種種方便
作恩於無恩
有德於無德
爲他事無用

Par de multiples moyens elle (la Nature) donne des bienfaits à celle (l'Âme) qui ne les lui rend pas; douée des guṇas, elle donne à celle qui n'a pas de guṇas; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même.

> nānāvidhair upāyair upakāriṇy anupakāriṇaḥ puṃsaḥ |
> guṇavaty aguṇasya satas tasyārtham apārthakaṃ carati ‖ 60 ‖

COMMENTAIRE

« *Par de multiples moyens elle donne des bienfaits à celle qui ne les rend pas* ». Les objets des sens, le son, le toucher, la forme, le goût, l'odeur, etc., se manifestent à l'Âme. Elle réalise, pourainsi dire, ce fait en disant : « Je suis différente de ces objets. » L'Âme, ayant reçu ces bienfaits de la Nature, ne lui donne rien en retour.

---

(1) Le texte a 令我顯自身 : « ayant obligé l'Âme à se manifester elle-même ». Mais il est probable que le traducteur a mal compris « puruṣasya... ātmānaṃ prakāçya » : « s'étan montrée elle-même à l'Âme »; cf. § 42.

« *Douée des guṇas, elle donne à celle qui n'a pas de guṇas; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même* ». La Nature est douée des trois guṇas : sattva, rajas et tamas ; mais l'Âme n'a pas ces guṇas. Ainsi qu'un homme fait du bien à ses amis sans attendre une récompense, ainsi la Nature, depuis le commencement, fait les affaires de l'Âme, selon la volonté de celle-ci, jusqu'à ce qu'elle ait atteint la Délivrance. L'Âme ne rend jamais le bienfait reçu : c'est pourquoi il est dit : « elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même. » — On pourra demander : « L'Âme, après avoir vu la Nature pleinement et adéquatement, finit par atteindre la Délivrance. Est-ce qu'après cela l'Âme ne voit la Nature que confusément ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 61

太極軟自性
我計更無物
我今已被見
因此藏不現

Extrêmement délicate est la Nature ; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. « J'ai maintenant été vue » : alors elle se cache et ne se montre plus.

prakṛteḥ sukumārataraṃ na kiṃcid astīti me matir bhavati |
yā dṛṣṭāsmīti punar na darçanam upaiti puruṣasya ‖ 61 ‖ (1)

COMMENTAIRE

« *Extrêmement délicate est la Nature ; je pense que rien n'est (délicat) comme elle* ». Ainsi dans le monde un homme voit une femme douée d'excellentes qualités ; puis il voit une autre femme qui est la plus excellente de toutes ; il pense : « C'est la plus excellente et celle qui est sans rivale. » De même la Nature est le (plus) délicat des vingt-quatre principes. Comment le savez-vous ? Parce qu'elle ne supporte pas le regard (est invisible).

On pourra dire : « Cette opinion n'est pas correcte, parce que l'isolement de l'Âme ne vient pas de ce qu'elle voit la Nature. Car le maître qui considère Īçvara comme la cause du monde dit : « L'Âme, ignorante et séparée de la Nature, se contente des douleurs et des joies ; « Īçvara peut l'envoyer dans le ciel ou dans l'enfer (2). » A cause de cela la Nature ne peut être libérée, même quand l'Âme a vu la Nature. La délicatesse de la Nature ne peut donc pas être prouvée. Ensuite le maître qui considère la spontanéité comme la cause (du monde) dit : « L'opinion qui prétend qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance n'est pas correcte, car la Délivrance est obtenue spontanément ; il a été dit plus haut (§ 27) : « De ce qui produit la « couleur blanche des haṃsas, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que moi aussi je suis créé ». Ainsi la spontanéité est la cause du monde entier ; la Délivrance s'effectue donc spontanément et non pas par la Nature. Ensuite un maître (qui

(1) Cf. *S. pr. bh.*, III, 90.

(2) Gaudapāda donne ainsi l'original de cette stance :

ajño jantur anīço 'yam ātmanaḥ sukhaduḥkhayāḥ |
īçvaraprerito gacchet svargaṃ narakam va vā ||

adhère à la théorie de l'Âme) dit : « Il n'est pas correct de dire qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance, car la Délivrance s'effectue au moyen de l'Âme (1), comme il est dit dans ces vers : « Les hymnes des quatre Védas exaltent les âmes (puruṣa) du passé et « du futur qui ont pouvoir sur la vie et la mort, dont les actes ont été accomplis et ne se « répètent plus (2). » C'est pour cette cause que la Délivrance s'effectue et non pas par le fait de voir la Nature ».

Répondant à tous nous disons : « Vous considérez Īçvara comme la cause, mais votre opinion n'est pas correcte. Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas de guṇas. Īçvara ne possède pas les trois guṇas, tandis que le monde les possède : la cause et l'effet seraient donc dissemblables ; pour cette raison Īçvara ne peut pas être la cause. La Nature seule est douée des trois guṇas : comme le monde en est doué aussi, nous savons que la Nature est la cause.

Pour la même raison l'Âme non plus ne doit pas être considérée comme étant la cause, car elle n'a pas de guṇas.

Il n'est pas correct non plus de considérer la spontanéité comme la cause du monde, car elle est au-delà du domaine de la perception et de l'inférence. Par la perception nous voyons d'abord la cause et puis l'effet. Par l'inférence nous nous servons de ce qui a été vu par la perception pour calculer le passé et le futur, que nous connaissons par ce moyen.

Si vous dites que nous pouvons le savoir par *āptavacana* (c'est-à-dire par les vers cités plus haut), c'est encore incorrect, car l'opinion qui y est exprimée est complètement erronée ; ce n'est donc pas un *āptavacana.* »

On pourra dire : « Il y a encore quelques autres opinions. Il y a des hommes qui considèrent le temps comme la cause ; ainsi il est dit dans une stance : « Le temps mûrit tout ce « qui existe, il détruit tout ce qui existe ; quand le monde dort, le temps veille ; qui peut « tromper le temps (3) ? » Toute chose dérive du temps ; c'est pourquoi on atteint la Délivrance sans la vue de la Nature ».

Nous répondons : « L'opinion qui considère le temps comme étant la cause est erronée, car le temps ne se trouve pas parmi les trois catégories (4), la Nature, ses produits et l'Âme, qui renferment toute chose qui existe. En dehors des trois catégories il n'y a rien ; elles ne renferment pas le temps ; nous savons donc que le temps n'existe pas. Ce qu'on appelle temps est une modalité d'un produit ; le temps passé, c'est un produit passé, et le présent et le futur sont de même des produits présents et futurs. Nous savons donc que « temps » n'est qu'une épithète des produits. Pour cette raison nous considérons la Nature comme étant la vraie cause. » Un homme qui a acquis cette vraie connaissance, arrive à voir bien et pleinement la Nature, après quoi celle-ci se cache et se sépare de l'Âme, opérant ainsi la Délivrance de l'Âme. C'est pourquoi il a été dit : « Excessivement délicate est la Nature ; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. »

---

(1) Le maître qui considère l'Âme comme la cause de la délivrance appartient à l'école Vaiçeṣika.

(2) La dernière phrase de la stance n'est pas bien claire pour moi ; on pourrait traduire aussi : « qui, étant allés partout, ne vont plus nulle part ». Le chinois a : 四皮陀歌讚已有當有人死活等自在行徧不重行. Le commentateur japonais dit : « Qui ont accompli leurs actes religieux et qui n'ont plus à souffrir de la douleur sur la terre. »

(3) Le texte de Gauḍapāda est :

kālaḥ pañcāsti bhūtāni kālaḥ saṃharate jagat |
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||

Paramārtha a donc lu *pacati* au lieu de *pañcāsti.*

(4) 攝, « contenu, groupe, catégorie. »

On pourra demander : « Quand la Nature a été vue, pourquoi se retire-t-elle ? » Nous répondons :

« *J'ai maintenant été vue* » : *alors elle se cache et ne se montre plus* ». De même qu'une femme de bonne famille, vertueuse par nature, est couverte de confusion et se cache quand un homme vient à la voir à l'improviste, de même la Nature [1], quand l'Âme vient à la voir bien et pleinement, se retire et se cache, et l'Âme reste complètement isolée.

On pourra dire : « Les hommes du monde de même que les Sages sont habitués à parler ainsi : « L'Âme est liée, l'Âme est délivrée, l'Âme transmigre à travers les existences ». Ces paroles sont-elles exactes ou fausses ? » Nous répondons : « Elles sont fausses ». « Comment le savez-vous ? » Il est dit dans la stance :

§ 62

人無縛無脫
無輪轉生死
輪轉及繫縛
解脫唯自性

L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée, ne transmigre pas à travers les existences ; la Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre.

tasmān na badhyate nāpi [2] mucyate nāpi saṃsarati kaçcit |
saṃsarati badhyate mucyate ca nānāçrayā prakṛtiḥ ‖ 62 ‖

Commentaire

« *L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée.* » L'Ame n'est pas liée. Comment cela ? Parce qu'elle n'a pas les trois guṇas, parce qu'elle est omniprésente, parce qu'elle n'est pas un produit, parce qu'elle est incapable d'action. L'enchainement a lieu à cause de la possession des trois guṇas. Mais l'Âme n'a pas les trois guṇas ; elle n'est pas sujette au « servage naturel » [3]. (Elle n'est pas liée), parce qu'elle est omniprésente. En parlant du servage, nous distinguons le *ici* et le *là*. Ce qui est *ici* n'est pas *là* : il y a donc servage *ici*. Mais pour l'Âme il n'y pas d'*ici* ou de *là* (puisqu'elle est omniprésente) : elle n'est donc pas liée. (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est un produit : les produits — à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq éléments — appartiennent à la Nature et non pas à l'Âme ; l'Âme n'est donc pas sujette au « servage par un produit ». (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est inactive. L'Âme n'est pas un agent, elle est donc incapable d'action. Offrir des dons et toutes les autres actions sont propres à la Nature ;

---

[1] L'exemple de la femme de bonne famille (kulavadhū) est donné dans la *S. T. K.*, p. 142 de l'édition de Calcutta ; Garbe, *Mondschein*, p. 619. « Kulavadhūvat » se trouve aussi dans *Sūtra*, III, 70.

[2] La *S. T. K.* lit *asau na* au lieu de *nāpi*.

[3] Il faut se rappeler ici les « trois servages » énumérés au § 45 : 1) le servage par la Nature (prākṛta) ; 2) le servage par un produit (incidentel), (vaikārika) ; 3) le servage par le don sacrificiel (dākṣiṇika).

l'Âme n'est donc pas sujette au « servage rituel ». Si l'Âme n'est pas liée, il s'ensuit qu'elle n'est pas délivrée. Cependant nous disons pour la commodité que l'Âme se délivre elle-même.

« *Elle ne transmigre pas à travers les existences* ». L'Âme est omniprésente. Où pourrait-elle transmigrer ? Transmigrer veut dire : aller là où l'on n'est pas actuellement. Mais il n'y a pas d'endroit où l'Âme ne soit présente ; donc il n'y a pas pour elle de transmigration. Seul un homme qui ne connaît pas cette vérité dit que l'Âme est liée, qu'elle transmigre. — On pourra demander : « S'il en est ainsi, qui est-ce qui est lié et qui transmigre ? »

« *La Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre* ». La Nature est liée par le triple servage : naturel, incidentel, rituel. Le corps subtil, qui consiste de cinq éléments subtils et qui est allié aux treize organes est lié par le triple servage et transmigre à travers les trois mondes. Quand on obtient la vraie connaissance, le triple servage est supprimé, on est délivré de la transmigration et on atteint la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que les trois mondes agissent par l'appui de la Nature. Donc si vous dites que l'Âme est liée dans les mondes ou qu'elle est délivrée de la mort et de la naissance, cela n'est pas correct. Une autre stance dit :

§ 63 (1)

rūpaiḥ saptabhir eva vadhnāty ātmānam ātmanā prakṛtiḥ |
saiva ca puruṣārthaṃ prati vimocayati ekarūpena || 63 ||

Par sept modes (cf. § 67) la Nature se lie elle-même ; par un mode elle se délivre, d'accord avec le désir de l'Âme.

§ 64 (ch., § 63)

如是真實義
數習無餘故
無我及我所
無倒淨獨智

Quand on a médité souvent et jusqu'au bout le sens de ces vérités, on obtient la connaissance infaillible, pure et absolue, à savoir qu'il n'y a pas de Moi, qu'il n'y a pas de Mien.

evaṃ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity apariçeṣam |
aviparyayād viçuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam || 64 || (2).

COMMENTAIRE

« *Quand on a médité souvent... le sens de ces vérités* ». Les vérités sont les vingt-cinq principes dont nous avons souvent parlé. « Médité souvent et jusqu'au bout » : dans les six processus (de la contemplation) (3), ces principes sont souvent étudiés. « Jusqu'au bout » signifie

(1) Cette stance manque dans le texte chinois. C'est peut-être une interpolation postérieure au temps de Paramārtha (546), bien que je ne puisse pas en donner la raison spéciale. On peut cependant affirmer que l'original la detraduction chinoise ne contenait pas cette stance, car il n'y a pas lieu de supposer que le traducteur ait sauté par erreur la stance et le commentaire, si toutefois il y en avait un. Cette stance se trouve dans *Sūtra*, III, 73.

(2) Ce vers est cité dans *S. pr. bh.*, *Sūtra*, III, 78.

(3) Cf. § 51, comm.

que l'étude est exhaustive [1]. Par ce moyen on atteint la connaissance. A cause de cette connaissance on détruit complètement les trois idées (fausses) : « qu'il n'y a rien [2], que le Moi existe, que le Mien existe », et les cinq doutes (expliqués § 47). Toutes les fonctions et toutes les existences corporelles sont causées par la Nature ; il n'y a pas « rien », il n'y a pas de Moi, il n'y pas de Mien, parce que tout appartient à la Nature. Par cette pratique la connaissance devient pure et absolue, et par cette connaissance l'Âme obtient la Délivrance finale. — On pourra demander : « Cette connaissance, à quoi sert-elle pour l'Âme ? » Nous répondons :

§ 65 (ch., § 64)

由智不更生
我意竟捨事
人我見自性
如靜住觀舞

Par la connaissance, (la Nature) cesse de produire et finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme. L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame.

tena nivṛttaprasavām arthavaçāt saptarūpavinivṛttām |
prakṛtiṃ paçyati puruṣaḥ prekṣakavad avasthitaḥ susthaḥ || 65 ||

Commentaire

« *Par la connaissance (la Nature) cesse de produire* ». Par cette vraie connaissance la Nature ne produit plus l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, etc. Il est dit dans une stance : « Ainsi que le riz décortiqué ne pousse plus ni dans l'eau ni dans la terre, ainsi la Nature cesse d'être prolifique quand elle est domptée par la connaissance [3]. »

« *Elle finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme* ». Après s'être acquittée au profit de l'Âme de deux fonctions — faire saisir à l'Âme les objets ; lui montrer la différence entre la Nature et l'Âme, — elle abandonne toutes ses fonctions.

« *L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame* ». Ainsi que le spectateur d'un drame y assiste tranquillement, ainsi l'Âme regarde la Nature dans toutes ses fonctions sans jamais se mouvoir et fait pour ainsi dire cette réflexion : « Elle lie tous les hommes et elle finit par délier tous les hommes. » — On pourra demander : « Qu'accomplit la connaissance entre la Nature et l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

---

[1] Le chinois prend *apariçeṣam* comme un averbe et non pas comme un adjectif de *jñānam*.

[2] La première idée fausse, 無, « il n'y a pas », « rien », est étrange. L'édition de Bombay du texte de Wilson a *nāsti* au lieu de *nāsmi*. Mais le fait d'isoler *nāsti* et d'en faire la première idée fausse est un contresens de Paramārtha.

[3] Ce vers provient sans doute du *Pātañjalayogasūtra* ; l'idée en est donnée aussi dans Alberuni, *Indica*, 1, p. 55.

§ 66 (ch., § 65)

我見已捨住
我被見離藏
自性我離合
無用故不生

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part. « J'ai été vue », (dit la Nature), et elle se retire pour se cacher. La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin.

dṛṣṭā mayety upekṣaka eko dṛṣṭāham ityuparamaty anyā |
sati saṃyoge 'pi tayoḥ prayojanaṃ nāsti sargasya ‖ 66 ‖

Commentaire

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part ». Dans le monde un homme voit un drame exécuté par différentes actrices; il pense : « Je les ai vues suffisamment », et il cesse de les regarder. Les actrices pensent : « Notre jeu a été vu », et elles se retirent de la scène. De même, après avoir vu la Nature, l'Âme cesse de regarder. La Nature aussi se tient à part, disant : « J'ai été vue. » — On pourra demander : « L'Âme, de même que la Nature, est omniprésente. Quand l'une et l'autre sont unies, cet état durera toujours, et elles ne seront plus désunies. Comment se fait-il que cette union ne cause pas la production d'un corps? » Nous répondons :

« La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin ». Vous affirmez que l'Âme et la Nature sont omniprésentes et que, pour cette raison, elles sont unies pour toujours. C'est vrai en effet. Mais pourquoi alors n'y a-t-il plus de création? Parce qu'il n'est plus besoin d'une création. Le but de la création est double : 1) faire saisir à l'Âme les objets; 2) montrer à l'Âme l'existence distincte de la Nature. Ce double but une fois rempli, il n'est plus besoin d'une création. — On pourra demander : « S'il en est ainsi, le but est incertain, puisque l'union des deux est sa cause ». Nous répondons : « A cause du pouvoir de la connaissance parfaite, l'Âme, voyant l'état mûr de la Nature, s'en dégoûte et se contente de la regarder. Même si elles s'unissent encore une fois, il n'en pourra plus résulter de création. Ainsi un créancier et un débiteur ont des relations ensemble au sujet de la dette; mais la dette payée, les deux hommes n'ont plus de relations, bien qu'ils puissent se rencontrer encore; il en est de même de l'Âme et de la Nature. — On pourra demander : « Si par la connaissance on gagne la Délivrance finale, pourquoi vous qui possédez cette connaissance et moi qui possède cette connaissance, pourquoi nous deux ne sommes-nous pas encore délivrés? » Nous répondons dans ces deux stances :

§ 67 (ch., § 66)

由正遍知故
法等不成因
輪轉已直住
如輪身被制

A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence. La transmigration est arrêtée, comme le corps de la roue (du potier), dont on interrompt le mouvement.

samyagjñānādhigamād dharmādīnām akāraṇaprāptau |
tiṣṭhati saṃskāravaçāc cakrabhramavad dhṛta çarīraḥ ‖ 67 ‖

COMMENTAIRE

« *A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence* ». « Connaissance parfaite » signifie la connaissance réelle des vingt-cinq principes. « Connaissance pleine » signifie la connaissance des vingt-cinq principes sans augmentation ou diminution. Par le pouvoir de cette connaissance on détruit et brûle les sept modes : 1) vertu ; 2) vice ; 3) ignorance ; 4) absence de passion ; 5) passion ; 6) pouvoir ; 7) impuissance. De même que des graines brûlées par le feu ne germent plus, de même les sept modes (sapta-rūpa), saisis par la connaissance, n'ont plus d'influence. Nous autres hommes nous transmigrons sans cesse. Cette transmigration dans les sept sphères (¹) est causée par la vertu et les autres (modes) obtenus dans les existences antérieures. Mais en raison de la connaissance, ces causes cessent de porter leur fruit. Ainsi que, sans ombrelle, on n'a pas d'ombre, ainsi, sans une cause précédente, il n'y a pas de forme corporelle. Donc un homme qui possède la connaissance et sur lequel, pour cette raison, les actes commis dans le sexistences antérieures n'ont plus d'influence, s'arrête (dans la transmigration) ; telle la roue (du potier) dont on interrompt le mouvement.

On pourra demander : « (Mais enfin), ayant obtenu la connaissance, à quel moment est-on délivré ? » Nous répondons par cette stance :

§ 68 (ch., § 67)

捨身時事顯
自性遠離時
決定及畢竟
二獨存得成

Quand (l'Âme) abandonne le corps et quand, lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme, alors l'isolement final et définitif est accompli.

prāpte çarīrabhede caritārthatvat pradhānavinivṛttau (²) |
aikantikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti ‖ 68 ‖

(¹) Ce sont les endroits correspondant aux « conséquences » énumérées au § 46 ; il faut naturellement en excepter la Délivrance finale.

(²) La *S. T. K.* lit « vinivṛtteḥ ».

COMMENTAIRE

« *Quand l'Ame abandonne le corps* ». C'est le moment où l'influence des actions antérieures, vertu et vice, est épuisée, c'est-à-dire juste le moment où nous quittons ce corps. A ce moment l'élément terre qui est dans notre corps retourne à l'élément général de la terre, l'éther en nous retourne à l'élément éther, les cinq organes sont absorbés dans les cinq éléments subtils, de même que le Manas.

« *Lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme* ». C'est-à-dire ayant rempli le double but — la création de tout et la Délivrance finale —, la Nature quitte l'Âme. Dans les deux cas l'isolement définitif et final est accompli. « Isolement définitif » signifie : à cause de la vraie connaissance nous rejetons les remèdes indéfinis et les opinions des différentes écoles. « Isolement final » signifie : pour elle nous abandonnons l'enchaînement des causes et des effets enseigné dans les quatre Védas [1], de même que les fruits promis à l'absence de passion, fruits non causés par la vraie connaissance. L'isolement final est « définitif », parce qu'il n'est pas suivi d'un autre. « Final » veut dire « sans fin » (éternel). L'isolement a lieu dans les deux cas expliqués en haut. —On pourra demander : « A quoi sert la vraie connaissance ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 69 (ch., § 68)

是智爲我用
秘密大仙說
世間生住滅
此中得思量

Cette connaissance adaptée au but de l'Âme, (et qui est) secrète, a été expliquée par le grand ṛṣi ; par elle la production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées.

puruṣārthajñānam idaṃ guhyaṃ paramārṣinā samākhyātaṃ |
sthityutpattipralayāç cintyante yatra bhūtānām || 69 ||

COMMENTAIRE

« *Cette connaissance adaptée au but de l'Ame* ». « Cette connaissance » est la connaissance parfaite des vingt-cinq principes. « Adaptée au but de l'Âme » : ce but est l'isolement et la Délivrance.

« *(Cette connaissance) secrète a été expliquée par le grand ṛṣi* ». « Secrète » : Ce qui est caché par toutes sortes d'opinions erronées, ce qui est difficile à manifester, ne peut être obtenu que par un maître parfait. Ce qui est secret est ce qui peut être transmis à un brahmane doué des cinq qualités, mais non pas à un autre ; c'est pourquoi on l'appelle « secret ». Quelles sont les cinq qualités ? 1) bon lieu de naissance ; 2) bonne famille ; 3) bonne conduite ; 4) capacité ; 5) désir d'obtenir cette connaissance. Voilà les qualifications qui

(1) Cf. § 1.

rendent propre à recevoir la Loi ; personne autre n'en est capable ; c'est pourquoi on appelle cette connaissance « secrète ».

« *Expliquée par le grand ṛṣi* ». Les principes ont été expliqués un à un par le sage Kapila. — On pourra demander : « A quelle recherche servent-ils ? » Réponse :

« *La production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées par cette connaissance* ». Le « monde » est tout ce qui existe à partir de Brāhmā jusqu'au pilier (1) ; pour tout cela il y a une création, une durée et une fin. Création : la Nature produit l'Intellect etc., jusqu'aux cinq éléments. Durée : c'est tout le temps que le corps subtil influencé par les états d'être transmigre à travers les trois mondes. Fin : par le moyen des huit perfections (2) (l'Âme) reste pour toujours isolée. La condition des trois (périodes) peut être manifestée par cette connaissance ; puisqu'elle ne manifeste rien en dehors de ces trois, on l'appelle la connaissance absolue. — On pourra demander : « De qui provient cette connaissance ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 70 (ch., § 69)

是智勝吉祥
牟尼依悲說
先爲阿修利
次與般尸訶

Cette connaissance excellente et bienfaisante a été communiquée par compassion par le Muni, d'abord à Āsuri, qui, à son tour, la communiqua à Pañcaçikha.

etad pavitram agryaṃ munir Āsuraye 'nukampayāpradadau |
Āsurir api Pañcaçikhāya tena ca bahudhā kṛtaṃ tantram || 70 ||

Commentaire

« *Cette connaissance excellente et bienfaisante* ». Cette connaissance fut établie pour la première fois avant que les quatre Védas eussent apparu. C'est par cette connaissance que les quatre Védas et toutes les écoles religieuses ont été établis ; voilà pourquoi on l'appelle excellente (agrya). C'est par cette connaissance que l'Âme est délivrée de la triple douleur, de la douleur principale causée par les vingt-quatre (produits), de même que du triple servage ; par là est obtenu l'isolement de l'Âme ou sa Délivrance. C'est pourquoi on dit que cette connaissance est « bienfaisante ».

« *Elle a été communiquée par compassion par le Muni* ». Qui a le premier possédé cette connaissance ? Le grand sage Kapila, comme il a déjà été dit. Le sage Kapila possédait à sa naissance les quatre qualités, à savoir : la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Ayant réalisé cette connaissance, il l'expliquait par compassion. Désirant que cette connaissance ne se perdît pas et qu'elle fût communiquée à un autre, il l'enseigna

---

(1) Cf. § 54 ; il faut lire 柱 « pilier » au lieu de 住 « demeurer ».
(2) Cf. § 51.

par charité à Āsuri qui l'expliqua à son tour à Pañcaçikha et à Vindhyavāsa ; Pañcaçikha et Vindhyavāsa (¹) traitèrent de cette doctrine tout au long, en soixante mille vers en tout. Le sage Kapila l'expliquait à Āsuri brièvement comme suit : « Au premier commencement il n'y avait que de l'obscurité. Dans cette obscurité il y avait un « champ de connaissance ». Ce « champ de connaissance » était le *puruṣa*. Le puruṣa existait, mais aucune connaissance n'existait. C'est pourquoi on appelait (le puruṣa) « champ ». Après vinrent l'évolution et la modification ; ainsi naquit la création primordiale par évolution, etc., jusqu'à la Délivrance finale (²). » Le sage Āsuri à son tour expliqua brièvement et en des termes identiques cette connaissance à Pañcaçikha, qui l'expliqua tout au long en soixante-mille stances ; ainsi la doctrine fut transmise jusqu'à Īçvarakṛṣṇa (³), le brahmane, dont le nom de famille était Kauçika (⁴) ; celui-ci expliqua le système en soixante-dix stances, comme il est dit dans cette stance :

§ 71 (ch., § 70)

弟子次第來
傳受大師智
自在黑略說
已知實義本

Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître. Īçvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité.

çiṣyaparamparayāgatam Içvarakṛṣṇena caitadāryābhiḥ |
saṃkṣiptam āryamatinā samyagvijñāya siddhāntam ‖ 71 ‖

COMMENTAIRE.

« *Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître* ». Cette connaissance vint de Kapila à Āsuri, qui la transmit à Pañcaçikha ;

(¹) Il y a ici une variante. Trois textes sur quatre lisent : 次爲般遮尸叉爲頻闍訶說·是般遮尸及頻闍訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha et à Vindhyavāsa ; P. et V. ont traité tout au long de cette doctrine. » Mais le texte coréen lit : 次爲般尸訶說·是般尸訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha, et P. a traité tout au long de cette doctrine. » Le texte coréen ne parle donc pas de Vindhyavāsa. Cf. mon Introduction.

(²) Voici les paroles attribuées à Kapila : 最初唯闇生·此闇中有智田·智田卽是人·有人未有智·故稱爲田·次廻轉變異·此第一轉生·乃至解脫·— 闇 « obscurité », « tamas », un des noms de la matière originelle. 智田, « connaissance-champ », semble correspondre à « kṣetra-jña », un des noms de l'Âme ; cf. *Buddhacarita*, XII, 20. Pour des termes empruntés aux Puraṇas par la terminologie sanskrite, cf. Garbe, *S. Ph.*, pp. 205, 293 ; Max Müller, *Six Systems*, p. 322.

(³) 自在黑, « indépendant-noir ».

(⁴) 拘式 Kiu-che.

P. la donna à Ho-kia (1), Ho-kia à Ulūka (2), Ulūka à Po-p'o-li (3), Po-p'o-li à Īçvarakṛṣṇa. Par cette transmission Īçvarakṛṣṇa obtint la connaissance. Il vit que le grand traité (de Pañcaçikha) était difficile à garder dans la mémoire et par conséquent il le réduisit aux soixante-dix stances que nous venons de commenter et qui commencent par (§ 1) : « En raison de la gêne causée par les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire est nécessaire. » Voilà pourquoi il est dit : « *Īçvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité* ». — Un homme intelligent de cette (école) a composé cette stance :

§ 72 (ch., § 71)

此七十偈論
攝六萬偈盡
此中說緣生
乃至五十義

Ce traité en soixante-dix stances épuise celui des soixante-mille stances ; il explique (les huit sortes de) créations qui procèdent des (huit) causes (4) jusqu'aux cinquante catégories (relatives à l'Intellect) (5).

saptatyāṃ kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya |
ākhyāyikāvirahitāḥ paravādavivarjitāç cāpi || 72 ||

Commentaire

Les sujets de ce traité-ci ne diffèrent pas de ceux de ce traité-là (6) ; un vers précédent les explique ainsi (§ 46) : « La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est de quatre sortes : doute (5), incapacité (28), contentement (9) et perfection (8). Considérant la disparité des guṇas, il y a cinquante divisions dans l'Intellect. » En dehors de ces cinquante divisions il y a dix autres catégories comme il est dit dans la stance : « L'existence (de la Nature) [1], le fait

(1) 褐伽 Ho-kia ; jap., Kat'-kia ; très probablement Gārgya.

(2) 優樓佉 Yeou-leou-k'ia ; jap., U-lo-kia; sk., Ulūka.

(3) 跋婆利 Po-p'o-li ; jap., Bat'-ba-li. Il est difficile de remonter à l'original. Je suis d'opinion que c'est une faute pour 跋利娑 Po-li-so ; jap., Bat'-li-sha ; sk. Vṛṣā (cf. Varṣaganya) ; cf. mon Introduction.

(4) Cf. § 46, note.

(5) On voit que dans cette stance et dans la stance correspondante de Gauḍapāda, seuls les premiers hémistiches se correspondent. Mais voir la fin du commentaire.

(6) Cette phrase est la traduction du premier hémistiche du dernier vers de Gauḍapāda. Elle dit que ce que contient le *Ṣaṣṭitantra* est contenu aussi dans la *Sāṃkhyakārikā*. Pour illustrer encore mieux ce point, le commentaire énumère les cinquante sujets des deux traités. Ce commentaire nous donne la presque certitude que le grand ouvrage perdu de Pañcaçikha sur le système Sāṃkhya contenait bien 60.000 stances et qu'il est identique au *Ṣaṣṭitantra*, dont nous connaissons l'existence par d'autres sources encore (Gauḍapāda, § 17 ; de même Paramārtha ; Vyāsa, *Yogabhāṣya*, *Sūtra*, IV, 13 ; cf. Garbe, *Mondschein*, p. 627, note 3).

qu'elle est unique [2], le but de l'Âme [3], les cinq raisons (pour lesquelles on établit l'existence de l'Âme et de la Nature) [4-5], l'isolement (de l'Âme) [6], l'union [7], la séparation [8], la multiplicité des âmes [9], la durée du corps [10] : voilà les dix catégories [1]. »

1) « Existence » signifie l'existence de l'effet dans la cause (§ 9). 2) « Uniquité » : la Nature est une et elle évolue pour le profit d'âmes nombreuses (§ 16). 3) « Le but de l'Âme » (accompli par la Nature) : cela signifie que la Nature rend l'Âme capable de s'associer aux objets et de voir ensuite la distinction (entre l'Âme et la Nature) ; (cf. § 42). 4-5) « Les cinq raisons » : par cinq raisons on établit la réalité de la Nature (§ 15) et de même la réalité de l'Âme (§ 17). 6) « Isolement » : par la connaissance parfaite l'Âme atteint l'isolement définitif et final (§ 67 et § 68). 7) « L'union » (de l'Âme et de la Nature) a lieu parce que toutes deux sont omniprésentes (§ 66). 8) « La séparation » a lieu comme nous l'avons vu (§ 68). 9) « Multiplicité des âmes » : parce que la vie et la mort ne sont pas les mêmes (dans chaque individu), comme nous l'avons expliqué (§ 17 et § 18). 10) « La durée du corps » : elle se fait par le corps subtil, tant que la connaissance n'est pas acquise (§ 41).

Ces dix, avec les cinquante catégories, forment les sujets des soixante-mille stances (de Pañcaçikha) ; le traité en soixante-dix stances est donc identique (quant aux sujets) au traité des soixante mille.

On pourra demander : « Quelle est la différence entre le grand traité et le petit en soixante-dix stances ? » Réponse : « Les traditions des vieux Sages et la réfutation des opinions des autres se trouvent dans le grand, mais non dans celui-ci. Voilà la différence [2]. »

---

(1) Cette stance est donnée dans le *Rājavārttika* selon Vācaspati Miçra (*S. T. K.*, § 72) ; elle est de plus citée dans la *Sāṃkhyakramadīpikā* (n. 68) de Kṣemānanda. La voici :

> pradhānāstitvam [1] ekatvam [2] arthavattvam [3] athānyatā [?] |
> pārārthyañ ca [?] tathānaikyam [9] viyogo [8] yoga [7] eva ca |
> çeṣavṛttir [10] akartṛtvam [?] maulikārthāḥ smṛtāḥ daça |

Le chinois a : 1) 有 ; 2) 一 ; 3) 意用義 ; 4-5) 五義 ; 6) 已獨存 ; 7) 會 ; 8) 離 ; 9) 人我夥 ; 10) 身住. *Anyatā*, *pārārthya* et *akartṛtva* ne semblent pas se trouver dans le texte chinois. Peut-être Paramārtha a-t-il lu *pāñcārthya* au lieu de *pārārthya* ; ainsi s'expliqueraient ses « cinq raisons » [4-5].

(2) Ceci est la traduction du dernier hémistiche de Gauḍapāda, § 72 : « Ākhyāyikāvirahitāḥ paravādavivarjitāç cāpi. » Le commentaire reproduit donc ce que le texte a omis. Il était peut-être impossible au traducteur chinois de renfermer dans les vingt caractères de sa stance le sens entier de la stance sanskrite. Paramārtha semble avoir été obligé souvent de sauter dans la traduction du texte tel ou tel mot, quitte à le reprendre dans le commentaire.

APPENDICE

La terminologie du Sāṃkhya

Les vingt-cinq tattvas 二十五諦.

Les vingt-cinq padārthas 二十五義.

8 prakṛtis

1. Prakṛti 自性, « *Nature* ».
   mūlaprakṛti 根本自性, « *Nature originelle* ».
   avyakta 不了, « *non-évolué* ».
   avikṛti 非變異, « *non-évolué* ».
   pradhāna 勝因, « *la suprême cause* ».
   Brahman 梵, « *Brahmā* ».
   bahu-dhānaka 衆持, « *multi-compréhension* ».
   tamas 冥, « *obscur* ».
2. Mahat 大, « *Le Grand* ».
   buddhi 覺, « *Intellect* ».
   mati 想, « *compréhension* ».
   khyāti 徧滿, « *universel* » (1).
   jñāna 智, « *connaissance* ».
   prajñā 慧, « *sagesse* ».
3. Ahaṃkāra 我慢, « *Sentiment du moi* ».
   bhūtādi 五大初, « *origine des éléments* ».
   vaikārika 轉異, « *modifié* ».
   taijasa 炎, « *rayonnant* ».

4-8. pañca tanmātrāṇi 五唯, « *les cinq éléments subtils* ».

16 vikāras

9-13. pañca-buddhīndriyāṇi 五知根, « *les cinq organes des sens* ».
14-18. pañca-karmendriyāṇi 五作業根, « *les cinq organes de l'action* ».
19. Manas 意根, 心根, « *Esprit* ».
20-24. pañca-mahābhūtāni 大五, « *les cinq grands éléments* ».

25. Ātman 我, « *l'Âme* »; 我神, « *le moi réel* », « *l'Âme* ».
   puṃs / puruṣa 人 « *homme* », « *l'Âme* ».

---

(1) Paramārtha a peut-être lu *vyāpti* ou *vyāpin* au lieu de *khyāti*.

Quelques autres termes

1. Ādhyātmika 依內, « *intérieur* ».
2. Ādhibhautika 依外, « *extérieur* ». } § 1.
3. Ādhidaivika 依天, « *céleste* ».
4. Pañca-vāyu 五風, « *les cinq airs vitaux* ». § 29.
5. Avidyā 無知, « *ignorance* ».
6. Viparyaya 疑, « *doute* ».
7. Tuṣṭi 歡喜, « *contentement* ». } § 46.
8. Siddhi 就成, « *perfection* ».
9. Açakti 無能, « *incapacité* ».
10. Maulikārtha 根本義, « *sens fondamental* ».
11. Triguṇa 三德, « *les trois qualités* », « *les trois guṇas* ».
12. Bhautikasarga 含識生, « *êtres doués de sentiment* ». § 53.
13. Prākṛta-bandha 自性縛, « *servage par la Nature* », « *servage naturel* ».
14. Vaikārika-bandha 變異縛, « *servage par un produit* », « *servage incidentel* ». } § 62.
15. Dākṣiṇika-bandha 布施縛, « *servage par le don sacrificiel* », « *servage rituel* ».
16. Mokṣa 解脫, « *Délivrance finale* ».
17. Aikāntika-kaivalya 決定獨存, « *isolement définitif* ». } § 68.
18. Atyāntika-kaivalya 畢竟獨存, « *isolement final* ».
19. Pramāṇa 量, « *preuve* ».
20. Dṛṣṭa 現量, 證量, « *perception* ». } § 5.
21. Anumāna 比量, « *inférence* ».
22. Āpta-vacana 聖言量 « *autorité sacrée* ».

Noms propres

1. Kapila 迦毗羅 Ka-bi-ra [1].
2. Āsuri 阿修利 A-shû-ri.
3. Pañcaçikha 般遮尸訶 Pan-sha-shi-ka.
4. Gārgya (?) 偈伽 Kat'-kia. } § 71.
5. Ulūka 優樓佉 U-ro-kia.
6. Po-p'o-li 跋婆利 Bat'-ba-ri.
7. Īçvara-kṛṣṇa 自在黑, « indépendant-noir. »
8. Vyāsa 婆娑 Ba-sha. § 12.
9. Viṣṇu 毗紐 Bi-chû. § 17.
10. Lokāyata 路迦夜多 Ro-ka-ya-ta. § 27.
11. Sāṃkhya 僧佉 Sô-kia. § 49 et passim.
12. Ṛgveda 力皮陀 Rik'-bi-da.
13. Sāmaveda 娑摩皮陀 Sha-ma-bi-da. } § 31.
14. Yajurveda 夜集皮陀 Ya-shû-bi-da.
15. Ṣaṣṭitantra 六十科論, « Traité des 60 catégories ». § 17.

---

[1] Lorsque les caractères chinois sont une transcription, je donne leur prononciation sino-japonaise, qui est presque toujours plus proche de l'original sanskrit que la prononciation chinoise actuelle.

16. Vedañga 皮陀分. « Division du Véda ».
17. Çiksā 式叉 Shik'-sha.
18. Vyākaraṇa 毘迦羅 Bi-ka-ra.
19. Kalpa 劫波 Ko-ha.
20. Jyotis 樹提 Jū-dai.
21. Chandas 闡陀 Sen-da.
22. Nirukta 尼祿多 Ni-rok'-ta.

§ 23.

23. Ṛṣabha 勒娑婆 Rok'-sha-ba. § 8.
24. Sanaka 娑那歌 Sha-na-ka.
25. Sanātana 娑那多那 Sha-na-ta-na.
26. Sanandana 娑難陀那 Sha-nan-da-na.
27. Sanatkumāra 娑難鳩摩羅 Sha-nan-ku-ma-ra.

§ 43.

NOTES ET MÉLANGES

MONOGRAPHIE DE *A*, VOYELLE FINALE NON-ACCENTUÉE, EN ANNAMITE ET EN SINO-ANNAMITE (1)

Dans les mots annamites et sino-annamites, la voyelle finale *a* n'est non-accentuée que lorsqu'elle est précédée des voyelles *i* (2), *u* (3), et *ư*. Je me propose donc de rechercher dans cette étude quelle est la nature de *a* dans les mots tels que *bia*, « stèle » ; *búa*, « hache » ; *bưa*, « suffisant ». Sont écartées les formes en *oa*, telles que *doa*, *đoa*, *hoa*, *khoa*, *loa*, *ngoa*, *toa*, *thoa*, *oa* et les formes en *qua*, dans lesquelles *a* est toujours voyelle accentuée.

Pour ce qui concerne les groupes *ia*, *ua*, *ưa*, certaines données sont fournies par l'expérience, c'est-à-dire par l'examen de la manière dont ces groupes sont prononcés ; d'autres par la comparaison des formes de la langue annamite avec les formes du sino-annamite ou des dialectes chinois étymologiquement apparentées (4), ainsi que par l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots annamites en *ia*, *ua*, *ưa* (5).

L'expérience nous montre que dans les groupes *ia*, *ua*, *ưa*, la voyelle finale *a* est non-accentuée. Dans chaque groupe de voyelles de l'annamite ou du sino-annamite, il y a une

---

(1) Par langue annamite ou annamite vulgaire, j'entends tout le matériel lexicologique usité par les Annamites dans l'usage courant. Par sino-annamite, j'entends tout le matériel lexicologique de la langue chinoise proprement dite, dont les caractères, ou les mots, sont employés en Annam pour la rédaction des pièces officielles ou en poésie, mais prononcés d'une manière propre au peuple annamite.

(2) Excepté dans certains cas où entre la palatale sonore rendue par *gi* : *giá*, *giả*, etc. En réalité, si au lieu de *gi* on écrivait *j*, cette anomalie apparente disparaitrait.

(3) Sont exceptés les mots dont la consonne initiale est transcrite d'ordinaire par *q* : *qua*, etc., où *a* final est accentué. Mais là encore l'anomalie est purement apparente, et disparaitrait si, considérant *u* comme une semi-voyelle, on lui substituait *w*, et si l'on écrivait *kwa*. Notons qu'il n'y a aucun mot sino-annamite terminé par *ua*.

(4) Par formes étymologiquement apparentées, j'entends des formes, les unes de la langue annamite vulgaire, les autres du sino-annamite ou des dialectes chinois, qui sont apparentées et quant à la forme et quant au sens. Par contre des formes phonétiquement apparentées peuvent n'être unies que par une ressemblance plus ou moins vague du son.

(5) Les dictionnaires annamites que je citerai sont : J. L. Taberd, *Dictionarium anamitico-latinum* ; Serampore, Marshman, 1838 ; — Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Dictionnaire annamite, Đại Nam quốc âm tự vị* ; Saigon, Rey, Curiol et Cie, 1895, — Génibrel, *Dictionnaire annamite-français* ; Saigon, Imprimerie de la Mission, 1898 ; — Jean Bonet, *Dictionnaire annamite-français* ; Paris, Ernest Leroux, MDCCCXCIX. Aucun des dictionnaires imprimés par les missionnaires du Tonkin n'étant pourvu de caractères, ils ne m'ont été d'aucune utilité. — Pour les mots chinois, je suis la transcription adoptée par l'École française d'Extrême-Orient, et pour les mots cantonnais celle du P. Aubazac, *Dictionnaire français-cantonnais*, Hongkong, 1902. La prononciation des caractères en sino-annamite est donnée d'après Phan-đức-Hoá, *Index des caractères chinois* ; Saigon, Collège des Interprètes (autographié).

voyelle accentuée. C'est sur cette voyelle que se porte l'effort de la voix ; le son de cette voyelle prédomine dans le groupe ; il est franc, plein, net. Au contraire l'autre ou les autres voyelles du groupe sont non-accentuées ; qu'elles soient initiales ou finales, elles ont cela de commun que la voix glisse sur elles en les prononçant ; le son en est vague, fluide, bien qu'avec des nuances de plus ou de moins, suivant les cas. C'est à cette dernière catégorie de voyelles non-accentuées qu'appartient la voyelle *a* des groupes *ia*, *ua*, *ưa*. La première voyelle du groupe, soit *i*, *u*, *ư*, est accentuée.

L'accentuation d'une voyelle ne paraît pas influer sur la quantité, c'est-à-dire sur la durée de la prononciation de cette voyelle : on a en effet des voyelles brèves et accentuées tout à la fois [1]. Par contre, la non-accentuation d'une voyelle paraît influer sur sa quantité : une voyelle non-accentuée est, semble-t-il, toujours brève. En tous cas, dans les groupes *ia*, *ua*, *ưa*, *a* n'est prononcé que le temps nécessaire pour être entendu ; en d'autres termes, *a* est bref.

La comparaison des formes annamites avec les formes sino-annamites ou purement chinoises étymologiquement apparentées, et l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots annamites à finale en *ia*, *ua*, *ưa* nous permettent de nous rendre compte de la nature de ces groupes et de voir qu'ils constituent ***un allongement d'une voyelle simple primitive***, qui sera déterminée dans chaque cas au cours de cette étude. En d'autres termes, la voyelle finale *a* est une voyelle adventice, ajoutée, conformément à une règle de phonétique particulière à la langue annamite, à certains mots primitivement terminés par une voyelle simple. Diverses conclusions plus ou moins certaines pourront être également tirées de l'étude des faits.

Groupe *ia*. — Pour le groupe *ia* nous avons trois mots sino-annamites terminés par cette diphtongue :

地, « terre » ; s. a. [2], *địa* ; (m. et c., *ti*).

軑, « cercle fixé dans le moyeu d'une roue » ; s. a., *địa* ; (m., *ti*). Le Lexique de Phan-đức-Hoá donne aussi les caractères 軚 et 釱, prononciation : *địa* ; ce doivent être des variantes de 軑.

義, « justice, amitié » ; s. a., *nghĩa* et *ngãi* ; (m. et c., *yi*).

Il n'y a rien à dire pour les deux premiers mots [3]. Quant au troisième, il faut remarquer que le caractère 義 se prononce tantôt *nghĩa* et tantôt *ngãi*. Dans ces deux formes, employées indistinctement, j'inclinerais à voir une forme plus particulièrement annamite, la première, et une forme plus particulièrement sino-annamite, la seconde. Les raisons de cette opinion apparaîtront quand nous aurons vu la liste des mots étymologiquement apparentés qui ont la forme *ia* en

---

(1) Par exemple dans les groupes *ay*, *ây*, *âu*, *uâ*.

(2) J'emploierai les abréviations suivantes : a., annamite vulgaire ; s. a., sino-annamite ; m., chinois mandarin ; c., cantonnais.

(3) Pour le mot *địa* 地, on peut cependant rapprocher de cette forme le mot annamite vulgaire *đất*, « terre », rendu par le caractère *nôm* 坦. Ce caractère 坦 signifie en sino-annamite « ce qui est plat » ; il se prononce *thẳng* d'après Phan-đức-Hoá ; *thản* et *thẩn* d'après Génibrel et Bonet. On pourrait croire au premier abord qu'il a été pris ici uniquement pour la signification, sans aucune relation avec le son, de même que 忝, pris pour représenter le mot *trời*, « ciel » ; mais il faut remarquer que la même phonétique est souvent employée, dans les textes bouddhiques chinois, pour transcrire le sanskrit *dat*, *tat*, *tad*, *tar*. — A propos du rapprochement *địa* et *đất*, comparer : a., *đỉa*, « sangsue » (rendu par 蛥), et s. a., *điệt*, « sangsue », 蛭 (m., *tche* ; c., *tchat*). — Pour 軑 *địa*, remarquer que ce caractère a pour phonétique 大 *đại*. C'est un cas curieux d'inversion de la diphtongue.

annamite vulgaire et la forme *i* en sino-annamite [1]. Pour expliquer la correspondance *ia* : *ai*, je rapprocherai le mot annamite *hia*, « bottes », — rendu par 鞵 ; phonétique 希 ; s. a., *hi*; (m. et c., *hi*) ; mais rendu aussi, d'après Bonet, par le caractère 鞵, qui est une variante de 鞋 —, du mot 鞋, « chaussures », s. a., *hài* ; (m., *hiai* ; c., *hai*). Les deux mots paraissent être apparentés étymologiquement, ainsi d'ailleurs que le mot annamite *giày*, « chaussures », rendu également par le caractère 鞋. Quant à la correspondance : s. a., *ngãi* ; m. et c., *yi*, comparer :

愾,	s. a., *khái* ;	m., *hi*, *k'ai* ;	c., *hi* ;
餼,	s. a., *khái* ;	m., *hi* ;	c., *hi*.
吏,	s. a., *lại* ;	m., *li* ;	c., *li*.
誼,	s. a., *ngại* ;	m., *yi* ;	c., *yi*.

etc., etc.

Si l'on admettait donc cette hypothèse, que *nghĩa* est la forme annamite vulgaire et *ngãi* la forme sino-annamite correspondante, il resterait seulement deux mots sino-annamites terminés en *ia*, tous les deux correspondant, ainsi d'ailleurs que les formes *nghĩa* et *ngãi*, à des formes chinoises à finale en *i*. Cette diphtongue finale *ia* peut donc être considérée, d'après les quelques formes sino-annamites que nous connaissons, comme un allongement d'une voyelle primitive simple *i*.

Cette conclusion se dégage avec plus de clarté encore, si nous comparons les formes annamites vulgaires en *ia* avec les formes sino-annamites qui leur sont étymologiquement apparentées. Nous avons en effet quatre mots appartenant à la langue annamite vulgaire, terminés en *ia*, qui correspondent étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *i* :

bia, « stèle », 碑 ; apparenté étymologiquement à 碑, « stèle », s. a., *bi* ; (m., *pei*, *pi* ; c., *pi*).
đìa, « vivier, étang », 池 ; apparenté étymologiquement à 池, « étang », s. a., *trì* ; (m., *tch'e* ; c., *tch'i*).
lìa, « se séparer », 離 ; apparenté étymologiquement à 離, « se séparer » ; s. a., *li* ; (m. et c., *li*).
rìa, « répandre, séparé », — rendu par Génibrel et Taberd 哰 (on verra ce caractère plus loin), par Bonet et Của 離, — se rattache étymologiquement à 離, « divisé, répandu » ; s. a., *li* (voir ci-dessus) [2].

A ces mots il faut rattacher *tía*, « rouge foncé », 紫, apparenté étymologiquement à 紫, « rouge foncé » ; s. a., *tử* ; (m. et c., *tse*). *Ư* et *i* permutent souvent en sino-annamite. Il suffira de mentionner pour preuve que les mots terminés en *ư* riment avec les mots terminés en *i* à cause de la concordance des deux sons dans les formes des dialectes chinois et sino-annamites.

On a de plus une parenté étymologique probable entre :

đìa, « polynemus tetradactylus » et « bar labrax », (d'après Génibrel) 鯳, — et 鮧, « brochet » [3], s. a., *di* ; (m., *t'i* ; c., *yi* et *t'ai*). Ce mot est aussi à rapprocher de *thía* 鯷, que nous verrons plus loin.

---

(1) Le mot 義 est entré dans l'usage courant de la langue annamite. Or on l'emploie, dans le Haut-Annam, sous la forme *nghĩa* ; la forme *ngãi* n'est employée que pour quelques noms de lieux ou de personnes. Pourtant il faut avouer que dans le Haut-Annam, le caractère est lu ordinairement *nghĩa*, dans les pièces officielles.

(2) « *Rìa* là *lìa* ra », vous dira un Annamite. « Ce qui est répandu, divisé, provient d'une séparation. »

(3) Je donne ce sens d'après Couvreur.

hia, « bottes », 鞋, — et 鞋, « chaussures » ; s. a., *hài* ; (m., *hiai* ; c., *hai*). Pour *ia* : *ai*, comparer les deux formes *nghĩa* et *ngãi* de 義.

kia, « celui-là » (peut-être aussi *kia*, « là ») 箕, — et 其, « il, elle, cela » ; s. a., *ki* ; (m. et c., *kī*).

Nous avons ainsi une dizaine de mots annamites en *ia* apparentés étymologiquement, d'une manière certaine ou probable, avec des mots sino-annamites à finale *i* ou à finale équivalente (*ơ*, *ai*). La diphtongue *ia* paraît donc être ici encore un allongement d'une voyelle primitive *i*. Une seconde conclusion qui se dégage de ces faits, c'est que la forme allongée *ia* caractérise les formes annamites vulgaires, tandis que le sino-annamite, conforme en cela aux dialectes chinois, a conservé la forme simple. Ce second point sera surtout confirmé par l'étude des groupes *ua* et *ưa*.

Une nouvelle preuve que *ia* est un allongement de *i* nous est fournie par le fait que les créateurs des caractères *nôm*, lorsqu'ils ont eu à rendre les mots de l'annamite vulgaire terminés en *ia* — ceux dont l'équivalent étymologique sino-annamite n'est pas connu — ont choisi comme phonétique (¹) des caractères ayant en sino-annamite la finale en *i*. Sans doute cette preuve n'a pas une grande valeur. Les créateurs des *nôm* se sont permis, dans le choix de leurs phonétiques, de grandes licences, rendant parfois un mot annamite par un caractère ou une phonétique ayant en sino-annamite un son vaguement approchant. Aussi je n'emploie cet argument que comme un *confirmatur* des preuves précédentes, qui seules sont décisives. Il faut reconnaître en effet que, si, pour la presque totalité des cas, les mots annamites en *ia* ont été rendus par des phonétiques en *i*, c'est que les créateurs des *nôm* voyaient une certaine analogie, percevaient même peut-être encore une certaine parenté, entre les deux sons. C'est dans ce sens seulement que j'emploie pour le groupe *ia*, comme pour les groupes *ua* et *ưa*, cette sorte de preuve (²).

Les mots annamites appartenant à cette catégorie sont :

ỉa (les dictionnaires portent à tort l'orthographe *ỷa*), « aller à la selle », 𤄌. La phonétique 奇 se prononce en sino-annamite *kì* (ou *cơ*), mais entre comme phonétique dans les

---

(¹) Chaque caractère *nôm* est un caractère chinois, simple ou composé, dans lequel, pour le plus grand nombre des cas, il y a une partie dont le son en sino-annamite se rapproche plus ou moins du son du mot annamite qu'il fallait représenter. C'est cette partie que j'appelle la phonétique du caractère *nôm*. L'autre partie est idéographique — lorsqu'il y a une seconde partie — ; mais les créateurs des *nôm* ont employé un certain nombre de caractères idéographiques qui ne se trouvent pas dans les dictionnaires chinois. Il y a des phonétiques simples et des phonétiques composées ; ainsi le mot annamite *chua*, « acide », est rendu par le caractère 珠, s.-a., *châu* et *chu* ; (m. *tchou* ; c., *tchu*). C'est la phonétique composée, car le caractère se décompose lui-même en deux parties, l'une idéographique 玉, l'autre phonétique 朱, s.-a., *châu* et *chu* ; (m., *tchou* ; c., *tchu*) : c'est la phonétique simple. — J'ai mentionné tantôt l'une, tantôt l'autre. Les créateurs des *nôm* paraissent s'être servis surtout de phonétiques composées. Parfois cependant, dans les cas où, par l'adjonction de certaines parties, ils ont formé un caractère qui n'existe pas en chinois, c'est la phonétique simple qu'ils ont prise ; mais, même dans ces cas, ils ont pris parfois aussi des phonétiques composées.

(²) Les *nôm* employés au Tonkin sont différents des *nôm* employés en Annam et en Cochinchine. Ils varient même suivant les lettrés. On peut dire que la langue annamite vulgaire n'a qu'une orthographe (en caractères) indécise et flottante, chaque lettré employant, pour rendre un grand nombre de mots, le caractère sino-annamite qui lui paraît le plus propre à rendre le son annamite, ou, souvent, le caractère qui lui vient à l'esprit au moment où il écrit. Je n'ai pas d'index des caractères *nôm* du Tonkin. Ceux que je citerai seront donc pris dans les dictionnaires de Taberd, Cha, Génibrel et Bonet.

caractères 椅, « siège » ; s. a., *i* ; (m. et c., *yi*) ; — 錡, « support » ; s. a., *i* (m. et c., *yi*) ; — 倚, « appui » ; s. a., *i* ; (m. et c., *yi*) ; etc. Cette forme *ia* est à rapprocher de la forme *ê*, qui a le même sens, et qui est employée dans le Haut-Annam.

bia, « cible » ; *bìa*, « reliure » ; *bịa*, « inventer ». Tous ces mots sont transcrits par le caractère 碑, s. a., *bi* ; (m., *pei* et *pi* ; c., *pi*).

chia, « diviser », 歧 ; *chìa* « spatule », 鈘 ; — phonétique 支, s. a., *chi* ; (m., *tche* ; c., *tchi*).

chĩa, « tendre la main pour recevoir » ; *chĩa*, « fourchette » ; *chĩa*, « sorte de plante ». Tous ces mots sont transcrits par le caractère 𨧟, dont la phonétique 止 est en s. a. *chỉ* ; (m., *tche* ; c., *tchi*).

dĩa, « assiette », 𤭸 ; — phonétique 巳, s. a., *dĩ* (Bonet donne à tort *kỷ*) ; (m. et c., *yi*).

lia (1), « promptement », 離. La phonétique 離 a déjà été vue.

lịa, « promptement », 里 ; — phonétique 里 ; s. a., *lí* ; (m. et c., *li*).

mía, « semblable », 美 (Génibrel porte par erreur 羌 *khương*) ; *mía*, « canne à sucre », 椥 ; — phonétique 美, s. a., *mĩ* ; (m., *mei* ; c., *mi*).

nia, « van », 筂 ; *nĩa* « fourchette », 鈮 ; — phonétique 尼, s. a. *ni* ; (m. et c., *ni*).

phía, « côté », 費 ; — phonétique 費, s. a., *phí* ; (m., *fei* ; c., *fai*).

ria, « frange », 離 (d'après Bonet et Cũa) ; — phonétique 離, déjà vue. Taberd et Génibrel donnent le caractère 𠼺, lequel a les sons de *rí* et *ria*. Ce caractère, d'après l'index du dictionnaire Taberd, est proprement annamite, c'est-à-dire qu'on ne le trouve pas dans les lexiques chinois (du moins avec ce son), et qu'on ne doit pas le décomposer en ses éléments.

rịa, « fendillé » ; Génibrel donne 𡍚 ; — phonétique 地, *địa* ; Bonnet et Cũa donnent 唎 ; phonétique 利, s. a., *lị* ou *lợi* ; (m. et c., *li*).

sỉa, « tomber dans un trou », 𨇜 ; — phonétique 仕, s. a., *sĩ* ; (m., *che* ; c., *sseu*).

thìa, « bouteille », 匙 ; — phonétique 是, s. a., *thị* ; (m., *che* ; c., *chi*).

tria, « vite », 𢻳 ; — phonétique 致, s. a., *trí* ; (m., *tche* ; c., *tchi*).

vìa, « mesure d'une ligature », 緯 ; — phonétique 韋, s. a., *vi* ; (m., *wei* ; c., *wai*) (2).

vía, « esprit vital », 娓 ; — phonétique 尾, s. a., *vĩ* ; (m., *wei* ; c., *mi*).

A cause de la parenté, en sino-annamite et en annamite vulgaire, de *ư* et de *ê* avec *i*, on peut rapprocher de cette catégorie les mots suivants dont la phonétique est terminée en sino-annamite par *ư* ou *ê* (3) :

chìa, « tendre la main » (voir plus haut *chĩa*, même sens), 製 ; — phonétique 制, s. a., *chế* ; (m., *tche* ; c., *tchai*).

đĩa, « sangsue », 蝭 ; — phonétique 底, s. a., *đê* ; (m., *ti* ; c., *tai*).

gìa, « produire », 拽 ; — phonétique 曳, s. a., *duệ* ; (m., *yi* et *yie* ; c., *yai*).

rỉa, « déchirer à coups de bec », d'après Cũa 啐 ; — phonétique 宰, s. a., *tể* ; (m., *tsai* ; c., *tsoi*). (Génibrel emploie 𠼺, que nous avons déjà vu).

---

(1) Le mot *khuia* ou *khuya*, « tard dans la nuit », est rendu par le caractère 𡖼. Ce caractère est marqué, dans l'index du dictionnaire Taberd, comme particulier à l'annamite. On ne doit donc pas chercher à le décomposer en éléments idéographique et phonétique.

(2) Ce mot *vìa* correspond, d'après les dictionnaires, à *vì*, même sens, (rendu par 𦃇). D'un autre côté 緯, s. a., *vĩ* (m., *wei* ; c., *wai*) signifie « serrer avec un lien ». Peut-être y a-t-il parenté étymologique entre les deux formes.

(3) On a vu déjà la correspondance *ư* : *i*. Pour *ê* : *i*, comparer les formes *rít* et *rết* (Toukin), « mille-pieds » ; *rịt* et *vết*, « cicatrice » ; *vích* et *vếch*, « prendre au bout des doigts » ; *vếch* et *rích*, « se déplacer » ; *xếch* et *xích*, « déplacer » ; les formes *ình* et *ênh*, qui permutent. L'*i* annamite, en général, n'est pas franc, mais tend à se voiler, à passer au son *ê*. Remarquer surtout que la plupart des mots qui ont la finale *ê* dans le sino-annamite ont la finale *i* dans l'un ou l'autre des dialectes chinois (*i* ou *e* = *i*).

thìa, « dorade », 鯐 ; — phonétique 妻, s. a., *thê* ; (m., *ts'i* ; c., *ts'ai*). Voir plus haut le mot *dìa*.
trìa, « semer », 𢭂 (Génibrel). 𢭂 (Bonet); — phonétique 宰, voir ci-dessus.
tía, espèce de soie, 紫 ; — phonétique 紫, s. a., *tử* ; (m. et c., *tsu*).

Nous avons cité en tout environ 40 mots annamites [1] apparentés ou non à des formes sino-annamites. L'étude de ces mots et des phonétiques choisies pour les rendre confirme les deux points établis plus haut, à savoir que le groupe *ia* est un allongement d'une voyelle primitive *i* (*ê*, *ư* ?), et que la forme allongée *ia* est particulière à la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite, comme les dialectes chinois, a conservé la voyelle finale simple, à part de rares exceptions.

Groupe *ua*. — Pour le groupe *ua* nous suivrons la même marche.

Il faut d'abord remarquer que dans tout le vocabulaire sino-annamite il ne se trouve pas un seul mot ayant la finale *ua* [2]. Mais en revanche nous avons un grand nombre de mots annamites terminés par cette diphtongue, ce qui permet déjà de conclure que la forme *ua* est particulière à l'annamite vulgaire.

Parmi ces mots annamites à finale *ua*, un certain nombre correspondent étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *u*. Ainsi :

bùa, « amulette », 符, correspond étymologiquement à 符, « tablette, amulette », s. a., *phù* ; (m. et c., *fou*). (Pour *ph* : *b*, comparez les formes *bồ câu* et *phồ câu*, « pigeon » ; — *rỗ* et *phỗ*, « se briser » ; — *vỗ* et *phỗ*, « frapper des mains » ; — 怕, *phá* et *bá*, « craindre », etc.).
chúa, « seigneur », 主, se rattache étymologiquement à 主, « maître, seigneur », s. a., *chủ* ; (m., *tchou* ; c. *tchu*). Ce caractère 主 est lu ordinairement *chúa* dans les expressions sino-annamites faisant partie de la terminologie chrétienne : 天主, *thiên chúa*, « le Seigneur du Ciel » ; 天主堂, *thiên chúa đường*, « l'Église » ; 天主教, *thiên chúa giáo*, « la religion chrétienne », etc. Mais dans les pièces officielles, il est lu *chủ*.
chua, « expliquer », 註, se rattache étymologiquement à 註, « expliquer », s. a., *chú* ; (m., *tchou* ; c., *tchu*). Cha rend ce mot par le caractère 𡀯 ; Génibrel par 註 ; Taberd et Bonet ne le mentionnent pas. — Pour la correspondance du *sắc* avec le *recto tono*, comparez : 豹, « panthère », s. a., *báo*, et a., *beo* ; — « aimer », s. a., 愛 *ái*, et a., 㤇 *yêu* ; — s. a., 過 *quá*, « passer au-delà », et a., 戈 *qua*, « passer, dépasser » ; — 貫, « enfiler, ligatures », s. a., *quán* et a., *quan*, etc.
dua, « flatter », 諛, se rattache étymologiquement à 諛, « flatter », s. a., *du* ; (m. et c., *yu*).
dụa, « réunir », 揂, se rattache étymologiquement à 揂 (揫 ou 揪), « réunir », s. a., *thu* et *du* ; (m., *tsieou* ; c., *ts'ao*).
giũa, « lime », 鏟, se rattache probablement à 剉. En effet les dictionnaires chinois donnent comme sens ordinaire de 鏟 le sens de « marmite » et le caractère se prononce alors : s. a., *toả* ou *toã* ; (m., *ts'ouo*, et c., *ts'o*). Mais ce caractère s'emploie aussi pour 剉 qui signifie « limer », et se prononce alors : s. a., *chêu* ; (m., *ts'ouo* ; c., *tch'iu*) [3].

---

[1] Ce nombre n'est qu'approximatif, de même que dans la suite, pour les groupes *ua* et *ưa*. Les dictionnaires rangent en effet souvent sous un seul titre un grand nombre de sens, et un seul titre peut ainsi comprendre en réalité plusieurs mots. La séparation des sens constituerait un grand travail d'ordre lexicologique, qui n'est pas nécessaire pour cette étude.

[2] Avec *u* accentué, bien entendu, ce qui élimine les formes *qua*, etc.

[3] Pour la forme *hùa*, 和, « suivre » (*hùa nhau*, « se liguer »), forme usitée dans le Haut-Annam et le Tonkin, il faut la rapprocher de la forme *hừa*, même sens, rendue par 和, que nous verrons plus loin. Les deux formes paraissent se rattacher étymologiquement à 和 (ou 龢)

khua, « frapper », 摳. Ce caractère se prononce en s. a. *khu* ; (m., *k'eou*, *k'iu* ; c., *k'ao*), et signifie : « relever un habit, chercher avec la main, palper » ; mais il s'emploie aussi pour 毆, « frapper avec un bâton », s. a., *ẩu* ; (m., *ngeou* ; c., *k'u*). Il y a eu, ce semble, pour ce mot, confusion de son et de sens : on a pris le son de la première acception, et on l'a joint au sens de la seconde.

mùa, « saison », 務, se rattache étymologiquement à 務, « affaire, saison », s. a., *vụ* ; (m., *wou* ; c., *mo*). Pour *m* : *v*, un grand nombre de cas confirment cette assimilation : 武, s. a., *rõ* et *vũ* ; m., *wou* ; c., *mo* ; — 望, s. a. *vọng* ; m., *wang* ; c., *mong* ; — 尾, s. a., *vĩ* ; m., *wei* ; c., *mi* ; — 雲, « nuages », s. a., *vân* ; m., *yun* ; c., *wan* ; dialecte des *mường* du Quảng-bình, *mân* ; annamite vulgaire, *mây* ; — etc., etc. Pour la correspondance du *nặng* (*vụ*) et du *huyền* (*mùa*), comparez : *lâm* 林 et *lầm* 𪀄, « commettre des erreurs » ; — *lề* 例 et *lệ* 例, « règlements » ; — a., *lời* 𪀄, « gain », et s. a., *lợi* 利, « gain » ; — etc.

nùa, « vengeance », 怒, se rattache étymologiquement à 怒, « se mettre en colère », s. a., *nộ* ; (m., *nou* ; c., *no*).

tua, « nécessaire », 須, se rattache étymologiquement à 須, « nécessaire », s. a., *tu* ; (m., *siu* ; c., *su*).

tua, « frange », Génibrel : 須 ; Bonet : 綉, se rattache sans doute étymologiquement à 綉 ou 繡, « broder », s. a., *tú* ; (m., *sieou* ; c., *sao*). (Voir ci-dessous le mot *thùa*).

tùa, « assemblé », 遒, se rattache étymologiquement à 遒, « réunir », s. a., *tù* ; (m., *ts'ieou* ; c., *ts'ao*) (1).

thùa, « broder », 絲, se rattache étymologiquement à 綉 ou 繡, « broder » ; s. a., *tú* ; (m., *sieou* ; c., *sao*). Il est difficile d'expliquer la correspondance du *sắc* et du *huyền*.

vùa, « aider », 扶, se rattache étymologiquement à 扶, « aider », s. a., *phù* et *phò* ; (m. et c., *fou*). Pour *ph* : *v*, voir plus haut à *bùa*.

xua, « écarter, repousser », 摳, se rattache étymologiquement à *khua*, 摳 pour 毆, que nous avons vu plus haut. Pour *x* : *kh*, comparez : 確, « certain », *xác* et *khác* (m., *k'io* ; c., *k'ok*) ; — 巧, « habileté », *khảo* et *xảo* (a., *khéo*). Dans quelques patois du Haut-Annam, *kh* est pris pour *x*.

Soit quinze mots annamites à finale *ua* correspondant étymologiquement à autant de mots sino-annamites à finale *u*. Il résulte de cette comparaison : 1° que la diphtongue finale *ua* est un allongement d'une voyelle simple primitive *u* ; 2° que la forme allongée *ua* caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite, d'accord en cela avec les dialectes chinois, a gardé la voyelle finale simple. L'étude des formes en *ia* nous avait amenés aux mêmes conclusions.

Ces deux points sont confirmés par l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre d'autres mots annamites terminés en *ua*, qui n'ont pas de forme sino-annamite correspondante, du moins connue.

Ces mots ont été rendus par des caractères où entre une phonétique terminée par *u* en sino-annamite, dans quelques cas ; terminée en *ô*, dans un plus grand nombre. Cette particularité n'infirme en rien, à mon avis, la conclusion tirée plus haut : *u* et *ô* sont deux voyelles étroitement unies, l'une n'étant que l'assourdissement de l'autre ; elles sont prises fréquemment

---

hoà, « s'accorder, union ». Il y aurait alors un curieux déplacement d'accentuation. La semi-voyelle *o* de *hoà* s'est fortifiée et a pris l'accentuation aux dépens de la voyelle finale. C'est du moins ainsi que le fait me semble devoir être expliqué, s'il y a vraiment parenté étymologique.

(1) Ce mot n'est donné que par Bonet.

l'une pour l'autre dans les dialectes annamites et dans les patois du Haut-Annam (¹). Par ailleurs, si la forme sino-annamite de ces phonétiques a la finale *ô*, on rencontre la finale *ou* (= *u*) dans l'un au moins des dialectes chinois. Il est permis cependant d'étudier la question plus attentivement, et de se demander pourquoi les créateurs des *nôm* ont pris des phonétiques à finale *ô* en sino-annamite pour rendre des mots annamites à finale *ua*.

Il faut d'abord remarquer que, pour un certain nombre de cas, les phonétiques en *u* n'existaient pas en sino-annamite. Tels sont les mots du type *bua*, *dua*, *nua*, *rua*, *sua*. Pour tous les mots appartenant à ces types, il n'y a pas en sino-annamite de formes *bu*, *du*, *nu*, *ru*, *su*, que l'on eût pu prendre comme phonétiques. Il fallait donc prendre une forme approchante, et l'on a pris des phonétiques à finale *ô* (²). Mais pour les mots des types *ua*, *cua*, *lua*, *mua*, les caractères sino-annamites à finale *u* ne manquaient pas. Pour les mots du type *tua* et *vua*, il y a ceci de curieux, que pour les mots annamites ayant en sino-annamite une forme étymologiquement apparentée, cette forme a la finale *u* ; tandis que les mots annamites dont la forme sino-annamite n'est pas connue ont été rendus par des phonétiques à finale *ô*.

Comment expliquer le choix de phonétiques à finale *ô*, pour rendre des mots annamites à finale *ua* ? J'avoue ne pouvoir donner aucune explication scientifiquement certaine, ni même probable. Est-ce simplement à cause de la parenté des deux voyelles *ô* et *u* ? Est-ce parce que, à l'époque de la création des caractères *nôm*, les caractères qui en sino-annamite se prononcent aujourd'hui avec la finale *ô*, se prononçaient avec la finale *u*, du moins dans la région où furent créés les *chữ nôm* ? Est-ce parce que les *nôm* furent créés sous l'inspiration et avec l'aide de lettrés chinois faisant usage de la prononciation des dialectes chinois du Nord, laquelle, on le verra dans la liste suivante, a ordinairement la finale *ou* (= *u*), alors que le cantonnais et le sino-annamite ont la finale *ô* ou *ò* (= *ô*) ? Ou bien ces mots qui ont actuellement la finale *ua* avaient-ils jadis une finale *ôa* (avec *ô* accentué), et faudrait-il voir dans la diphtongue finale *ua* l'allongement d'une voyelle primitive indécise, variant entre *u* et *ô* (³) ? Ces diverses hypothèses ne pourraient être départagées que par une étude approfondie des questions concernant la phonétique annamite et l'origine des caractères *nôm*.

Liste de mots annamites en *ua* rendus par des des phonétiques à finale *u* en sino-annamite :

ủa (⁴), « oh ! », 嗚 (Génibrel écrit par erreur 螐) ; — phonétique 塢, s. a., *ô* et *ổ* ; (m. et c., *wou*).
chũa, « éclat, morceau », 胜 ; — phonétique 主, s. a., *chủ* ; (m., *tcheu* ; c., *tchu*).
chua, « acide », 珠 ; — phonétique 朱, s. a., *chu* et *châu* ; (m., *tchou* ; c., *tch'u*).
chùa, « temple », 廚 ; — phonétique 廚, s. a. *trù* ; (m., *tch'ou* ; c., *tch'u*).
giũa, « chasser », 揂 ; — phonétique 酋, s. a., *thu* ; (m., *tsieou* ; c., *ts'ao*).
lùa, « chasser », 摟 ; — phonétique 婁, s. a., *lâu* (il y a une grande parenté entre *âu* et *u* dans les dialectes et patois annamites) ; (m., *lieou* ; c., *lao*).
thua, « être vaincu », 收 ; — phonétique 收, s. a., *thu* ou *thâu* ; (m., *cheou* ; c., *chao*).

(¹) Exemples : *hôn* : *hun*, « baiser » ; — *khôn* : *khun*, « prudent » ; — *mối* : *mủi*, « bout d'une corde » ; — *đốt* : *đút*, « brûler » ; — *tôi* : *tui*, « moi, je » ; — *tối*, *tũi*, « sombre », etc.

(²) Pour les mots des types *bua*, *dua* et *rua*, il aurait été possible, à la rigueur, de prendre des phonétiques des types *phu* ; *du*, *tu*, *thu* ; et *lu* (au lieu de *lô*).

(³) C'est l'opinion que j'avais émise dans ma *Phonétique du Haut-Annam*. En tout cas, on doit rapprocher du fait signalé ici le changement *ua* : *o* que l'on remarque dans deux mots des patois du Haut-Annam : *lúa* : *ló*, « riz » ; *rùa* : *ró*, « tortue ».

(⁴) Les mots *ua*, « oh ! », et *ủa*, « oh ! », ont été rendus tous les deux dans Génibrel par le caractère 咼, s. a., *oa* ; (m., *k'ouai*, *k'oua* ; c., *wa*, *k'oua*). Les deux formes sont apparentées seulement par le son, non étymologiquement. Mais nous avons ici encore un cas de déplacement d'accentuation, comme dans *hoà* et *hùa*, *hòa* : on a pris pour rendre un mot annamite accentué sur la première voyelle, un mot sino-annamite accentué sur la seconde.

Liste des mots annamites *en ua* rendus par des phonétiques à finale *ô* en sino-annamite :

ủa, « jaunir », 菸 ; *ụa*, « avoir des nausées », 嗯 ; — phonétique 惡, s. a., *ô* et *ô* (*ác*); (m., *ngo* et *wou* ; c., *wou*).
bua, « corvée », 帚 ; *bủa*, « fendre », 絺 ; — phonétique 布, s. a., *bô* ; (m., *pou* ; c., *po*).
búa, « hache », (d'après Génibrel) 鋪 ; — phonétique 鋪, s. a., *bô* ; (m., *p'ou* ; c., *p'o* et *fou*). Bonet transcrit ce mot par 鍗, dont la valeur phonétique est la même.
cua, « crabe », 蛌 ; — phonétique 孤, s. a. *cô* ; (m. et c., *kou*).
của, « chose », 貼 ; — phonétique 古, s. a., *cổ* ; (m. etc , *kou*).
đua, « rivaliser », 都 ;— phonétique 都, s a. *đô* ; (m., *tou* ; c., *to*).
đùa, « pousser », 捈. Ce caractère se prononce en s. a. *sờ* ; (m., *tchou* ; c., *chu*). Mais l'élément 余 entre dans beaucoup de caractères à finale *ô* en sino-annamite : 徐, 悇, 梌, etc. C'est à cause de ces emplois qu'il a été pris pour rendre le mot annamite *đùa*.
đũa, « bâtonnet », 䅊 ; — phonétique 杜, s. a., *đỗ* ; (m., *tou* ; c., *to*).
lủa, « expert », 魯 ; *lúa*, « riz », 穭. — phonétique 魯, s. a., *lỗ*. ; (m., *lou* ; c., *lo*).
lua, « avaler », 嚧 ; — phonétique 盧, s. a. *lô* ; (m., *lou* ; c., *lo*).
mua, « acheter », 謨 ; — phonétique 莫, s. a. *mô* (*mạc*) ; (m. et c., *mo*).
múa, « danser », 楳 ; — phonétique 某, s. a., *mỗ* ; (m., *meou*, c., *mao*).
nua, « très âgé », 孥 ; — phonétique 奴, s. a., *nô* ; (m., *nou* ; c., *no*).
rua, « constellation », 蹃 ; — phonétique, 芻, s. a., *sô* ; (m., *tch'ou* ; c., *tcho*).
rùa, « tortue », 𧍉 ; — phonétique 路, s. a., *lộ* ; (m., *lou* ; c., *lo*).
rủa, « injurier », 噜 ; — phonétique 魯, voir plus haut à *lủa*.
sua, « coiffe du chapeau », 篘 ; — phonétique 芻, voir plus haut à *rua*. D'après Bonet, le caractère 篘 signifierait « bambou tressé » ; dans ce cas on pourrait voir une parenté étymologique entre les deux formes (s. a., *sô*) ; mais je n'ai pas trouvé ce sens dans les dictionnaires chinois.
sủa, « aboyer », 數 ; — phonétique 數, s. a., *sô* et *sổ* ; (m., *chou* ; c., *so*).
tùa, « gonflé », 徂 ; — phonétique 徂, s. a. *tô*, (m., *ts'ou* ; c., *ts'o*).
túa, « affluer », 訴 ; — phonétique 訴, s. a. *tô* ; (m., *sou* ; c., *so*).
tủa, « se disperser », (d'après Bonet) 絺 ; — phonétique 布, voir plus haut à *bua*. Génibrel et Taberd donnent 𤉒, qui est un caractère particulier à la langue annamite, d'après l'index de Taberd.
vua « roi », 𢂜 ; — phonétique 布, voir plus haut à *bua*. Génibrel écrit par erreur 帋 (¹).

Nous avons donc environ 25 mots annamites à finale *ua* rendus par des caractères où la partie phonétique est terminée en *ô* en sino-annamite, et 7 mots rendus par des caractères où la partie phonétique est terminée par *u* en sino-annamite ; ce qui, joint aux 15 mots cités précédemment, donne une cinquantaine de mots de l'annamite vulgaire terminés en *ua*, tandis que nous n'en rencontrons pas un dans le sino-annamite. Il résulte ainsi de l'étude de ces mots à finale *ua*, que cette diphtongue est l'allongement d'une voyelle simple, *u* ou *ô* ; et que cet allongement est particulier à la langue annamite vulgaire.

(¹) Il existe un mot rendu par une phonétique à finale *ư* : *rữa*, « se gâter », 㗂 ; — phonétique 呂, s. a., *lữ* ; (m., *liu* ; c., *lu*). Le choix de cette phonétique s'explique, à mon avis, par le fait que, pour beaucoup de caractères (voir *dua*, « flatter » ; *chúa*, « seigneur » ; *chua*, « expliquer », etc.), à la finale *u* (*ou*) du sino-annamite ou du chinois mandarin correspond en cantonais une finale *u* (l'*ư* du sino-annamite). C'est sous l'influence de ces formes correspondantes que l'on a dû prendre le son *lữ* pour rendre le mot *rữa* (*l* = *r*).

Groupe *ưa*. — Pour le groupe *ưa*, nous sommes en présence d'un plus grand nombre de faits et l'explication de ces faits sera plus compliquée.

Comme pour le groupe *ia*, nous trouvons quelques rares formes sino-annamites terminées en *ưa*, cinq en tout :

丞, « aider », s. a., *thừa* (m., *tch'eng* ; c., *ching*) ; (Génibrel range ce sens sous le caractère 承, qui de fait est employé parfois pour 丞).
脀, « viande offerte aux esprits », s. a., *thừa* ; (m., *tcheng*).
承, « recevoir », s. a., *thừa* ; (m., *tch'eng* ; c., *ching*).
乘, « profiter de, seller », s. a., *thừa* et *thặng* ; (m., *cheng* ; c., *ching*).
許, « accorder, promettre », particule, s. a., *hứa* et *hử* ; (m., *hiu* et *hou* ; c., *hu* et *fou*).

Parmi ces cinq mots, la forme *thừa* que le sino-annamite donne aux quatre premiers est inexplicable. Je n'ai trouvé dans les dictionnaires chinois en ma possession aucune forme qui y corresponde. Cependant les Annamites connaissent, et dès le temps de la création des *nôm*, connaissaient les formes correspondantes des dialectes chinois. D'après le lexique du dictionnaire Taberd, le caractère 拯, qui a 丞 comme phonétique, est pris pour rendre les mots annamites *chống*, *chừng*, *giằng*, *xửng* ; ce choix suppose à la phonétique 丞 un son correspondant aux formes des dialectes chinois. D'autre part le caractère 乘 a en sino-annamite, d'après tous les dictionnaires, deux formes : la forme *thừa*, réservée au sens de « profiter de », et la forme *thặng*, réservée au sens de « seller un cheval ». Cette dernière forme est manifestement l'équivalent des formes chinoises de ce caractère. Tous les caractères où 乘 entre en composition comme phonétique n'ont en sino-annamite que la forme *thặng*, à l'exclusion de toute forme *thừa* ; 騬, s. a., *thặng* ; (m., *cheng*) ; — 剩, s. a., *thặng* (m., *cheng* ; c., *ching*). Par ailleurs ce même caractère 乘 a été pris pour rendre le mot annamite vulgaire *thắng*, « seller un cheval », — mot apparenté du reste étymologiquement au sino-annamite 乘, *thặng*, même sens, — et pour rendre le mot annamite *thắng*, « réduire en gelée, fondre » (Taberd le rend par 勝). Tous ces faits prouvent que ces quatre caractères ont en sino-annamite deux formes, dont l'une, *thặng*, est l'équivalent des formes chinoises, et dont l'autre, *thừa*, est inexplicable pour le moment.

Pour le caractère 許, quelques observations doivent être faites. Le mot *hứa* est employé dans la langue annamite vulgaire, mais semble avoir retenu le sens spécial de « promettre » (non « d'accorder »). D'un autre côté, le caractère 許 est lu en sino-annamite *hứa*, avec le sens de « accorder, promettre ». Les formes chinoises de ce caractère (m., *hiu* ; c., *hu*), feraient attendre une forme sino-annamite correspondante **hử*. Cette forme n'existe pas à ma connaissance pour 許 pris dans le sens de « accorder, promettre », mais dans le cas où 許 est particule ou onomatopée, on le prononce en sino-annamite *hữ*, alors que les formes chinoises correspondantes (m., *hou* ; c., *fou*) feraient plutôt attendre une forme sino-annamite **hũ*. Il est donc légitime d'admettre, ce me semble, que la forme *hứa* est une forme de la langue vulgaire, ou plutôt une forme sino-annamite modifiée au contact de la langue vulgaire, répondant à une forme sino-annamite primitive **hử*, aujourd'hui inusitée, mais qui a laissé des traces dans la forme *hữ* de 許 particule, et dans ce fait que le caractère 許 a été pris par les créateurs des *nôm* pour rendre le mot annamite vulgaire *hở*, « fente » (*hở* : *hử*). Peut-être même faut-il voir dans la forme *hữ* (répondant à *hou* ; *fou* : *hũ*) une confusion de son et de sens des deux acceptions de 許. En tout cas, si l'on veut considérer *hứa* comme une vraie forme sino-annamite, c'est la seule qui soit régulièrement formée par l'allongement d'une voyelle originelle simple.

Si nous passons à la langue annamite vulgaire, nous trouvons 14 mots à finale *ưa* correspondant étymologiquement à des formes sino-annamites terminées par *ư*, ce qui prouve indubitablement, et que la forme *ưa* est apparentée à la forme *ư* dont elle est un allongement, et que cette forme allongée est une caractéristique de la langue annamite vulgaire, le sino-annamite et les dialectes chinois ayant gardé la forme simple :

cưa, « scie », 鋸 ; rattaché étymologiquement à 鋸, « scie », s. a., *cứ* ; (m., *kiu* ; c., *ku*). (Pour la concordance du *sắc* avec le *recto tono*, j'ai donné des exemples plus haut, au mot *chua*, « expliquer »).

cựa, « ergot de coq », 距 ; rattaché étymologiquement à 距, « harpon, ergot de coq », s. a., *cự* ; (m., *kiu* ; c., *ku*). Génibrel rend ce mot par 拒, moins bien choisi.

chứa, « contenir », 貯 ; rattaché étymologiquement à 貯, « ramasser, receler », s. a., *trử* ; (m., *tchou* ; c., *tch'u*).

chừa, « soustraire, se corriger », 除 ; rattaché étymologiquement à 除, « soustraire, s'amender », s. a., *trừ* ; (m., *tch'ou* ; c., *tchu*).

lừa, « âne, mulet », 驢 ; rattaché étymologiquement à 驢, « âne », s. a., *lư* ; (m., *liu* ; c., *lu*).

lữa, « choisir, examiner à fond », Génibrel : 攄 ; Bonet : 盧 ; — *lựa*, « examiner à fond, choisir » ; Génibrel et Bonet : 路. Ces deux mots se rattachent étymologiquement à 慮, « considérer avec soin », s. a., *lự* ; (m., *liu* ; c., *lu*). C'est donc le caractère 慮 que l'on aurait dû prendre pour rendre ces deux mots annamites. Quant à la phonétique 路, s. a., *lộ* ; (m., *lou* ; c., *lo*), je ne vois pas comment on peut en justifier le choix.

lứa, « compagnon, portée », 侶 ; rattaché étymologiquement à 侶, « compagnon », s. a., *lử* ; (m., *liu* ; c., *lu*). Pour la correspondance du *sắc* et du *hỏi*, comparez plus haut *chứa* et *trử* ; — a., *khẳng*, « daigner », et s.-a., *khẳng* 肯, « daigner » ; — a., *khéo*, « habile », et s. a., *khảo* 巧, « habile » ; — 數, s.-a., *sô*, et a., *sổ* ; — etc.

mưa, « pluie », rattaché étymologiquement à 雨, « pluie », s.-a., *vũ* ; (m. et c., *yu*). Si l'on considérait seulement la forme sino-annamite à finale *u*, le rapprochement étymologique serait peu apparent et surprendrait ; mais il faut tenir compte de la forme des dialectes chinois, *yu* (= *yư*), laquelle correspond dans la majorité des cas au son sino-annamite *ư*, ce qui nous donnerait la forme **vữ*. Or cette forme n'existe ni en annamite ni en sino annamite. L'association du *v* avec le son simple *ư* a été évitée dans l'annamite et le sino-annamite par le changement de *ư* en *u*. Nous avons vu d'ailleurs, dans le groupe *ua*, un grand nombre de cas où la finale *u* du sino-annamite correspond en chinois à la finale *yu* (= *ư*) : voir les mots *chừa*, *khua*, etc. (1). — Pour *m* : *v*, j'ai donné au mot *mùa* de nombreux exemples éclairant ce changement (2). Reste la difficulté de la correspondance du *recto tono* avec le *ngã*.

ngừa, « aller au-devant, soit pour recevoir, soir pour résister », 禦 ; rattaché étymologiquement à 禦, « aller au-devant, s'opposer », s. a., *ngự* ou *ngữ* ; (m. et c., *yu*).

tứa, « répandre (des larmes, de la salive) », 泗 ; rattaché étymonogiquement à 泗, « mucus du nez », s. a., *tứ* ; (m. et c., *sseu*).

tựa, « ordre », 序 ; rattaché étymologiquement à 序, « ordre », s. a., *tự* ; (m., *siu* ; c., *tsu*).

tựa, « semblable », 似 ; rattaché étymologiquement à 似, « semblable », s. a., *tự*, (m., *sseu* ; c., *tseu*).

thừa, « surabondance » ; Génibrel rend ce mot par 乘, mais Bonet le rend bien mieux, ainsi d'ailleurs que Taberd et Cũa, par 餘 ; rattaché étymologiquement à 餘, « superflu », s. a., *dư* ; (m. et c., *yu*). La parenté de *d* : *th* est connue ; je citerai cependant : 桶, « sceau » ; s. a., *đõng* et *dũng* ; (m. et c., *t'oung*) ; a., *thùng* ; — 鍮, « cuivre » ; s. a., *du* ; (m., *t'eou* ; c., *t'ao*) ; a., *thau* ; — etc. Dans les patois du Haut-Annam, on a *nhà thột* pour *nhà dột*, « la toiture de la maison laisse passer l'eau » ; *thỏ đèng* pour *dỗ dành*, « flatter, sédnire ».

---

(1) Ajouter : 于, s.-a., *vu* ; (m. et c., *yu*) ; — 愚, s. a., *ngu* ; (m. et c., *yu*). — 儒, s. a., *nho* et *nhu* ; (m., *jou* ; c., *yu*) ; etc.

(2) Ajouter : 萬, s. a., *vạn* ; (m., *wan* ; c., *man*) ; a., *man* et *muôn* ; — 物, s. a., *vật* ; m., *wou* ; c., *mat*).

A ces mots il faut joindre quatre mots de la langue annamite vulgaire, également terminés en *ưa*, mais apparentés étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *ơ* :

chữa, « secourir », 助 ; rattaché étymologiquement à 助, « sauver », s. a., *trợ* ; (m., *tchou* ; c., *tcho*).

sưa, « rare, mince », 疎 ; rattaché étymologiquement à 疎 ou 疏, « rare, mince », s. a., *sơ* ; (m., *chou* ; c., *cho*).

thửa, particule pronominale, 所 ; rattaché étymologiquement à 所, même emploi, s. a., *sở* ; (m., *seuo* ; c., *cho*).

xưa, « jadis », 初 ; rattaché étymologiquement à 初, « autrefois, au commencement », s. a., *sơ* ; (m., *tch'ou* ; c., *tch'o* ou *tch'u*).

Ces deux sons *ơ* et *ư* sont très voisins, le second étant l'assourdissement du premier. Les dialectes et les patois annamites les prennent quelquefois l'un pour l'autre. C'est ainsi que l'on a au Tonkin *thư*, « lettre », et *gửi*, « envoyer », et dans les pays du Sud *thơ* et *gởi*. Dans le Haut-Annam *chơn*, « pied », devient *chưn* et *chin*. Enfin on voit pour le mot *xưa* que le caractère 初 prend en cantonnais deux formes, dont l'une, *tch'u*, correspond régulièrement à une forme sino-annamite inusitée **sư*, qui a donné *xưa*.

Il faut mentionner deux formes de l'annamite vulgaire apparentées étymologiquement : *rỗ* 焒, « appétit des femmes enceintes, rut » ; et *rữa* 沼, « être en chaleur » ; — phonétique 呂, s. a., *lữ* ; (m., *liu* ; c., *lu*).

Il ressort donc des 18 mots annamites vulgaires terminés en *ưa* qui possèdent une forme sino-annamite étymologiquement apparentée, que *ưa* final est un allongement d'une voyelle simple primitive variant entre *ư* et *ơ*, et que la forme allongée caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite est caractérisé par la forme simple *ư* et *ơ*.

Si nous abordons maintenant l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots de la langue annamite vulgaire à finale *ưa*, nous voyons qu'à part des exceptions dont nous parlerons plus loin, on a pris des phonétiques à finale *ư* et *ơ* en sino-annamite :

ưa, « désirer », Bonet 於, Génibrel 𢢲 ; — *ứa*, « cracher », Bonet 瘀, Génibrel 淤 ; — phonétique 於, s. a., *ư* ; (m. et c., *yu*).

cửa, « porte » 閨 ; — phonétique 挙, s. a., *cử* ; (m., *kiu* ; c., *ku*) (挙 : 擧).

cựa, « remuer », 拒 ; — phonétique 拒, s. a., *cự* ; (m., *kiu* ; c., *k'u*). Génibrel rend ce mot par 鉅, même phonétique 巨.

cừa, mot euphonique, 鐻 ; — phonétique : 鐻, s. a., *cừ* (m., *ku* ; c., *k'u*).

chưa, « pas encore », 渚 ; *chửa*, « femelle pleine », 渚 ; — phonétique 諸, s. a., *chư* ; (m., *tchou* ; c., *tchu*).

dừa, « tenir compte de », 預 ; *dựa*, « s'appuyer sur », 預 ; — phonétique 預, s. a., *dự* ; (m. et c., *yu*).

gừa (ou *cừa*), « palétuvier », 渠 ; — phonétique 渠, s. a., *cừ* ; (m., *k'iu* ; c., *k'u*).

giữa, « milieu », 㝵 ; — phonétique 宁, s. a., *trữ* ; (m., *tchou* ; c., *tch'u*).

hưa, « avoir l'habitude de », 虚 ; — phonétique 虚, s. a., *hư* ; (m., *hiu* ; c., *hu*).

khứa, « couper », 抾 ; — phonétique 去, s. a., *khứ* ; (m., *k'iu* ; c., *hu*).

lưa, « encore », 盧 ; — phonétique 盧, s. a., *lô* ; (m., *lou* ; c., *lo*). Mais ce caractère est aussi employé pour 臚 qui se prononce en s. a. *lư* ; (m., et c., *lu*) ; et pour 閭, s. a., *lư* ; (m., *liu* ; c., *lu*). C'est à cause de ces emplois que 盧 a été pris pour rendre le mot *lưa*.

lữa, « tergiverser », 焒 ; *lừa*, « agir familièrement », 焒 ; — phonétique 呂, s. a., *lữ* ; (m., *liu* ; c., *lu*).

nữa, « encore », 女 ; *nửa*, « moitié » 姅 ; — phonétique 女, s. a. *nữ* ; (m., *niu* ; c., *nu*).

ngửa, « regarder en haut », 語 ; *ngứa*, « démangeaison, 嬴 ; — phonétique 語, s. a., *ngữ* ; (m. et c., *yu*).

ngựa, « cheval », 馭 ; — phonétique 馭, s. a., *ngự* ; (m. et c., *yu*).

nhưa, « glu », 茹 ; — phonétique 茹, s. a., *như* ou *nhự* ; (m., *jou* ; c., *yu*).
rữa, « se flétrir », 沼 ; *rửa*, « laver », 沼 ; *rứa*, « ainsi », 呂 ; — phonétique 呂, vue au mot *lữa*.
sữa, « lait », 洓 ; *sửa*, « réparer », 使 ; *sừa*, « castagnettes », 㩙 ou 䤱 ; *sứa*, « méduse », 鮻 ; — phonétique 使, s. a., *sứ* ou *sử* ; (m., *che* ; c., *sseu*).
tưa, « fendillé », 絲 ; — phonétique 絲 ou 絲, s. a., *tư* ; (m. et c., *sseu*).
tứa, « être démoli », 𡏧 ; — phonétique 乘, s. a., *thừa*, déjà vue.
tửa, « vers », 蚝 ; — phonétique 子, s. a., *tử* ; (m. et c., *tseu*).
thưa, « répondre », Bonet 疎, Génibrel (fautivement) 踈 ; — phonétique 疎, s. a., *sơ* ; (m., *chou* ; c., *cho*).
thửa, « opiner », 此 ; — phonétique 此, s. a., *thử* ; (m. et c., *ts'eu*).
trưa, « midi », 𣊾 (Génibrel donne, sans doute par abréviation, 𣅙) ; — phonétique 盧, déjà vue au mot *lưa*.

Signalons quelques caractères irréguliers :

bữa, « fendre », 𨧄 ; *rữa*, « se gâter », 洒 ; *bữa*, « repas », 𩛷 ; — phonétique 否, qui se prononce ordinairement en sino-annamite *phủ* (m., *feou* ; c., *fao*), mais que Phan-đức-Hoá et Bonet donnent comme ayant le son de *bỉ*. Taberd, dans son index des caractères, indique ce caractère comme rendant en annamite les sons *bỉ*.
vừa, « médiocre, 皮 » ; — phonétique 皮, s. a., *bì* ; (m. et c., *p'i*).
vựa, « grenier », 㾽 ou 𢈱 ; — phonétique 葡, s. a., *bị* ; (m. et c., *pi*).

Soit cinq mots que l'on a rendus par des phonétiques à finale *i* en sino-annamite, parce que les formes *bư*, *vư*, n'existent pas en sino-annamite, et à cause de la parenté des deux sons *ư* et *i* dans les dialectes et patois annamites.

Pour le mot *hừa*, « se liguer », 和, voir ce qui a été dit plus haut au mot *hòa*. Un dernier mot, *đứa*, « individu », a été rendu non par une phonétique, mais par le caractère correspondant en chinois, 丁, numérale des individus.

Nous avons donc environ 40 mots annamites vulgaires terminés par la diphtongue *ưa* qui sont rendus en caractères *nôm* par des phonétiques ayant en sino-annamite la finale simple *ư* ou *ơ* (quelquefois *i*). Ces faits confirment ce que nous avions déjà admis, à savoir que *ưa* est un allongement d'une voyelle initiale *ư* (ou *ơ*). Le grand nombre des mots à finale *ưa* (nous allons en énumérer d'autres tout à l'heure) montre en outre que la langue annamite vulgaire affectionne cette finale allongée.

Il nous faut aborder maintenant une série de cas plus curieux.

Nous avons deux mots annamites vulgaires à finale *ưa*, correspondant étymologiquement à deux mots sino-annamites terminés en *a* :

bừa, « herse », 耙 ; apparenté à 耙, « herse », s. a., *bá* ; (m., *pa* ; c., *p'a*). Il y a une difficulté pour la correspondance du *sắc* avec le *huyền*.
dừa, « cocotier », Bonet 桗, Génibrel 梛 ; apparenté étymologiquement à 梛 ou 椰, « cocotier », s. a., *da* ; (m. et c., *ye*).

Nous avons en outre 13 mots annamites vulgaires à finale *ưa* qui n'ont pas de formes sino-annamites connues, mais qui sont rendus par des phonétiques terminées par *a* en sino-annamite :

bưa, « suffisant », 巴 ; — phonétique 巴, s. a. *ba* ; (m. et c., *pa*).
bứa, « mangoustanier sauvage », 栢 ; — phonétique 栢 ou 柏, s. a., *bá* ; (m. *pe* ; c., *pak*). Il est curieux que ce caractère 栢, qui a encore l'explosive finale en cantonnais, l'ait perdue dans le sino-annamite. — Ce caractère signifie d'après les dictionnaires chinois : « pin, thuya », mais ne parait pas avoir le sens de « mangoustanier » que lui donne Bonet. Si cependant il en était ainsi, il faudrait voir dans *bứa* et *bá* deux formes apparentées étymologiquement.

dưa (et *giưa*), « melon, pastèque », 荼. Bonet fait de ce mot *dưa*, rendu par 荼, un mot sino-annamite, rattachant le sens de « melon » à celui de « plantes-amères » qu'a le caractère en sino-annamite. Mais je crois que c'est une erreur. Le caractère 荼 se prononce ordinairement en s. a. *đồ*; (m., *t'ou*; c., *t'o*). S'il a été pris pour rendre le mot *dưa*, c'est ou bien à cause de la phonétique 余, s. a., *dư*; (m. et c., *yu*); et alors il faudrait ranger ce mot dans la catégorie des mots à phonétiques terminées en *ư*; ou bien parce que le caractère 荼) est pris parfois pour le caractère 茶, s. a., *trà*; (m. et c., *tch'a*).

đưa, « conduire », 迻; *đừa*, « refuser », 迻; — phonétique 多, s. a., *đa*; (m. et c., *to*). Le mot *đừa*, pourrait fort bien être apparenté étymologiquement à 辭, « refuser », s. a., *từ*; (m. et c., *ts'eu*).

giứa, « pandamus », 架; — phonétique 架, s. a., *giá*; (m., *kia*; c., *ka*).

mửa, « vomir », 嗎; — phonétique 馬, s. a., *mã*; (m. et c., *ma*). (De même les mots : *mửa*, « imparfait », 馬; *mựa*, « ne pas », 馬).

nựa, « plante à tubercules », 𦰡; *nứa*, sorte de bambou, 梛; — phonétique 那, s. a., *na*; (m., *na*; c., *na*, *no*).

rựa, « serpe », 鈼; — phonétique 乍, s. a., *sạ*; (m. et c., *tcha*).

vứa, « revêtir un habit », 播; — phonétique 播, s. a. *bá*; (m. et c., *po*).

Ces deux catégories de faits doivent être rapprochées de cet autre fait que, dans le dialecte et les patois du Haut-Annam, des mots de la langue annamite vulgaire, que tous les dictionnaires donnent avec la finale *ưa*, ont une seconde forme à finale *a*. Ex. : *lửa* : *lả*, « feu » ; *rựa* : *ra*, « serpe » ; *ngứa* : *ngá*, « démangeaison » ; *sữa* : *sã* : *trã*, « lait » ; *ngữa* : *ngã*, « renversé » ; *nhựa* : *nhạ*, « glu » ; *nứa* : *ná*, « bambou femelle » ; etc.

Cette troisième catégorie de faits est la clef qui explique les deux premières.

De même en effet qu'aujourd'hui nous avons dans les patois du Haut-Annam deux formes, l'une à finale *ưa*, l'autre à finale *a*, et cela pour quelques mots seulement et dans quelques régions ; de même on avait jadis, à l'époque où furent créés les *nôm*, et au moins dans la région où ils furent créés, un certain nombre de mots ayant les deux formes en *ưa* et en *a*. Cette dernière étant plus universellement usitée, on choisit, pour rendre les mots de ce type, des phonétiques terminées par *a* en sino-annamite. Peu à peu cependant la forme à finale *ưa* prévalut, jusqu'à supplanter la forme en *a*, qui n'est plus connue, du moins dans l'annamite des dictionnaires, car il serait d'un grand intérêt de rechercher si ces formes en *a* ne se trouveraient pas encore, en grand nombre, dans les patois des diverses provinces annamites ou chez les tribus *mường* de la chaîne annamitique parlant un idiome apparenté à l'annamite.

On voit par là l'importance que prennent ces quelques formes en *a* de mots à finale ordinaire *ưa*, que l'on trouve encore dans le Haut-Annam. Ce sont les rares épaves, les témoins attardés d'une nombreuse catégorie de mots admettant jadis les deux formes. Et cette forme en *a* n'était pas comme aujourd'hui une forme patoise, usitée seulement par des illettrés et dans quelques villages écartés ; c'était une forme générale, employée par tout le monde, primant la forme en *ưa* aujourd'hui régulière, puisque c'est elle qui fut choisie, lorsqu'il s'agit de rendre ces mots en caractères *nôm*, par les lettrés créateurs de l'écriture démotique annamite [1]. La destinée étrange de cette forme en *a*, qui appartenait jadis à un grand nombre de mots, concurremment avec la forme en *ưa*, et qui a été supplantée aujourd'hui par cette forme en *ưa* et ne subsiste plus que dans quelques patois, prouve combien la langue annamite vulgaire,

---

[1] Il faut avouer que pour plusieurs mots (les mots du type *bửa*, *dưa*, *mửa*, *rựa*, *vứa*), des formes sino-annamites terminées en *ư* n'existaient pas, et que, pour cette seule raison, les lettrés auraient été contraints de prendre la forme en *a*.

suivant des lois phonétiques inéluctables, affectionne les formes allongées *ia, ua, ưa*, devant lesquelles disparaissent les formes à finale simple [1].

En résumant donc les conclusions qui se dégagent de l'étude des mots en *ưa*, nous trouvons : 1° que *ưa* est un allongement d'une voyelle simple primitive *ư* ou *ơ* ; — 2° que l'allongement *ưa* caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite (ainsi que les dialectes chinois) a conservé la finale simple ; — 3° qu'il existait jadis pour un grand nombre de mots, et qu'il existe encore aujourd'hui dans le Haut-Annam pour un certain nombre de mots, une double forme, l'une terminée en *ưa*, l'autre terminée en *a*.

Mais je ne saurais donner aucune explication certaine de cette existence simultanée des deux formes. Peut-être est-ce à cause d'une parenté entre *ư* et *a*, parenté que certains indices feraient soupçonner. Dans le Haut-Annam on a, par corruption conventionnelle, *sự* : *sạ*, « chose, affaire » ; *sáu* : *sứu*, « six ». Le passage entre les deux voyelles a pu s'effectuer par le son intermédiaire *ơ*, cette voyelle étant souvent prise d'un côté pour *a* (*ba* : *bơ*, « trois » ; *tám* : *tớm*, « huit » ; etc.), d'un autre côté pour *ư* (*thơ* : *thư*, « lettre » ; *mợ* : *mự*, « tante » ; *gởi* : *gửi*, « envoyer », etc.).

L'étude de ces trois groupes *ia, ua, ưa*, nous a montré clairement que ces diphtongues finales proviennent des voyelles simples finales *i, u* (et *ô*), *ư* (et *ơ*), auxquelles la langue annamite vulgaire a ajouté une voyelle brève non-accentuée *a*. L'étude des formes appartenant à l'annamite des dictionnaires, c'est-à-dire des formes usitées indistinctement dans les diverses provinces de langue annamite et constituant ce que l'on pourrait appeler l'annamite littéraire (*tiếng dinh*, « le langage de la cour, la langue reçue »), ne permet de signaler que ces trois groupes. Mais il conviendrait de rechercher si on ne rencontrerait pas dans certains dialectes locaux, dans les patois des trois grandes régions annamites, Tonkin, Annam, Cochinchine, la même tendance à l'allongement appliquée à d'autres voyelles. Dans un court voyage au Tonkin, j'ai pu remarquer que les gens de Kẻ sở (centre de la Mission catholique de Hanoi) prononçaient le mot *cố*, « bisaïeul », appellation des missionnaires européens, d'une manière que l'on pourrait transcrire avec raison *cốa* (avec *ó* accentué, suivi d'un son léger, mais très sensible, de *a*). De même les mots latins *ave*, *amen*, conservés tels quels dans les formules de prières en usage dans le Vicariat apostolique de Hanoi, étaient prononcés avec *e* très ouvert et sonnant presque comme *ea* (*avea*, *amean*). Ce dernier mot, tel qu'il est prononcé à Hanoi, diffère beaucoup de la manière dont on le prononce dans le Haut-Annam, où les chrétiens l'ont également conservé dans leurs formules de prières. La question mériterait d'être étudiée, comme en général beaucoup d'autres questions concernant les patois des diverses prvoinces annamites.

La langue annamite a donc une tendance à allonger les voyelles finales *i, u, ư*, (peut-être *ô* et *e*), en *ia, ua, ưa*. Alors que la langue annamite vulgaire contient un grand nombre de mots à finale *ia, ua, ưa*, le sino-annamite n'a que quelques rares mots en *ia* et en *ưa*,

---

[1] L'étude des diverses formes dialectales ou patoises ferait découvrir, je crois, un certain nombre de ces témoins d'anciennes lois phonétiques, qui, ayant accompli leur œuvre dans la langue, ne frappent plus l'attention. C'est ainsi qu'il existe dans le Haut-Annam le mot *cơn* employé pour *cây*, « arbre ». Les deux mots se rattachent étymologiquement l'un à l'autre : ce sont, en fait, deux formes d'un même mot. Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler cette loi phonétique d'après laquelle à l'*i* (ou l'*y*) final de l'annamite, correspond, dans les idiomes *mường* de certains tribus, la finale *n*. C'est ainsi qu'on a : *vai* : *pan*, « épaule » ; *hối* : *hón*, « arroyo, torrent » ; *mây* : *mân*, « nuage » ; et aussi *cây* : *cơn*, « arbre », par renforcement de la voyelle médiane accentuée. Pour *â* : *ơ*, comparez dans le Haut-Annam : *trâng* : *trớng*, « œuf » ; *bậc* : *bọc*, « rive du fleuve », etc.

et n'en a aucun en *ua*. Par ailleurs, toutes les fois que deux formes sont étymologiquement apparentées, l'une, la forme sino-annamite, est terminée en *i*, *u*, *ư* (*ơ*), l'autre, la forme annamite vulgaire, en *ia*, *ua*, *ưa*. On doit donc conclure que l'allongement *ia*, *ua*, *ưa*, est caractéristique de la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite conserve la voyelle simple primitive (¹). Les dialectes chinois sont identiques en cela au sino-annamite.

Il ressort de ce fait que, si l'on voulait tenter des études étymologiques sur la langue annamite et rechercher les mots sino-annamites (c'est-à-dire chinois) correspondant étymologiquement aux mots de l'annamite vulgaire terminés en *ia*, *ua*, *ưa* — ceux, bien entendu, qui ne sont pas compris dans les listes de doublets données dans cette étude —, on devrait chercher, pour les mots annamites en *ia*, dans les mots sino-annamites terminés en *i* (ou en *ê*, ou même en *ư*) ; pour les mots en *ua*, dans les mots sino-annamites terminés en *u* (ou *âu*, ou *ô*) ; pour les mots en *ưa*, dans les mots sino-annamites terminés en *ư* (ou *ơ*, ou *a*). Cette conclusion ne manque pas d'importance.

Je tenterai, en terminant, de donner une explication des nombreux doublets que nous avons vus, les uns, annamites, en *ia*, *ua*, *ưa*, les autres, sino-annamites, en *i*, *u*, *ư* (et *ơ* ou *a*). L'ignorance où l'on est encore des vrais rapports qui existent entre la langue annamite vulgaire et la langue chinoise ne permet que de faire des hypothèses.

Les formes annamites à finale allongée *ia*, *ua*, *ưa*, et les formes sino-annamites à voyelle finale simple, constitueraient deux séries d'emprunts faits à la langue chinoise. La première série, empruntée antérieurement (peut-être même conjointement) à la seconde, serait un emprunt *populaire*, comprenant des mots d'usage courant, lesquels seraient entrés dans la langue vulgaire terminés par la voyelle simple, comme l'attestent les formes correspondantes des dialectes chinois et du sino-annamite ; mais, usités journellement, faisant corps avec la langue annamite proprement dite, ils se seraient conformés aux règles phonétiques spéciales à cette langue et auraient pris les finales allongées *ia*, *ua*, *ưa*, que l'annamite paraît affectionner ; peut-être même pourrait-on dire que ces finales résultent d'un allongement de *i*, *u*, *ư*, même dans les nombreux cas où les mots annamites n'ont pas de formes sino-annamites étymologiquement apparentées actuellement connues (²).

Par ailleurs, les formes sino-annamites étymologiquement correspondantes à finale simple, empruntées soit en même temps, soit plutôt postérieurement, en tout cas avec tout l'ensemble du matériel lexicologique chinois, constitueraient un emprunt *savant*. Ces mots, faisant partie d'un matériel linguistique écrit, non usités dans l'usage courant de la vie, se seraient pour ainsi dire figés, conservant la forme originelle à voyelle finale simple qu'ils avaient au moment où ils ont été introduits en Annam. N'étant usités que dans les pièces officielles, destinés à être écrits, lus quelquefois à haute voix, mais non *parlés*, demeurant par conséquent à l'écart de la langue vulgaire parlée, ils n'en auraient pas suivi les règles, seraient restés au premier stade à voyelle simple, sans atteindre le second stade à finale allongée que leurs doublets, admis dans la langue parlée, auraient atteint par une évolution naturelle. Les lois phonétiques ne modifient que les éléments vivants d'une langue, non ses éléments morts ; or le sino-annamite est, en Annam, un matériel sans vie.

(¹) Le dictionnaire Bonet mentionne à tort quelques-unes de ces formes en *ưa* comme sino-annamites. Le dictionnaire Chu fait de même.

(²) Cette dernière hypothèse peut se déduire du fait exposé plus haut, que tous ces mots en *ia*, *ua*, *ưa*, ont été rendus par des phonétiques à finale *i*, *u*, *ư*. Mais la preuve, je le reconnais, n'a pas grande valeur. C'est une simple supposition. Quant au fait que l'annamite vulgaire affectionne les formes en *ia*, *ua*, *ưa*, il subsiste dans toute sa force.

Cette théorie n'est pleinement satisfaisante que si l'on admet deux emprunts faits par les Annamites à la langue chinoise. Mais si l'on admettait la parenté des deux langues annamite et chinoise pour ce qui regarde le matériel lexicologique, les deux langues ayant eu une souche commune et ayant par après évolué chacune suivant ses lois particulières, il faudrait modifier cette théorie de l'emprunt. Les mots annamites à finale *ia*, *ua*, *ưa*, feraient tout simplement partie du fond commun aux deux langues, mais ils auraient évolué différemment suivant les lieux, allongeant la finale simple en Annam, gardant cette finale simple en Chine. L'emprunt du matériel chinois en tant que langue officielle (sino-annamite) ayant été fait, de toute manière, postérieurement à l'évolution de la langue annamite proprement dite et à la formation des formes allongées *ia*, *ua*, *ưa*, les formes correspondantes du sino-annamite auraient été empruntées telles qu'on les trouvait dans les dialectes chinois au moment de l'emprunt, c'est-à-dire avec la voyelle finale simple, et se seraient conservées telles quelles, d'après le principe que j'ai donné plus haut.

Je ne pense pas qu'il faille voir dans les formes *ia*, *ua*, *ưa*, des formes primitives que les dialectes chinois, y compris le sino-annamite, auraient contractées. Ce sont les formes simples qui paraissent primitives.

Comme on le voit, il est difficile de donner une explication certaine du fait. Pour cette question, comme pour beaucoup d'autres questions concernant la phonétique annamite, ce n'est que par une étude méthodique et complète de la langue que l'on pourra arriver à des conclusions générales scientifiquement certaines.

L. CADIÈRE

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

Edmond NORDEMANN. — *Chrestomathie annamite*, contenant 180 textes en dialecte tonkinois. Hanoi, Schneider, 1898 [— 1904], in-8°.

La rapidité avec laquelle se sont enlevés les *Cent textes* de M. Chéon prouve l'utilité de ces recueils de textes « écrits et pensés en annamite ». L'étudiant y trouve la vraie langue annamite et se familiarise en même temps aux coutumes, aux idées, à la vie du peuple au milieu duquel il se trouve. Nous devons donc être reconnaissants à M. N. de nous offrir sa *Chrestomathie annamite*. Elle rendra aux annamitisants de précieux services.

Le sous-titre nous indique ce qu'a voulu faire l'auteur : c'est un recueil de textes *en dialecte tonkinois*. Tandis que les particularités dialectales étaient peu sensibles dans les textes de M. Chéon, le livre de M. N. nous permet de nous faire une idée plus exacte des différences qui existent entre le dialecte du Tonkin et ceux du Haut-Annam et de la Cochinchine, et c'est à ce point de vue que j'étudierai l'ouvrage.

Il existe une langue annamite, c'est-à-dire un ensemble de mots employés du Nord au Sud de la côte orientale de l'Indochine, et un corps de règles syntaxiques également partout suivies. Un Annamite de n'importe quelle province est compris et comprendra les gens, quoique avec plus ou moins de facilité, dans toutes les autres provinces peuplées par des Annamites. Mais cette langue annamite, une dans son ensemble, varie dans quelques-uns de ses éléments, suivant les régions. Ces variations n'atteignent pas la syntaxe ou l'atteignent fort peu ; elles affectent davantage le vocabulaire : — des formes, des mots, des expressions sont d'un usage courant ici, qui ne seront pas usités ailleurs, bien qu'ils soient compris, au moins pour la plupart — ; elles concernent surtout l'intonation, qui, on le sait, est d'une si grande importance dans la langue annamite : les six tons de la langue, bien qu'étant toujours distingués entre eux, — à part quelques tons, qui se confondent, ou même se dédoublent, — se font d'une manière tout à fait différente suivant les régions.

De bons auteurs sont d'avis que ces différences ne sont ni assez profondes ni assez nombreuses pour caractériser de véritables dialectes [1]. Ce n'est là qu'une question de mots. Il est en tous cas certain que l'on peut, en tenant compte de ces diverses variations, distinguer trois manières de parler l'annamite, et que l'on peut donner à ces manières de parler, ne serait-ce que pour la commodité du langage, le nom de dialectes. Ce sont : le dialecte tonkinois, le dialecte du Haut-Annam et le dialecte de Cochinchine. Le premier et le dernier sont plus semblables entre eux qu'ils ne ressemblent au second ; mais le second se rapproche plus du dialecte du Tonkin que du dialecte de Cochinchine. Ajoutons que ces dialectes ne sont pas séparés par des cloisons étanches : ils se pénètrent, se fondent plus ou moins insensiblement entre eux, vers les zones frontières, c'est-à-dire dans le Thanh-hoá et le Nghệ-an pour les deux premiers, au Nord et au Sud du Col des Nuages pour les deux derniers.

---

(1) Chéon, *Cours de langue annamite*. Préface, p. III.

Le livre de M. N. ne nous dit pas comment les intonations sont émises dans le dialecte tonkinois ; je laisse donc de côté cette question. Je remarquerai seulement en passant que les « semis de riz » se disent *mạ* (nº 82), forme qui, je crois, est aussi employée dans le dialecte de Cochinchine, tandis que dans le Haut-Annam on emploie la forme *má*, qui d'ailleurs est signalée dans le *Dictionnaire annamite-français* du P. Génibrel.

Ces changements de tons, dont une étude plus attentive permettrait peut-être d'augmenter le nombre, sont déjà des modifications phonétiques et ne regardent pas précisément la manière dont sont faits les tons. Les changements de consonnes et de voyelles sont plus nombreux.

L'*ă* permute avec *â* assez souvent. Nous avons *bẩy* pour *bảy*, « sept » (nº 12 et *passim*) (¹) ; — *chậy* pour *chạy*, « couvrir » (nº 13) ; — *dậy* pour *dạy*, « instruire » (nº 13) ; — *cầy* pour *cày*, « labourer » (nº 81) ; — *lậy* pour *lạy*, « saluer » (nº 82) ; — *chẩy* pour *chảy*, « couler » (nº 93) ; — *giầu* pour *giàu*, « riche » (nº 12) ; — *tầu* pour *tàu*, « chinois » (nº 176) ; — *dậm* pour *dặm*, « lieue » (nº 12) ; etc. Nous avons par ailleurs *mày* pour *mầy*, « toi » (nº 57). Le *Dictionarium anamitico-latinum* de Mgr Theurel nous avait habitués à cette forme. Cet ouvrage, ainsi que les ouvrages de religion du Tonkin, donne aussi la forme *thày* pour *thầy*, « maître », tandis que les textes de M. N. portent la forme *thầy* (pages 268 et 176) usitée en Cochinchine et dans le Haut-Annam.

On remarque déjà dans le dialecte du Haut-Annam cette tendance à ouvrir la diphtongue *ây* (ex. : *đây*, « ici », prononcé en beaucoup d'endroits *đay*), et peut-être aussi la diphtongue *âu*. En présence du grand nombre de cas où l'*ă* des autres dialectes correspond à un *â* dans le dialecte tonkinois, il faut peut-être voir dans cette forme assourdie une particularité de ce dialecte, contrairement à une opinion que j'avais émise dans ma *Phonétique annamite*, en me basant sur un trop petit nombre d'exemples.

Signalons la forme *riệu* pour *rượu*, « vin » (nº 32), que le dialecte du Haut-Annam connaît aussi ; — la forme *cưỡi* (nº 33), pour *cỡi*, « monter à califourchon » (le dictionnaire de Mgr Theurel donne *cỡi*, forme des dialectes de Cochinchine et du Haut-Annam) ; — et la forme *gửi* (nº 112) pour *gởi*, « envoyer ». Ce sont-là de nouvelles preuves de la facilité avec laquelle les groupes *ơi*, *ưi*, *ươi*, sont pris l'un pour l'autre. (Haut-Annam et Cochinchine : *gởi* « envoyer », *chưởi*, « injurier » ; Tonkin [dictionnaire Theurel] : *gửi* et *chửi*.) — Nous trouvons par ailleurs les assourdissements que nous savions déjà être particuliers au dialecte tonkinois : *ơ* : *ư* (*thư* pour *thơ*, « lettre », nº 115 ; cette forme *thư* est déjà connue dans le Haut-Annam) ; — *ơ* : *â* (*chân* pour *chơn*, « vrai », nº 162 ; *chân* pour *chơn*, « pied », nº 57 ; *nhân* pour *nhơn*, « homme » ; *nhân* pour *nhơn*, « charité », p. 217) ; — citons encore la forme *nhật* pour *nhựt*, « jour ». Ces formes assourdies sont déjà connues dans la partie nord de la région du Haut-Annam.

En résumé, sont particulières au dialecte tonkinois les formes *â* (pour *ă*), *ây* (pour *ay*), *âu* (pour *au*), *ươi* (pour *ơi*), *ưi* (pour *ơi* ou *ươi*), *ư* (pour *ơ*), *â* (pour *ơ*). En d'autres termes, ce dialecte tend à assourdir un certain nombre de voyelles ou de groupes voyellaires, plus ouverts dans les autres dialectes. Mais il ne faudrait pas généraliser prématurément cette conclusion, qu'une étude plus approfondie et plus complète de toutes les formes propres au dialecte tonkinois nous forcerait peut-être à modifier.

Les consonnes présentent également certaines particularités.

Signalons d'abord la forme *mây*, « avec » (*passim*). Dans le Haut-Annam on connaît deux formes : *vởi* et *vể*, dont la dernière se corrompt parfois, dans la rapidité de la conversation, en *v'*. Les dictionnaires du Tonkin et de la Cochinchine mentionnent une forme *vuôi*. M. Chéon,

---

(¹) Ces formes se trouvent dans un grand nombre de numéros de la *Chrestomathie*, mais je n'indiquerai qu'un seul numéro pour permettre de contrôler au besoin.

dans son *Cours d'annamite* (pages 76 et 521), signale les formes *mói*, *mây*, *vây*. En laissant de côté la forme *vuối* qui, comme le pense M. Chéon (*Id.*, p. 75), semble se rattacher directement à *hội* 會, on a pour les autres formes la double équivalence :

với : vây ; vê : v' ;
mới : mây.

Nous avons d'abord dans *ơi : ây* un nouveau cas de l'assourdissement de *ơ* en *â* signalé plus haut comme particulier au dialecte tonkinois. Cette forme *vây* devient *vê (v')* dans le dialecte du Haut-Annam. De même *lây*, « prendre », devient *lê* dans le mường de la Rivière-Noire (Chéon, *Cours*, page 111) et dans le mường du Quảng-bình. De même encore *mới*, « récent », devient *mê* dans le mường de la Rivière-Noire (Chéon, *Id.*, ibid.).

Quant à l'équivalence *m* : *v*, c'est un témoin d'une loi phonétique que l'on remarque dans des cas assez nombreux, si l'on compare le dialecte sino-annamite ou la langue annamite avec les dialectes chinois, et la langue annamite avec les idiomes mường de la chaine annamitique. Ex. :

萬, « dix mille » ; chinois du Nord : *wan* ; cantonnais : *man* ; sino-annamite : *vạn* ; Tonkin : *mân* ; Sud-Annam : *muôn*.

文, « lettre, orné » ; ch. N. : *wen* ; cant. : *man* ; sino-ann. : *văn*.

晚, « soir, tard » ; ch. N. : *wan* ; cant. : *man* ; sino ann. : *vãn* ; ann. : *muộn* ; Haut-Annam ; *mượn* et *mạn*.

« Sel » ; ann. : *muối* ; Haut-Annam : *mói* ; mường nguồn du Quảng-bình : *vói*.

« Coudre » ; ann. : *may* ; mường nguồn du Quảng-bình : *văn* ; mường sách du Quảng-bình : *băl* ou *bơl*.

雲, « nuage » ; ch. N. : *yun* ; cant. : *wan* ; sino-ann. : *vân* ; mương nguồn du Quảng-bình : *mân* ; ann. : *mây* ; — etc.

Une autre équivalence, *l* : *nh*, se trouve dans *nhời* pour *lời*, « parole » (nº 144) ; *nhăm* pour *lăm*, « cinq » (en composition ; nº 58) ; *nhớn* pour *lớn*, « grand » (nºˢ 57-84) ; *nhẽ* pour *lẽ*, « raison » (nº 94), etc. M. Chéon signale ce phénomène dans son *Cours* (p. 33), et le P. Vallot, dans sa *Grammaire annamite* (p. 19), considère les formes en *nh* comme défectueuses. Son affirmation pourrait être confirmée par ce fait que dans la *Chrestomathie* on a partout *quan lớn*, « grand mandarin », et non *quan nhớn*, dans des cas où l'on s'adresse aux mandarins, c'est-à-dire à des personnages avec lesquels il faut employer les formes régulières. Dans le Haut-Annam on rencontre quelques individus affectés d'un défaut de prononciation (*nói ngọng*, *nói chớt*) qui, au lieu par exemple de *làm lễ*, « faire une cérémonie », prononcent *yàm yễ* (c'est-à-dire *nhàm nhễ*). Mais tous les mots en *l* sont traités de la même façon par ces individus : il faut voir là, par conséquent, un simple défaut de prononciation, en ce qui regarde le dialecte du Haut-Annam.

S et *x* sont pris l'un pour l'autre dans beaucoup de cas. On a : *xự* pour *sự*, « affaire » (nº 12) ; *xợ* pour *sợ*, « craindre » (nº 12) ; *xáng* pour *sáng*, « passer », (nº 12) ; *xứ* pour *sứ*, « envoyer » (nº 13) ; *xáng* pour *sáng*, « brillant » (nº 176) ; *xinh* pour *sinh*, « mettre au monde » (nº 57) ; *xúng* pour *súng*, « fusil » (nº 81) ; *xô* pour *sô*, « nombre » (nº 82) ; *xăm* pour *săm*, « préparer » (nº 94) ; *xăn* pour *săn*, « chasser » (nº 32) ; etc. Inversement, nous relevons : *sưng* pour *xưng*, « proclamer » (nº 12) ; *sanh* pour *xanh*, « vert » (nº 176) ; *sa* pour *xa* (nº 145) ; *song* pour *xong*, « achevé » (nº 57) ; *sêp* pour *xêp*, (p. 237) ; *sây* pour *xây*, « construire » (nº 175) ; *siêu* pour *xiêu*, « dispersé » (nº 82) ; *sã* pour *xã*, « village » (nº 94) ; etc. Cette interversion des deux articulations ne paraît pas tenir à la nature de la voyelle qui suit la consonne initiale, car on rencontre les formes des autres dialectes : *sơn*, « montagne » ; *sức*, « force » ; *sai*, « envoyer » ; *sao*, « étoile » ; *soi*, « éclairer » ; *săc*, « couleur » ; *sáu*, « six » ; *sắt*, « fer » ; *xuân*, « printemps » ; *xâu*, « mauvais » ; *xin*, « demander » ; *xét*, « examiner » ; etc.

M. N. ne voit dans *s* et *x* que deux nuances d'une même articulation (1). Je suis du même avis, si l'auteur entend par là que les deux articulations sont fort voisines ; mais je me sépare absolument de lui, lorsqu'il veut, dans la suite de ses publications, supprimer l'*x* purement et simplement, et rendre les deux articulations par *s* (2). Ce n'est pas sans raison que les créateurs du système de transcription actuellement en usage ont distingué les deux consonnes. Ils ne pouvaient ignorer qu'elles se confondent en certaines régions ; ils savaient fort bien qu'elles sont fort voisines l'une de l'autre ; mais ils se sont bien gardés de les confondre. De l'ensemble des formes dialectales de la langue annamite, il se dégage clairement cette conclusion que les deux articulations sont distinctes, et qu'elles doivent par conséquent être rendues par deux signes différents, quitte à noter les passages de l'une à l'autre dans les publications concernant les dialectes où ces passages ont lieu.

La suppression de l'*x* ne serait pas un progrès dans la transcription de l'annamite ; ce serait plutôt un recul, même pour la transcription du dialecte tonkinois, où *s* et *x*, bien que permutant souvent, ne paraissent cependant pas se confondre. J'en dirai autant de la suppression de *tr* (M. N. écrit uniformément *ch* les mots en *ch* et en *tr*) et de la suppression de *gi* et de *r* (les mots commençant par *gi*, *r*, *d*, sont uniformément écrits par *d*) (3). D'après le texte de la *Chrestomathie*, il ressort que certaines formes en *tr* des autres dialectes ont la forme en *ch* dans le tonkinois ; par exemple : *Chưng Chăc* pour *Trưng Trăc*, nom propre, n° 58 ; *chôi* pour *trôi*, « emporté par les eaux », n° 82 ; *chiêu đình* pour *triêu đình*, « audience impériale », p. 180 ; *chúc* pour *trúc*, « roseau », p. 181 ; *chân* pour *trân*, « gouverner », p. 179 ; etc. La forme en *gi* remplace aussi la forme en *tr*. Ex : *giai* pour *trai*, « jeune homme », n° 176 ; *giời* pour *trời*, « ciel », n° 176 ; *giãi* pour *trãi*, « étendu » ; *giồng* pour *trồng*, « planter », n° 144 ; *giở* pour *trở*, « retourner », n° 84 ; *giầu* pour *trầu*, « bétel », n° 93 ; etc. Je n'ai pas rencontré en revanche, dans les numéros que j'ai parcourus, d'exemples de *ch* devenant *tr*. Le phénomène du passage d'une articulation à une autre de même famille ou de même ordre se rencontre dans toutes les langues ; mais il ne faut pas en conclure qu'il est préférable de rendre ces articulations par le même signe.

La comparaison des particularités que j'ai signalées ci-dessus avec celles du dialecte du Haut-Annam révèle une différence notable. Dans le Haut-Annam *tr* se change tantôt en *tl* et même en *l* (dans certaines régions et pour certains mots seulement), tantôt en *t* (ce changement, particulier à certaines régions, est, dans ces régions, général pour tous les mots en *tr*). Mais je n'ai pas connaissance du changement de *tr* en *ch*, bien que quelques rares mots, comme *chuyện*, « récit, affaire », etc., prennent, suivant la région, la forme en *tr* ou la forme en *ch* (4). Par contre on trouve *gi* alternant avec *ch* ou *tr*, et la forte *ch* alternant avec *gi* ou *tr* (pour certaines régions, et pour certains mots seulement). Les trois articulations *gi*, *ch*, *tr*, sont intimement liées ; la première est la palatale faible, la seconde est la forte correspondante, enfin la troisième est une cérébrale (ou linguale) correspondante. M. N. propose de réunir *ch* et *tr* et de joindre *gi* à un autre groupe comprenant *d* et *r*. Je crains qu'il ne fasse fausse route.

Prenons ce groupe *d*, *gi*, *r*. Le dictionnaire de Mgr Theurel, fait spécialement au point de vue tonkinois, divise les mots commençant par *d* dans les dictionnaires que j'appellerai de Cochinchine (Taberd, Génibrel, Bonet, etc.), en deux classes : pour les uns, il indique *d* = *gi* ;

---

(1) Cf. *Méthode de langue annamite*, du même auteur, pp. 23, 28, 62.

(2) Cf. *Méthode de langue annamite*, p. XXXVI ; *Chrestomathie*, note à la fin de la préface, p. XXIII v°.

(3) *Ibid.*, ibid.

(4) Ce changement doit exister cependant dans le Thanh-hoá et le Nghệ-an.

pour les autres, *d* = *r*. M. Chéon dit dans son *Cours* (p. 36), que *r* participe tantôt de *d*, tantôt de *gi*, et (p. 35) que *d* est souvent remplacé par *gi*, *tr* ou *r*. Le P. Vallot, dans sa *Grammaire* (p. 19), signale les mêmes phénomènes. Ces auteurs parlent aussi de l'équivalence *r*: *nh*. En ce qui concerne le dialecte du Haut-Annam, nous avons les trois articulations *nh*, *gi*, *d*, prononcées de la même façon dans certaines provinces ; ailleurs *d* devint *đ* ou *th* (ce dernier changement pour quelques mots seulement). D'autre part *r* alterne avec *t* (pour quelques mots seulement). On peut donc voir et suivre à travers ces permutations, tant dans le dialecte du Tonkin que dans celui du Haut-Annam, une certaine parenté entre les articulations *nh*, *gi*, *d*, *t*, *th*, *r*. J'ai relevé dans la *Chrestomathie* les formes *giao* pour *rao*, « proclamer » (nº 57); *riêng* pour *giêng*, « premier mois » (p. 237); *giắc* pour *rắc*, « éparpiller » (nº 33); *riêng* pour *giêng*, « puits » (nº 33); *diệt* pour *giết*, « tuer » (nº 91); etc. Je vois dans tous ces cas le phénomène déjà signalé : le passage d'une articulation à une autre, ou mieux, l'existence de deux formes voisines pour un même mot. Prendre prétexte de l'existence de ces diverses formes pour confondre ces articulations sous le même signe, comme le voudrait M. N., ne me paraît pas logique. Que l'on indique ces formes propres au dialecte tonkinois, dans les livres qui concernent ce dialecte, mais que l'on maintienne par ailleurs la différenciation des trois articulations *gi*, *d*, *r*, qui est réelle, comme il ressort de l'étude comparée des dialectes annamites. Je fais donc des vœux pour que M. N., dans l'intérêt même de ses publications ultérieures, ne tienne pas compte de l'avis qu'il nous a donné dans sa *Méthode* et dans sa *Chrestomathie*, et qu'il ne supprime pas les consonnes *r*, *gi*, *tr*, *x*. Elles ne sont pas « inutiles ».

Ce compte rendu deviendrait bien long si je signalais encore les particularités qui distinguent, d'après les textes de la *Chrestomathie*, le dialecte du Tonkin de celui du Haut-Annam, en ce qui concerne le vocabulaire. Elles ne sont pas très nombreuses d'ailleurs, et chacun des textes pourrait être « démarqué », traduit en dialecte du Haut-Annam, à peu de frais.

J'ai tenu compte jusqu'ici de l'ouvrage de M. N. comme s'il représentait vraiment le dialecte tonkinois, mais si on raisonne par analogie avec ce qui se passe dans le Haut-Annam, il peut se faire que quelques-unes des particularités qui caractérisent les morceaux cités ne soient pas générales dans toutes les provinces du Tonkin. Par ailleurs, dans ces provinces, il doit se rencontrer bien d'autres formes particulières à telles ou telles régions, d'un habitat plus ou moins étendu, que l'auteur ne mentionne pas. Si même je m'en rapporte à sa *Méthode de langue annamite* [1], le dialecte de la *Chrestomathie* serait plutôt le dialecte de Hanoi, car, d'après M. N., c'est « dans cette ville que le dialecte tonkinois — le plus correct — est parlé avec le plus de pureté. » Appliqué aux divers parlers de la langue annamite, ce mot de dialecte ne peut avoir actuellement qu'une signification assez vague et imprécise. On n'a pas encore fait le départ de ce qui, tant dans la phonétique que dans le lexique ou la syntaxe, est commun à toute la langue, ou à toute une région, — Tonkin, Haut-Annam, Cochinchine, — et de ce qui est particulier à une province, à quelques villages. Il faut donc tenir compte de ce fait, quand on parle de dialectes annamites. En tous cas, des publications telles que la *Chrestomathie* ne peuvent que hâter le moment où la langue annamite sera mieux connue, parce qu'on tiendra plus grand compte des formes dialectales, et même des formes dites patoises, jusqu'ici trop dédaignées par les annamitisants.

Les textes choisis par M. N. comprennent des spécimens de tous les genres : pièces administratives, poésies, prières, tant chrétiennes que des autres religions indigènes, contes populaires, lettres familières, dictons, devinettes, même les cris des marchands ambulants. Un copieux lexique nous donne des renseignements précieux sur les mœurs, l'histoire, les

---

[1] Préface, p. VIII.

croyances du peuple tonkinois. Mais l'auteur a exclu de ces notes toutes les questions de grammaire. Je le regrette, et je souhaite qu'il comble cette lacune dans ses publications ultérieures.

L. Cadière

Hàn-thái-Dương et Đỗ-Thận. — *Vocabulaire grammatical franco-tonkinois.* Hanoi, Schneider, 1904, in-8°.

Au Congrès des Études d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en 1902, on émit le vœu « que les Sociétés savantes de l'Extrême-Orient encouragent par tous les moyens en leur pouvoir la collaboration des indigènes à leur travaux ». MM. Hàn-thái-Dương et Đỗ-Thận ne nous apportent pas une œuvre scientifique proprement dite, mais le petit *Vocabulaire* qu'ils viennent de publier montre que l'on peut compter sur la collaboration des indigènes. La principale qualité qui distingue ce *Vocabulaire*, c'est la clarté : clarté dans la rédaction, clarté dans l'impression. Je voudrais ajouter un autre éloge et parler de la sobriété de l'ouvrage, mais il y a quelques expressions d'un usage par trop restreint que les auteurs auraient peut-être mieux fait de réserver pour le grand travail qu'ils nous promettent pour plus tard.

L. Cadière

Albéric Neton. — *L'Indo-Chine et son avenir économique.* Avec une préface par M. Eugène Etienne. Paris, Perrin, 1904, in-16, XXIV — 289 pp.

« La préoccupation personnelle perce dans tous les écrits précédents » sur l'Indochine, affirme M. Neton dans sa préface (p. xviii), avec une injustice tranquille. Et tous ses lecteurs reconnaîtront sans difficulté que l'impartialité n'est pas une qualité qu'on puisse refuser à son livre: mais peut-être se demanderont-ils aussi si elle ne tient pas surtout à la prudence avec laquelle M. N. évite les questions épineuses et si, pour lui, l'impartialité ne consiste pas la plupart du temps à ne pas prendre parti. Tout auteur est assurément maître de délimiter son sujet comme il l'entend : seulement il paraît bien difficile de discuter avec fruit et en connaissance de cause de « l'avenir économique de l'Indo-Chine » en éludant des questions aussi capitales que celles des moyens de communication et des impôts. C'est pourtant la gageure qu'a tenue M. N. Il ne dit pas un mot du vaste programme, aujourd'ui en cours d'exécution, de construction de chemins de fer; il ne parle pas davantage de l'organisation fiscale de la colonie — impôts, douanes et régies — qui est liée par des rapports si étroits, non seulement, comme il le dit, « à la question budgétaire », mais aussi, et plus encore, à la question économique. Problèmes délicats sans doute et qui soulèvent des controverses passionnées, mais dont l'élimination trop prudente, si elle permet à M. N. de garder jusqu'au bout son apparence d'impartialité, enlève aussi à ses conclusions uniformément optimistes une bonne part de leur autorité.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Dans le premier, M. N. esquisse à grands traits le développement historique de l'Annam, la vie sociale du peuple, la constitution de la famille, l'organisation politique du pays, caractérisée d'une part par la toute-puissance théorique du souverain et de l'autre par le choix au moyen du concours des fonctionnaires auxquels il délègue une partie de son autorité et par l'autonomie de la commune. Il n'y a naturellement rien de nouveau dans ce tableau sommaire: mais il est fait avec exactitude et ampleur. Je reprocherai seulement à M. N. d'avoir exagéré l'originalité du régime politique de l'Annam, qui, loin d'avoir été « unique dans l'histoire » (p. 16), a été au contraire servilement copié sur le régime chinois, et surtout d'avoir des Annamites une idée par trop avantageuse : car, si c'est

peut-être déjà les louer avec excès que de les représenter comme « plus cultivés que la plupart des peuples orientaux » (p. 31), c'est assurément dépasser toute mesure que de dire: « Le cas n'est pas rare aujourd'hui de rencontrer des Annamites au courant des derniers progrès des sciences et des dernières applications industrielles de l'électricité! » (p. 30).

Beaucoup moins satisfaisant est le deuxième livre, qui retrace les phases diverses de la conquête et de la domination française en Annam et discute des mérites comparés du régime de l'annexion et du régime du protectorat: dans tout cet exposé, M. N. ne parle que de l'Annam proprement dit et néglige entièrement le Cambodge, le Laos et la Cochinchine et presque entièrement le Tonkin. L'impression que donnerait cette discussion à un lecteur non prévenu serait que l'Indochine tout entière est placée sous le régime d'un protectorat assez libéral et défini du reste dans les termes les plus vagues.

Le livre III, consacré aux questions économiques, contient des parties fort intéressantes, notamment les pages dans lesquelles M. N. expose les raisons pour lesquelles il est actuellement à peu près impossible et il sera pendant longtemps très difficile d'amener les Annamites à entreprendre d'autres cultures que celle du riz (ch. I), — les causes de l'échec relatif de la colonisation agricole européenne dans le Delta tonkinois, — la constitution rapide « d'une énorme propriété européenne, à peu près inactive ou inculte, dont le plus sûr résultat paraît être, jusqu'à présent, d'entraver la colonisation indigène » (p. 103), — l'inefficacité du régime actuel des concessions et les difficultés du recrutement de la main-d'œuvre (ch. II). Toutefois si l'analyse est perspicace, elle ne porte en réalité que sur les grandes exploitations rizicoles du Tonkin, et la conclusion qu'en tire M. N. est singulière. Selon lui, les colons sont inutiles en Indochine en raison de la prolificité de la population indigène (1). De quoi, demande-t-il, la colonie a-t-elle besoin pour assurer la prospérité de cette population? De capitaux, et non pas de colons. « Que les capitaux y pénètrent et y soient utilisés. C'est la formule du moment (p. 118). » Mais outre qu'on ne peut raisonnablement pas demander aux capitalistes d'avoir pour unique objet « d'assurer la prospérité de la population », on a peine à comprendre comment leurs capitaux pourraient être utilisés sans eux ou du moins sans Européens qui en dirigent et en surveillent l'emploi: c'est d'une aussi merveilleuse recette que M. N. aurait bien dû nous donner la formule. Peut-être M. N. aurait-il dit quelque chose de plus intelligible et de plus précis, s'il s'était borné à conclure que les Européens doivent limiter leur activité aux « cultures riches » et à l'industrie. Le même manque de netteté se retrouve dans les chapitres consacrés aux irrigations (ch. V) et à la réforme monétaire (ch. IX). Si M. N. paraît redouter l'adoption d'un système qui envisagerait la question des irrigations dans son ensemble et se montre favorable à des travaux partiels, exécutés au fur et à mesure des besoins, il s'en faut qu'il indique avec netteté la solution qui a ses préférences: est-il bien vrai, du reste, comme il l'affirme (p. 164), qu'« à cette heure le problème reste entier? » Je crains aussi que sa solution de la question de la piastre, — une Union monétaire des pays d'Extrême-Orient —, ne paraisse bien utopique aux économistes et qu'ils ne relèvent dans son exposé de la question plus d'une hérésie. Sans être grand clerc en la matière, on peut estimer qu'il en prend à son aise avec l'histoire, quand il affirme (p. 255) que la baisse de la piastre « facilite les affaires

---

(1) La rapidité de l'accroissement de la population annamite est un postulat universellement admis des écrivains qui ont traité de l'Indochine: il demanderait néanmoins à être démontré. Si presque tous les ménages annamites ont des enfants, il ne semble pas qu'ils en aient en général un grand nombre; et en l'absence de toute statistique digne de foi, on ne saurait dire si les effets de la mortalité infantile et de la médiocre longévité chez les Annamites ne suffisent pas à contrebalancer ou du moins à atténuer fortement ceux de leur prolificité relative. Remarquons que depuis les origines de l'occupation française et à mesure que le pays était mieux exploré, les estimations relatives au chiffre de la population ont suivi une marche descendante continue.

des pays producteurs », et quand, citant à l'appui de sa thèse l'exemple du Japon, il ajoute : « On le vit bien lorsqu'au 1er octobre 1897, il adopta l'étalon d'or. Dès ce moment sa prospérité économique fut loin de suivre la même marche ascendante qu'auparavant. » C'est le contraire même de la vérité.

Les chapitres III, IV, VI, et VII, consacrés respectivement à la culture des textiles, à la sériciculture, aux mines et au commerce, sont fort intéressants dans leur brièveté, et les conclusions que M. N. a tirées de ses études sur ces différents sujets sont fort encourageantes : tout au plus peut-on lui reprocher de mettre parfois le lecteur en défiance par l'excès même de son optimisme (1). Mais parmi les quelques défauts de ce livre consciencieux et utile, ceux qu'on pardonnera le plus volontiers à M. N., ce sont assurément les exagérations où l'a entraîné son enthousiasme légitime et sincère pour les résultats déjà obtenus en Indochine et pour ceux que nous promet l'avenir (2).

Cl. E. Maitre

Inde

V. Henry. — *Les littératures de l'Inde.* Paris, Hachette, 1904, in-16, XII-335 pp.

Le livre de M. Henry n'est pas une histoire de la littérature ; ce petit volume n'y eût pas suffi. C'est une revue des genres littéraires, où sont appréciées les principales œuvres de chaque genre. Ces échantillons ont été bien choisis et sagement distribués, — presque trop sagement : dans ce correct jardin à la française où s'alignent de si belles fleurs, on se prend à regretter le profond murmure de la forêt indienne. Mais on s'y instruit agréablement de ce qu'il sied de savoir sur une littérature plus célèbre que connue. On goûtera particulièrement les nombreux extraits, qui font de ce volume une véritable anthologie. Les traductions de M. H. sont excellentes, surtout quand elles sont en prose, et il a souvent réussi à transposer avec bonheur le *rasa*

---

(1) « L'Indo-Chine est éminemment favorable à la culture des textiles » (p. 142). « L'industrie de la soie... peut... devenir une des grandes manifestations économiques de la colonie » (p. 153). « Il n'est pas douteux que notre colonie doit devenir un jour la grande source d'alimentation houillère de toutes les places de l'Extrême-Orient » (p. 197). Le Yunnan, où nous espérons établir notre suprématie économique, est « peut-être (la province) la plus réputée de l'Empire chinois » (p. 238). « L'Indo-Chine, c'est la moisson qui se lève, c'est la France retrouvant au loin son génie, sa beauté et son art (?) » (p. XXIII).

(2) P. 4. Il est faux que l'empire khmèr et « le royaume Ciampa » aient été fondés par des « tribus aryennes ». Et comment, après cette affirmation, M. N. peut-il représenter les « Tiams » (p. 92, n. 1) comme des descendants de Malais ? — P. 5, l. 4. Au lieu de « Fleuve-Jaune » lire « Fleuve-Rouge ». P. 5, l. 8. Après avoir traduit l'ancienne appellation du peuple annamite, *Giao-chi*, par « ayant le gros orteil écarté des autre doigts du pied », M. N. dit en note : « C'est un signe indélébile *qui n'appartient qu'à elle* (la race annamite) », mais ajoute : « et, ce qui confirme bien son origine, aux vrais Malais et aux Mongols. » Comment M. N accorde-t-il ces deux affirmations? Il faut dire de plus que, selon toute vraisemblance, cette appellation de *Giao-chi*, qui a fait couler tant d'encre en Indochine, ne signifie rien. — P. 8, l. 1. « Referai-je, après tant d'autres, le portrait de l'Annamite? Dirai-je sa petite taille....? » Et après neuf lignes de copieuses prétéritions, M. N. conclut : « Ce sont là des descriptions auxquelles s'attardent volontiers tous ceux qui écrivent sur l'Indo-Chine et qui sont aujourd'hui

du texte original. Le Véda est supérieurement traité ; M. H., qui est surtout védiste, s'est gardé du travers, où d'autres sont tombés, de consacrer les trois quarts du volume à son étude préférée. Le bouddhisme est moins favorisé. Le chapitre sur l'enseignement du Buddha (pp. 85-91) laisse place, dans sa concision, à certains malentendus : il n'est pas très heureux, par exemple, de caractériser par le mot de métempsycose une doctrine qui a pour dogme fondamental l'inexistence de l'âme. L'énumération des œuvres est ici un peu maigre : on s'étonne de n'y pas trouver la moindre mention de ce puissant et original écrivain, Açvaghoṣa, dont le *Buddhacarita* contient quelques-uns des plus beaux vers de la littérature sanskrite. Par contre, un ouvrage « qui n'a aucun caractère littéraire » fait l'objet d'une note assez longue (p. 40), mais dont le seul dessein est de dire son fait a Pāṇini. M. H. auteur de manuels d'une grande clarté, est pénétré d'horreur à l'aspect du « désordre voulu et méthodique » qui règne dans cette « monstrueuse compilation ». Il est certain que l'*Aṣṭādhyāyi* n'est point conçue selon les canons de l'enseignement universitaire. On assure cependant qu'elle n'a pas été inutile aux fondateurs de la grammaire comparée et il n'y aurait pas de mal à s'en souvenir. Le chapitre sur les poètes gnomiques débute par cette phrase inattendue : « L'on ne sait rien de Bhartṛhari, non pas même l'époque de sa vie » (p. 228). Il est vrai qu'une note rectifie cette assertion en ces termes : « D'après un synchronisme récemment établi, il serait mort vers 650. » Le synchronisme date de 16 ans : il était assez ancien pour prendre place dans le texte.

Il est permis de regretter que M. H. se soit abstenu de tout renseignement bibliographique. Le lecteur qui ne peut manquer de prendre dans ce livre le goût de la littérature indienne eût sans doute apprécié quelques indications sur la marche à suivre pour pousser plus loin l'étude à laquelle il venait d'être si habilement initié.

L. Finot

Hermann Jacobi. — *Mahābhārata, Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben.* Bonn, F. Cohen, 1903, in-8°, 258 pp.

Le *Mahābhārata* est, suivant la comparaison très juste de M. J., comme une grande cité, où les habitants eux-mêmes et, à plus forte raison, les étrangers, ont besoin d'un plan pour se retrouver. Ce plan, ils le trouveront dans le livre que M. J. vient de publier, après l'avoir longtemps utilisé en manuscrit pour ses travaux, ce qui le garantit déjà complet et pratique. Dans une première partie, le poème est analysé chapitre par chapitre ; un ingénieux système

---

trop connues pour qu'il y ait le moindre intérêt à s'y arrêter plus longtemps. » — P. 33, l. 9. Où M. N. a-t-il vu que Nam-dinh était une « *ancienne capitale* bien déchue de son ancienne splendeur? » — P. 34, l. 1. Le « concours de licence » n'a pas lieu « tous les ans », mais tous les trois ans. — P. 36, l. 9. « Orgueilleux sans jactance, brave sans témérité, docile sans faiblesse, le peuple annamite... » ?? — P. 40, l. 21. Au lieu de « Ming Man » lire « Minh-mang » ou « Minh-manh ». — P. 84, l. 4. Au lieu de « café » lire « tabac ». — P. 94, l. 10. M. N. parle du « Wu-long des Japonais ». Un pareil mot ne peut pas être japonais. — P. 145, l. 4. M. N. paraît croire, d'après « les récits de certains auteurs » (?), que c'est après « la guerre de Tai-Son » que les Annamites occupèrent l'Indochine et que cette guerre fut contemporaine de « la disparition des Châms ». L'insurrection des Tây-sơn eut lieu dans les dernières années du XVIII[e] siècle. — P. 151, l. 21. Au lieu de « Quin-hon » lire. « Qui-nhon ». — P. 256, l. 9. Au lieu de « en argent » lire « en or ».

de signes conventionnels indique si le chapitre est narratif, didactique ou épisodique, s'il es entièrement en çlokas ou partiellement en d'autres mètres. Cette analyse est suivie d'un index des noms, qui renvoie seulement aux passages où il en est question avec détail. Enfin une concordance des deux principales éditions permet de retrouver dans l'une un passage cité dans l'autre. Ce volume constitue un excellent instrument de travail qui sera hautement apprécié des indianistes.

L. Finot

V. Fausböll. — *Indian Mythology according to the Mahābhārata*. Londres, Luzac, 1903; in-8°, XXXII — 206 pp.

M. F. offre aux étudiants du *Mahābhārata* un tableau de la mythologie indienne telle qu'elle se présente dans la grande épopée: cet ouvrage sera le bienvenu et prendra place à côté de l'excellent Index de M. Jacobi. M. F. a constitué avec soin le dossier de chaque divinité; les attributs de chacune sont minutieusement décrits avec de constants renvois aux passages du poème et une foule de citations accompagnées de leur traduction. Il ne faut naturellement chercher dans cette *Mythologie* que ce que contient le *Mahābhārata*: c'est ainsi que des dix avatars de Viṣṇu, cinq seulement sont mentionnés. M. F. s'est abstenu de tenter à son tour une nouvelle interprétation des mythes hindous.

Ed. Huber

R. Pischel. — *Gutmann und Gutweib in Indien*. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft, 1904, pp. 363-373.

Gutmann und Gutweib est le titre d'un apologue bien connu de Gœthe, que le poète avait emprunté à une source écossaise. M. Pischel a retrouvé une ancienne version de ce conte dans la *Dharmaparīkṣā* du Jaina Amitagati, rédigée en l'an 1014. (L'ouvrage va être édité dans la *Bibliotheca Indica* par M. Mironov.) Il s'agit de deux époux qui ont fait un pari; l'enjeu est des gâteaux à attribuer à celui qui gardera le plus longtemps le silence. La nuit, des voleurs pénètrent dans la maison et emportent tout; les époux ne bougent pas; mais quand les voleurs mettent la main sur le jupon de la femme, celle-ci rompt le silence et perd son pari. Dans ses notes, M. P. montre que l'apologue de Gœthe existe aussi dans des collections modernes des pays dravidiens, du Pendjab, des Arabes et des Turcs.

Mais il existe une version plus ancienne encore que celle que nous fait connaître M. P.: c'est celle que contient le *Tripiṭaka* chinois. Elle se trouve dans le 百喻經 *Pe yu king*, « les Cent Apologues » (*Trip.* de Tôkyô, boîte 藏, VIII, p. 77 r°), ouvrage traduit en chinois dans l'année 492: « Jadis il y avait un mari et sa femme; ils étaient en possession de trois gâteaux. Les époux se les partagèrent: chacun mangea un gâteau; quant au troisième, ils stipulèrent ceci: « Celui qui parlera (le premier) n'aura pas droit à ce gâteau. » Et rien que pour ce gâteau ils n'osèrent plus parler après avoir conclu leur accord. Un instant après, des voleurs firent irruption dans leur maison et volèrent leurs biens; ils s'emparèrent de tout. Mais les deux époux, bien que témoins oculaires, ne dirent mot, à cause de la stipulation qu'ils avaient faite. Voyant qu'ils ne disaient rien, les voleurs s'avancèrent vers le mari et s'emparèrent de sa femme. Le mari, témoin oculaire, ne souffla mot cette fois encore. Mais la femme cria au voleur et dit à son mari: « Homme stupide! A cause d'un gâteau tu n'appelles pas au secours en présence des voleurs! » Et le mari de battre des mains et de s'écrier en riant: « Ohé, ma femme! A moi certes le gâteau! Ce n'est pas toi qui l'auras! » Et le peuple, en apprenant cette histoire, se moquait d'eux. »

Ed. Huber

Ambrogio Ballini. — *Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Çubhaçīla-gaṇi*, edite e tradotte per cura di..... Studi italiani di filologia indo-iranica, 1904, VI — 83 pp.

M. B. édite et traduit dans le dernier numéro des *Studi* les cinquante premières novelles du *Pañcaçatiprabodhasambandha* de l'écrivain jaina Çubhaçīla-gaṇi, qui est également l'auteur du *Bhojaprabandha*, du *Vikramādityacaritra* et du *Kathākoça*. Le recueil entier, terminé en l'an 1464, contient 596 pièces, parmi lesquelles plusieurs n'occupent pas plus de trois ou quatre lignes. Dans la suite de son travail M. B. ne donnera plus que les contes qui présentent quelque intérêt, car il faut bien dire que, parmi les cinquante qu'il a déjà publiés, un bien petit nombre remplissent cette condition. Le sujet de beaucoup de ces histoires et anecdotes est fourni par des personnages de l'Inde musulmane; ainsi nous y voyons apparaître le sultan Firouz II (1296) : Pirojasuratrāṇa.

Un fait assez curieux est que cet auteur jaina cite (p. 27) quatre çlokas qui se trouvent également dans la *Vajrasūcī* d'Açvaghoṣa (¹). Je remarquerai à ce propos qu'un autre ouvrage jaina contient aussi ces çlokas : c'est l'*Uttarādhyayana* (²), dont l'éditeur, M. Jacobi, ne les a pas reconnus. La question de leur provenance, assez obscure, comme on voit, est encore compliquée par le traducteur chinois de la *Vajrasūcī* (³), qui les cite bien, mais qui attribue l'ouvrage au bodhisattva Dharmayaças, et non à Açvaghoṣa.

La traduction des nombreuses stances prâkrites qui parsèment l'ouvrage a été pour M. B. l'occasion d'autant d'erreurs. On peut l'en excuser dans un travail de début; mais on lui pardonnera moins facilement les fautes typographiques qu'il a négligé de corriger (par ex., p. 41, l. 25, *deça* pour *deha*, etc.); les signes diacritiques en particulier n'ont pas été revus avec soin. M. B. a été plus heureux en général dans l'identification des termes empruntés par son auteur aux langues modernes de l'Inde. Notons cependant que le mot *dhautika*, qui l'a si fort embarrassé (p. 34), ne signifie pas « peculio, gruzzolo di danaro », mais n'est autre que l'hindustani *dhoti* et signifie « vêtement ».

Ed. Huber

T. W. Rhys Davids. — *Buddhist India*. Londres, 1903; in-8°, XV — 332 pp.

Le livre de M. Rh. D. commence avec une description de la situation politique dans l'Inde au temps du Buddha, avant que la maison des Mauryas eût réuni « sous une seule ombrelle » le Madhyadeça, le Nord et une partie du pays dravidien. Dans quatre chapitres consacrés à la civilisation matérielle de l'Inde, l'auteur retrace les conditions économiques et sociales du peuple avec autant de détails qu'un espace nécessairement restreint pouvait le permettre. La partie « littérature », loin d'être une sèche énumération de titres, contient un exposé lucide et raisonné de la littérature pâlie, mais d'elle seule ; la littérature bouddhique rédigée en sanskrit est presque entièrement négligée. Finalement trois monographies traitent des trois grands

---

(¹) Publiée par Weber dans les *Abhandlungen der k. Akad. des Wissenschaften*, 1859.

(²) *Gaina sūtras*, P. II; *Uttarādhyayana*, 13th Lecture, 6 et 7 (Sacred Books of the East, t. XLV, p. 57); de même M. Leumann, *Die Legende von Citta und Sambhūta* dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. V, p. 111.

(³) La *Vajrasūcī* a été traduite en chinois entre les années 973 et 981 sous le titre de 金剛針論 *Kin kang kan louen* ; *Tripiṭaka* de Tôkyô, boîte 藏, IV, p. 2 r°. Cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1303.

princes de l'âge bouddhique, Candragupta, Açoka et Kaniṣka. Avec ce dernier se termine pour M. Rh. D. l'histoire de l'Inde bouddhique. Est-ce parce qu'à partir de cette époque ceux qu'il appelle des « brahmines » pullulent décidément trop ?

Des illustrations bien choisies rehaussent la valeur du livre. Je ne suis pourtant pas d'accord avec l'auteur sur l'identification du bas-relief bien connu de Bharhut (Cunningham, pl. XXV, fig. 1) qui porte l'inscription *Miga-Jātaka*. M. Rh. D. en parle assez longuement et y reconnaît le *Nigrodhamiga-Jātaka* (n° 12 de Fausböll) : « Le Roi des cerfs a fait un pacte avec le roi de Bénarès et a convenu de lui envoyer chaque jour un cerf à la cuisine ; vient le tour d'une biche enceinte ; alors le Roi des cerfs, pris de pitié, prend lui-même sa place. Touché de cet acte, le roi de Bénarès défend de tuer désormais aucun cerf. » Mais il est facile de voir que ce jātaka ne répond en rien à notre bas-relief. En effet, il ne rend pas compte de la présence d'un cerf nageant dans le fleuve avec un homme sur son dos, et le petit faon agenouillé dans un coin ne pose pas sa tête sur un bloc, mais est occupé à boire l'eau du fleuve. Il est clair que le médaillon représente le *Ruru-jātaka* (n° 482) : « Un homme est entraîné par le Gange. Le Roi des cerfs l'entend l'appeler à l'aide. Il le porte sur son dos vers le rivage et lui demande seulement de ne trahir à personne l'endroit où il demeure. Mais la Reine de Bénarès convoite la peau merveilleuse du cerf et une grande récompense est promise à celui qui saura le trouver. L'homme sauvé par le cerf conduit le roi à l'endroit où demeure l'animal, mais celui-ci raconte au roi toute l'histoire, et le roi se retire après avoir accordé la sécurité à tous les animaux. »

Ed. Huber

Stanley Lane Poole. — *Mediæval India under Mohammedan Rule*. Londres, Luzac, in-8°, 1904, XVIII-449 pp.

L'an 712, en même temps que les armées du Khaliphe conquéraient l'Espagne et la Kachgarie, une colonne arabe, commandée par Mohammed Kasim, âgé de dix-sept ans, s'avançait par le Mekran dans la vallée de l'Indus et emportait successivement Daibul, Brahmanabad et Multan. Ainsi eut lieu le premier contact entre les Hindous et les Musulmans, et l'histoire de ces événements, telle que la raconte Beladhori, qui écrivait environ cent trente ans plus tard, se lit comme un roman. Mais ce n'est que presque trois siècles après, en 997, qu'eut lieu l'invasion décisive, celle de Mahmoud de Ghazni, et depuis lors, bien que la dynastie ne resta pas la même (1206-1526, les Turcs de Delhi ; 1526-1764, les Mogols, Baber et ses descendants), la plus grande partie de l'Inde eut pour maître le Musulman.

L'ouvrage de M. St L. P. est en réalité l'histoire de ces différentes invasions et des dynasties qu'elles amenèrent sur le trône de l'Inde ; ce n'est guère l'histoire de l'Inde elle-même. Pendant cette longue période il a dû se passer autre chose que des batailles et des meurtres, et nous aurions aimé à savoir comment les deux grandes civilisations mises en contact agisaient l'une sur l'autre. A partir de Baber cependant, la peinture devient plus colorée et d'un intérêt plus humain ; les chapitres du livre qui traitent des souverains mogols et des premiers voyageurs européens dans l'Inde sont de ceux qu'on aime à relire.

E. H.

Chine

Camille Sainson. — *Nan tchao ye che* 南詔野史, *Histoire particulière du Nan-tchao*, traduction d'une histoire de l'ancien Yun-nan. (Publications de l'École des Langues orientales vivantes, 5e série, t. iv.) — Paris, Leroux, 1904, in-8o, III-294 pp avec carte.

M. S. a séjourné plusieurs années au Yunnan ; il s'est intéressé au passé de cette province et a entrepris de la faire connaître au public européen en traduisant ce qui lui a paru être « l'ouvrage original le plus sérieux relatif à l'histoire du Yun-nan », le *Nan tchao ye che*. L'édition dont il s'est servi a été publiée en 1880 au 雲南書局 Yun-nan-chou-kiu de Yunnansen ; elle est généralement brochée en deux *pen*. L'ouvrage est divisé en deux chapitres.

En tête de cette édition se trouve une préface datée de 1550 et qu'aurait écrite l'auteur présumé du livre, le célèbre lettré 楊愼 Yang Chen ; elle est elle-même précédée d'une nouvelle préface rédigée en 1775 par 胡蔚 Hou Wei, qui aurait révisé et annoté l'œuvre primitive. Sur ce Hou Wei, nous ne savons jusqu'à présent que ce que lui-même nous fait connaître par sa préface. Il était originaire de 武陵 Wou-ling, c'est-à-dire de la sous-préfecture établie à la ville préfectorale de 常德 Tch'ang-tö au Hou-nan, et il dut servir longtemps au Yunnan, puisqu'il dirigea les compilations du 白井志 *Po tsing tche* et du 東川志 *Tong tch'ouan tche*, c'est-à-dire des descriptions officielles de la région de Po-tsing et de la préfecture de Tong-tch'ouan au Yunnan. Sa préface même est datée de Ta-li [1].

Yang Chen est né en 1488 à 新都 Sin-tou dans la préfecture de Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan [2]. Il était fils du ministre 楊廷和 Yang T'ing-ho et fut reçu premier à l'examen du palais en 1511. Une brillante carrière s'ouvrait donc devant lui ; il n'hésita pas à la briser quand en 1524 l'empereur nomma 桂萼 Kouei Ngo et 張璁 Tchang Ts'ong présidents du Han-lin-yuan. Yang Chen et 35 de ses collègues transmirent un mémorial à l'empereur où ils dénonçaient leurs nouveaux chefs comme adeptes de doctrines hétérodoxes et demandaient à ne pas rester en fonctions. L'empereur se borna à supprimer la solde des protestataires. Au bout d'un mois, ils lancèrent un nouveau mémorial, à la suite duquel l'empereur fit saisir huit des meneurs. Alors Yang Chen et 王元正 Wang Yuan-tcheng se mirent à se lamenter et à crier à la porte du palais. L'empereur les fit bâtonner, jeter en prison pendant dix jours, puis licencia les promotions en service au Han-lin-yuan. Yang Chen et d'autres recommencèrent à se lamenter à la porte du palais ; ils furent à nouveau saisis et bâtonnés, et Yang Chen fut banni à Yong-tch'ang au Yunnan. Le temps apporta des adoucissements à sa peine, mais jamais il ne rentra en grâce, et, après avoir partagé la dernière partie de sa vie entre le Yunnan et son pays natal du Sseu-tch'ouan, il mourut en 1559, âgé de 71 ans [3].

---

[1] Le *Po tsing tche* et le *Tong tch'ouan tche* de Hou Wei doivent encore exister et peut-être les trouverait-on sans trop de difficultés au Yunnan. Il doit aussi se trouver quelques renseignements sur les écrits de Hou Wei dans les sections bibliographiques des compilations générales sur le Yunnan, *Yun nan t'ong tche*, *Tien hi*, *Yun nan t'ong tche kao*, *Siu yun nan t'ong tche kao* et dans celles du *Hou nan t'ong tche* et du *Tch'ang tö fou tche* ; je regrette de n'avoir pas actuellement ces ouvrages à ma disposition.

[2] Il eut pour *tseu* 用修 Yong-sieou et pour principaux *hao* 升菴 Cheng-ngan et 莊介 Tchouang-kiai.

[3] Sur Yang Chen, cf. *Ming che*, k. 192 ; Giles, *Biogr. Dict.*, no 2404, où la date de 1529 pour la mort de Yang Chen est une faute d'impression pour 1559.

L'exil avait fait à Yang Chen des loisirs qu'il occupa par des travaux d'histoire et de littérature ; son œuvre est une des plus considérables de la dynastie Ming. Le *Houei k'o chou mou* consacre trois paragraphes à des listes d'œuvres de Yang Chen intitulées 楊升庵雜錄 *Yang cheng ngan tsa lou*, « Œuvres diverses de Yang Chen », 楊升庵著作 *Yang cheng ngan tcho tso*, « Œuvres de Yang Chen », et 楊升庵批選古詩九種 *Yang cheng ngan p'i siuan kou che kieou tchong*, « Neuf recueils de poésies anciennes choisies et annotées par Yang Chen ». Est-ce à dire que des collections circulent réellement sous ces titres ? Pour les deux premières tout au moins, je ne le crois pas. Pratiquement les œuvres de Yang Chen se rencontrent principalement dans le 升菴全集 *Cheng ngan ts'iuan tsi* ou « Collection complète des œuvres de Yang Chen », en 81 k., auquel il faut joindre un 升菴外集 *Cheng ngan wai tsi* en 100 k., et même un 升菴餘集 *Cheng ngan yu tsi*. Beaucoup d'œuvres de Yang Chen sont incorporées au 函海 *Han hai* de 李調元 Li Tiao-yuan. Toutes les éditions passent pour médiocres (¹).

Dans l'œuvre de Yang Chen, il y a, en laissant de côté le *Nan tchao ye che*, deux courts ouvrages sur le Yunnan. L'un est le 滇程記 *Tien tch'eng ki* en 1 k., qui est plus spécialement géographique, et l'autre le 滇載記 *Tien tsai ki* en 1 k., qui est uniquement historique. Tous deux sont l'objet de notices au *Catalogue impérial* (²). Enfin le *Catalogue impérial* consacre une notice au *Nan tchao ye che*, et elle est assez importante pour que je la reproduise ici intégralement :

« *Nan tchao ye che*, un chapitre. — D'anciens exemplaires ont cette suscription : « 倪輅 « Ni Lou de 昆明 K'ouen-ming (³) a réuni (les matériaux); Yang Chen de Tch'eng-tou a « indiqué les paragraphes ; 阮元聲 Yuan Yuan-cheng du (pays de) 滇 Tien a élagué et « poli. » Il n'y a, au début, ni préface ni table. A la fin, se trouve un *pa* de 姜午生 Kiang Wou-cheng, daté de la 6e année *tch'ong-tcheng* (1633), et où il est dit : « Maître Yang Yong-« sieou [Yang Chen] de Sin-tou, voyageant dans ce pays, prit pour base l'ordre des générations et « fit un 載記 *tsai-ki*. Yuan Yuan-cheng du (pays de) Tien, de son surnom 霞峴 Hia-yu, en « prit l'essentiel et fit l'ouvrage présent. Regrettant ses omissions, j'ai désiré collationner le « texte à nouveau afin de le livrer aux graveurs. » Il n'est pas question (dans ce *pa*) de l'attribution de l'œuvre à Ni Lou. Maintenant on remarquera que dans l'ouvrage le récit des événements descend jusqu'à la 13e année *wan-li* (1585); (Yang) Chen n'a pu être témoin (de ces derniers événements). Le *pa* dit en outre qu'à prendre le récit en gros, il commence par l'histoire de 沙壹 Cha-yi qui heurte un bois flottant et met au monde Kieou-long. Le livre actuel commence (au contraire) par la situation du Nan-tchao par rapport aux étoiles, et

---

(¹) Le *Supplementary Catalogue of Chinese books and manuscripts* de Douglas indique (p. 32) un 楊文憲公升庵先生全集 *Yang wen hien kong cheng ngan sien cheng ts'iuan tsi*, qui serait en réalité, d'après ce que dit M. Douglas, un 年譜 *nien p'ou* de Yang Chen. Le *nien p'ou* aurait pour auteur un certain 芳西學 Fang Si-hio. Il est incorporé au 古棠書屋叢書 *Kou t'ang chou wou ts'ong chou* de 孫澍 Souen Tchou, dont une édition japonaise se trouve au British Museum.

(²) Pour le *Tien tch'eng ki*, cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou t'i yao*, k. 64, p. 11 de l'éd. de Canton, et pour le *Tien tsai ki*, *ibid.*, k. 66, p. 38. Dans la notice du *Tien tsai ki*, les compilateurs du *Sseu k'ou ts'iuan chou* disent que jusque-là les deux ouvrages étaient réunis en un seul, mais qu'eux les ont séparés puisque leur sujet est différent. Il y a là une part d'inexactitude ; peut-être les deux ouvrages se rencontraient-ils parfois ensemble sous le titre du seul *Tien tsai ki*, mais en tout cas le *Ming che* les mentionne séparément (k. 97, p. 5, et k. 97, p. 19 de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu) et dès le XVIe siècle le 古今説海 *Kou kin chouo hai* donne le *Tien tsai ki* seul.

(³) K'ouen-ming est le nom de la sous-préfecture établie à la ville même de Yunnansen.

l'affaire du bois flottant est seulement mentionnée à la fin du paragraphe sur les origines du Nan-tchao. Il nous semble qu'il y a dans ces textes des contradictions auxquelles on ne peut trouver de solution. Probablement (l'ouvrage) a été écrit par Yuan Yuan-cheng ; les attributions à Ni Lou ou à Yang Chen sont fausses. A la première partie, où chaque paragraphe a un titre particulier, on peut reprocher beaucoup de détails insignifiants. Dans la dernière partie, qui commence au royaume de Ta-mong, on poursuit le récit par règnes depuis le moment où la famille Mong s'empara du Nan-tchao jusqu'à l'époque de Touan Ming ; c'est à peu près le plan des mémoires généalogiques et des biographies. A la fin, on raconte en gros comment la dynastie Ming a pacifié le Yunnan. Pour les familles usurpatrices des diverses époques, (ce livre) leur donne leurs prétendus *nien-hao*, leurs prétendues appellations posthumes ; c'est le comble de la perversité. Yuan Yuan-cheng était un homme de la préfecture secondaire de 馬龍 Ma-long (1) ; il passa le doctorat en 1628 et occupa le poste de 推官 *t'ouei-kouan* de la préfecture de 金華 Kin-houa (2). »

On voit de suite que cette notice ne se rapporte pas au *Nan tchao ye che* tel que nous le possédons actuellement. Elle ignore Hou Wei et ses remarques, et ceci ne serait pas pour surprendre beaucoup si l'on songe que le *Catalogue impérial* fut achevé en 1782 (3), mais que beaucoup de notices étaient déjà rédigées en 1775 quand Hou Wei publia son travail. Mais il y a des différences plus surprenantes. Le texte qu'ont connu les bibliographes de K'ien-long était attribué à Yang Chen et à Ni Lou, mais ne contenait de préface ni de l'un ni de l'autre ; il avait été revu par Yuan Yuan-cheng et se terminait par un *pa* de Kiang Wou-cheng : or l'édition de Hou Wei est précédée d'une préface de Yang Chen datée de 1550, il n'est pas question de Yuan Yuan-cheng et le *pa* de Kiang Wou-cheng a disparu. La composition même de l'ouvrage prête à d'autres remarques. Le *Nan tchao ye che* du *Catalogue impérial* n'a qu'un chapitre ; celui qu'a traduit M. Sainson en a deux. Le texte étudié par M. S. va jusqu'en 1659 en spécifiant que la partie écrite par Yang Chen s'arrête avant 1551 ; l'ouvrage utilisé par les bibliographes de K'ien-long allait jusqu'en 1585 sans indiquer que les derniers paragraphes n'étaient pas l'œuvre de Yang Chen, mort en 1559. Enfin l'édition de Hou Wei intercale dans le deuxième chapitre une section ethnographique et une section archéologique que le texte purement narratif décrit au *Catalogue impérial* ne renfermait presque sûrement pas.

Que doit-on déduire de ces constatations ? Faut-il conclure que les bibliographes de K'ien-long n'ont connu qu'un texte altéré, une contrefaçon du véritable *Nan tchao ye che* de Yang Chen, que Hou Wei aurait le premier retrouvé et publié ? Je ne le crois pas. Il y a dans cet ouvrage supposé de Yang Chen une incohérence qui, en l'absence de toute autre considération, étonne le lecteur. Après avoir raconté l'histoire du Yunnan depuis ses origines jusqu'en 1384, le récit s'interrompt brusquement pour donner place à deux sections ethnographique et archéologique qui occupent 59 pages de la traduction de M. S., puis il repart de 1384 pour être poursuivi jusqu'en 1659. Il est tout à fait inadmissible qu'un ouvrage rédigé de premier jet par un écrivain comme Yang Chen ait été conçu sur un plan aussi désordonné. En outre la section ethnographique est en étroite relation avec des traités ethnographiques comme le 皇清職貢圖 *Houang ts'ing tche kong t'ou* publié au milieu du XVIIIe siècle. Enfin, dans le courant de la section archéologique, on rencontre dans le texte principal, et non comme une note de Hou Wei, deux passages (p. 221) où il est question de Yang Chen des 前明

---

(1) Ma-long dépend de la préfecture de K'iu-tsing, au Yunnan.

(2) Cette préfecture se trouve au Tchö-kiang.

(3) C'est par erreur que les *Notes on Chinese literature* de Wylie (1re éd., p. 61) indiquent 1790. Je cite sur la première édition, bien que les *Notes* aient été réimprimées récemment, parce que l'édition nouvelle est la reproduction servile du texte primitif, sans la moindre correction.

Tsien Ming, c'est-à-dire de la « dynastie précédente des Ming » ; ces deux passages ont donc été écrits sous la dynastie actuelle des Ts'ing. Pour ces raisons je crois que les sections ethnographique et archéologique tout entières sont des additions de Hou Wei à l'ouvrage primitif. Dans ces conditions, il ne serait plus bien difficile de faire cadrer le *Nan tchao ye che* qu'a remanié Hou Wei avec celui qu'ont connu les bibliographes du XVIIIe siècle. Le récit est à nouveau purement historique, sauf pour les 24 premières pages dont une partie a peut-être été empruntée à d'autres sources par Hou Wei (1). Ce récit qui allait jusqu'en 1585, Hou Wei l'a poussé jusqu'en 1659. Comme tous ces remaniements avaient beaucoup grossi l'ouvrage, il l'a divisé en deux chapitres au lieu d'un. Enfin, comme il acceptait bien d'avoir pour patron un lettré aussi connu que Yang Chen, mais voulait être seul avec lui, il a supprimé les noms de Yuan Yuan-cheng et de Kiang Wou-cheng et a revendiqué pour son compte, en dehors de ses annotations, toute la part du récit qui suit 1550. La fausse préface que Hou Wei avait mise sous le nom de Yang Chen pour authentiquer définitivement son œuvre imposait en effet cette date (2). Encore Hou Wei s'y est-il pris assez maladroitement, et dans les chapitres attribués à Yang Chen, mort en 1559, il est une fois question (p. 245) de la période *wan-li* qui n'a commencé que quatorze ans plus tard (1573-1619).

La partie ancienne du *Nan tchao ye che* serait donc à mon sens constituée par une portion plus ou moins considérable des paragraphes que M. S. appelle les ch. I-VII du livre I, par les ch. VIII-XXI du même livre, et par les ch. I, VI et les pp. 246-258 du ch. VII du livre II. Même ces parties auraient d'ailleurs été plus ou moins retouchées par Hou Wei, et ce serait le cas principalement pour le ch. VI et les pp. 246-258 du ch. VII du livre II qui, d'après les indications du *Catalogue impérial*, devaient être réduits dans l'ancien *Nan tchao ye che* à un court sommaire des événements (3). Reste enfin la question des notes. Pour celles qui commencent par : « Selon (moi, Hou) Wei », le problème ne se pose pas ; il n'y a qu'à les laisser à celui qui les revendique. Mais les autres, qui donnent surtout des identifications géographiques, sont-elles également l'œuvre de Hou Wei ou existaient-elles dans le *Nan tchao ye che* ancien ? Pour ma part j'inclinerais à croire qu'elles accompagnaient déjà le texte ancien, mais que Hou Wei a pu d'ailleurs les modifier parfois. Nous manquons d'éléments suffisants pour trancher la question (4).

---

(1) Je considère comme appartenant au texte ancien, me basant pour cela sur les indications du *Catalogue impérial*, le paragraphe dont M. S. fait le ch. III du livre I ; c'est par là que devait s'ouvrir l'ouvrage. La note de Hou Wei à la p. 18 sur les leçons que donne « un autre exemplaire », 别 本, (voir plus bas, à propos de la p. 18, la traduction rectifiée de cette note), semblerait également indiquer que la section VI (pp. 14-20) n'est pas son œuvre propre. Enfin il est bien probable que dans ses premiers paragraphes, le *Nan tchao ye che* ancien devait énumérer les six *tchao* (ch. II du livre I dans la traduction) ; cette énumération devait se trouver quelque part avant le ch. XV de M. S.

(2) J'indique ici les solutions qui me paraissent probables ; mais on pourra procéder à une vérification en quelque sorte négative : ce sera de rechercher si, dans les éditions des œuvres de Yang Chen antérieures à 1775, il se trouve, à la section des préfaces, celle qui est en tête du *Nan tchao ye che* revu par Hou Wei.

(3) Le *Tien tsai ki*, dont je signale plus loin la parenté éventuelle avec le *Nan tchao ye che*, s'arrête en 1384.

(4) Dans un cas particulièrement il serait important de savoir à quoi s'en tenir. Il est connu qu'en 765 (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 368 ; le *Man chou*, k. 6, p. 1 v°, donne 764) Fong-kia-yi bâtit la ville de Tche-tong qui devint ensuite la 2e capitale du Nan-tchao. Cette ville de Tche-tong reçut ensuite le nom de Chan-chan, et les sinologues ont adopté jusqu'ici l'opinion chinoise traditionnelle qui identifie Tche-tong ou Chan-chan à Yunnansen. Mais M. Chavannes vient de

Je crois au reste comme les bibliographes de K'ien-long que ce *Nan tchao ye che* ancien ne devait pas être l'œuvre de Yang Chen. En effet, il a été dit plus haut que Yang Chen avait écrit un *Tien tsai ki*, ou « Mémoire historique sur le Yunnan », qui nous est parvenu. Or si nous comparons au *Tien tsai ki* le contenu probable du *Nan tchao ye che* ancien, tel qu'il résulte de la notice du *Catalogue impérial*, on voit que les deux ouvrages se recouvrent au point de vue chronologique à peu près exactement, et sont bâtis en outre sur un plan identique. D'autre part l'attribution à Yang Chen du *Tien tsai ki* est absolument certaine, puisque de son vivant l'ouvrage est incorporé sous son nom au 古今說海 *Kou kin chouo hai* achevé en 1544 [1]. Or il me semblerait tout à fait extraordinaire que Yang Chen eût ainsi fait, sous deux titres différents, des ouvrages aussi semblables. Il est plus naturel de supposer qu'un écrivain postérieur, Yuan Yuan-cheng par exemple, prenant le *Tien tsai ki* pour base, fit un autre ouvrage qu'il donna comme l'œuvre de Yang Chen revue par Yuan Yuan-cheng, sachant bien que son propre nom, parfaitement inconnu, n'avait qu'à gagner à ce parrainage. C'est même, à vrai dire, ce qui me paraît résulter du *pa* de Kiang Wou-cheng. Yang Chen, dit-il, avait composé, suivant l'ordre des règnes du Nan-tchao, un *tsai-ki* que Yuan Yuan-cheng remania. Mais, dans ce *tsai-ki*, il me paraît bien probable qu'il faut voir non le *Nan tchao ye che* ancien, mais précisément le *Tien tsai ki* de Yang Chen qui suit,

---

montrer (*T'oung pao*, II, vi, 471-472) qu'il y a à cette solution une grave difficulté. Il est dit dans la biographie d'Ouriangkadaï du *Yuan che* qu'Ouriangkadaï s'empara d'abord de la seconde capitale du royaume de Ta-li, Chan-chan, et qu'il arriva ensuite à 押赤 Ya-tch'e, capitale des Man noirs. On admet généralement que Ya-tch'e, le Yachi de Marco Polo, est Yunnansen; donc Chan-chan, différent de Ya-tch'e, ne peut pas être Yunnansen. M. Chavannes se demande en conséquence s'il ne faut pas se rallier à la glose du *Nan tchao ye che* qui place Tche-tong à P'ing-ting-hiang, au Nord du *tcheou* de K'ouen-yang, c'est-à-dire au Sud-Ouest du lac de Yunnansen. Il y a là évidemment un problème nouveau, mais pour lequel je n'arrive pas à trouver de solution. La glose du *Nan tchao ye che* dit en effet, p. 17 et p. 47, que Tche-tong correspond à l'actuel P'ing-ting-hiang, mais il faut noter qu'en même temps et à la même année (765), le texte attribue à Fong-kia-yi, en dehors de la fondation de Tche-tong, la fondation d'une ville de Yun-nan que la glose identifie à Yunnansen. Or l'inscription de 766 ne parle que de la fondation de Tche-tong, et d'autre part la « ville de Yun-nan » qu'on connaît au Yunnan à l'époque des T'ang n'est pas Yunnansen, mais l'actuelle sous-préfecture de Yun-nan entre Yunnansen et Tali (cf. *B. E. F. E.-O.*, iv, 368, n. 3). Le *Man chou*, qui décrit cette ville de Yun-nan (k. 6, p. 1), la fait fonder par Ko-lo-fong en 742-755 et non en 765. Il n'y a donc aucune apparence que Fong-kia-yi ait fondé simultanément deux villes en 765 dans le voisinage l'une de l'autre, et d'autre part, au chapitre archéologique (p. 196), le *Nan tchao ye che* actuel affirme que Yunnansen fut fondé par Fong-kia-yi. Enfin il est dit (p. 63) que Chan-chan est l'actuel Yunnansen. Ce serait donc que l'auteur du *Nan tchao ye che* ou l'auteur des gloses distinguerait Tche-tong de Chan-chan, mais les textes s'y opposent, et je n'en veux pour preuve que l'itinéraire traduit dans le *B. E. F. E.-O.*, iv, 374. Ces informations contradictoires résultent-elles des remaniements de Hou Wei? Je ne sais, mais on voit quelle base peu sûre ce texte fournit à la discussion. L'hypothèse qu'avec beaucoup de réserves M. Chavannes en a tirée peut d'ailleurs se concilier, comme il le dit, avec l'itinéraire de Kia Tan, mais plus difficilement avec celui que j'ai traduit du *Sin t'ang chou* (*B. E. F. E.-O.*, iv, 376) et d'après lequel, en venant de Siu-tcheou-fou sur le Fleuve Bleu, on passerait à Tche-tong avant d'arriver à Ngan-ning. On remarquera que le nom de Ya-tch'e n'apparaît pas dans le *Nan tchao ye che*.

[1] Cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 137. Je n'ai pas eu à ma disposition l'édition princeps, mais une réédition publiée en 1821. Seulement cette réédition, comme j'ai eu naguère l'occasion de m'en assurer à Péking, suit mot pour mot l'édition princeps, dont elle reproduit même la disposition typographique (cf. aussi *B. E. F. E.-O.*, ii, 133-134).

lui aussi, l'ordre des règnes du Nan-tchao. Enfin, il me semble que Hou Wei n'a pas pu ignorer les incertitudes qui entouraient la composition du *Nan tchao ye che*, et s'il avait véritablement retrouvé et publié le premier un texte authentique de Yang Chen, avec une préface de l'auteur restée inconnue jusque-là, il n'eût pas manqué de s'en faire gloire dans son introduction ; or il ne souffle pas mot de cette « découverte ». Pour toutes ces raisons, je crois que nous sommes en présence d'une fraude, et que le *Nan tchao ye che*, ni dans son état actuel, ni dans son état ancien, n'est l'œuvre de Yang Chen.

D'ailleurs, nous l'avons vu, on ne prêtait à Yang Chen, avant l'édition de Hou Wei, qu'un certain travail de mise en ordre , et le fonds même de l'ouvrage était attribué à Ni Lou. Le *Ming che* mentionne dans sa section bibliographique (k. 97, p. 5 r° de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu) le *Nan tchao ye che* de Ni Lou, en un chapitre. La pseudo-préface de Yang Chen dit elle-même que la nouvelle rédaction est en partie une refonte du (*Nan tchao*) *ye che* de Ni Lou (1). Ni Lou était un yunnanais ; d'après la pseudo-préface de Yang Chen, il fut sous-préfet de Wei-yuan au Sseu-tch'ouan. Peut-être a-t-il joui de quelque notoriété comme écrivain, mais je n'ai encore rencontré aucune œuvre qui portât son nom. Il faut qu'il ait vécu avant Yang Chen ou tout au moins en même temps que lui pour qu'on ait pu dire sans invraisemblance que son travail avait été revu par ce dernier. Je ne vois d'ailleurs pas que le *Nan tchao ye che* ait beaucoup plus de chances d'être de Ni Lou que de Yang Chen. Si l'hypothèse que j'ai faite plus haut sur la parenté du *Tien tsai ki* et de *Nan tchao ye che* est fondée, il deviendra impossible que Ni Lou ait copié l'ouvrage de quelqu'un qui vient après lui. Il restera toujours d'ailleurs que le *Nan tchao ye che* ancien mentionnait un fait d'une date aussi basse que 1585, et c'est pourquoi je me rallie aux conclusions des bibliographes impériaux qui attribuent le *Nan tchao ye che* ancien à ce Yuan Yuan-cheng qui fut reçu docteur en 1628.

Comme bien on pense, la valeur historique d'un texte aussi suspect n'est pas très considérable. On y trouve cependant, groupés et mis en ordre, un grand nombre de renseignements qu'il ne serait pas aisé de rencontrer ailleurs. Beaucoup d'œuvres sur le Yunnan qui existaient encore au début du XVIIe siècle ne nous sont pas parvenues ou n'ont pas encore été retrouvées. Le 南詔事畧 *Nan tchao che lio* de 顧箬溪 Kou Jo-k'i (p. 2), le 六詔靈源記 *Lieou tchao ling yuan ki* cité pour un fait du XVe siècle (p. 124), le 白古記 *Po kou ki* (pp. 24, 59) (2) nous sont aujourd'hui inaccessibles. En dehors même des ouvrages qu'il nomme, le compilateur du *Nan tchao ye che* a pu en utiliser tacitement beaucoup d'autres.

---

(1) C'est ainsi qu'il faut comprendre le 倪輅野史 que M. S. a rendu de façon moins précise par « le volume d'histoire particulière composé par Ni Lou ».

(2) Ce *Po kou ki* est probablement le même que le 白古通 *Po kou t'ong* qui est cité dans le 滇黔紀遊 *Tien k'ien ki yeou* de 陳鼎 Tch'en Ting (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 162). Si Tch'en Ting ne reproduit pas une citation qu'il a lui-même rencontrée dans un autre ouvrage, il résulterait de là que le *Po kou t'ong* existait encore sous la dynastie actuelle. Il serait en ce cas particulièrement intéressant de retrouver ce recueil d'anciennes traditions indigènes. Yang Chen, dans la 1re moitié du XVIe siècle, en parle dans les termes suivants à la fin de son *Tien tsai ki* : quand il fut banni jeune à Yong-tch'ang, il ne trouva pas, dit-il, d'anciens ouvrages canoniques sur le Yunnan. Alors « je m'enquis des documents (sur le pays) auprès des vieilles familles ; il y avait le *Po kou t'ong* et le 玄峯年運志 *Hiuan fong nien yun tche*. Dans ces livres, partant du sens du texte (*pa-*)*yi*, on y a joint ce qui est de notoriété publique (?), et on a légèrement émondé et corrigé pour que (ces livres) fussent lisibles. Tout ce qui en pouvait être rapporté est ici (c'est-à-dire dans le *Tien tsai ki*). » Tel est du moins le sens que me paraît offrir la phrase chinoise assez obscure : 問其籍於舊家有白古通玄峰年運志其書用僰文義兼采教稍爲刪正令其可讀其可載者盖盡此矣. Il semblerait donc qu'on eût affaire à des chroniques thai traduites en chinois et

Des livres sur la géographie et l'histoire du Yunnan énumérés dans le *Ming che*, on ne connait guère aujourd'hui que les deux courts mémoires de Yang chen [1]. C'est dire que, dans l'état actuel de nos connaissances, et encore qu'il faille souvent se défier de ses affirmations, le *Nan tchao ye che* mérite d'être étudié [2].

Parmi les renseignements les plus intéressants du *Nan tchao ye che*, il faut noter ceux qu'il fournit sur la grande expansion du bouddhisme se substituant à un culte ancien des nāgas. L'étude des faits particuliers devra être reprise à la lumière de ce qu'on connait par d'autres textes. Retenons qu'en 923 le bonze 智照 Tche-tchao avait composé un 封民三寶記 *Fong min san pao ki*, c'est-à-dire une « Histoire du bouddhisme au Nan-tchao » [3]. La mention d'un autre ouvrage bouddhique, le 傳燈錄 *Tch'ouan teng lou*, qui aurait été composé en 996, soulève une question assez difficile à résoudre actuellement : ce *Tch'ouan teng lou* a-t-il rien à voir avec le 景德傳燈錄 *King tö tch'ouan teng lou* (Nanjio, *Catalogue*, nº 1324), ou « *Tch'ouan teng lou* de la période *king-tö* (1004-1007) » ? Et en cas d'affirmative, pourquoi la composition de cet ouvrage chinois est-elle rappelée dans une chronique du Nan-tchao ? Il est intéressant enfin de savoir qu'en 1201-1205 le royaume de Ta-li avait reçu un *Tripitaka* chinois formant 1465 ouvrages (p. 106).

Sur les relations du Yunnan avec les autres pays que la Chine, on ne trouve guère de notions nouvelles et dignes de foi dans le *Nan tchao ye che*. Les mentions de l'expédition envoyée pour défendre la Birmanie contre les Singhalais en 858 et des ambassades venues de Birmanie, de Perse et du K'ouen-louen en 1103, sont curieuses en ce qu'elles répondent sans doute à une tradition locale. Il est à remarquer que le *Nan tchao ye che* ne dit rien de l'islamisme ; c'est à peine s'il est question d'une révolte à laquelle prit part en 1646 la population musulmane de Ta-li. Et cependant, dès l'époque mongole, Rachid-ed-din déclarait avec quelque exagération que tous les habitants du Yunnan étaient mahométans (cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 67).

---

plus ou moins remaniées. Peut-être Yang Chen a-t-il retouché ces textes lui-même. Il ne partageait pas le mépris ordinaire des Chinois lettrés pour les livres où la légende se mêle à l'histoire; il dit imiter en cela Confucius et Sseu-ma Kouang quand ils rassemblaient des matériaux pour le *Tch'ouen ts'icou* ou le *Tseu tche t'ong kien*. Mais d'autre part lui-même ne semble pas avoir entendu comme nous la probité scientifique, et il a peut-être inventé de toutes pièces le 張道宗 Tchang Tao-tsong qui aurait écrit le 記古滇說 *Ki kou tien chouo* (cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou*, k. 78, pp. 11-12, et l'édition du *Ki kou tien chouo* au *Yun nan pei tcheng tche*).

(1) Voici quelques titres d'ouvrages sur le Yunnan cités par la *Ming che* (k. 97, p. 19) : 1º 雲南志書 *Yun nan tche chou*, en 61 k., rédigé par une commission de lettrés à la suite d'un ordre impérial de 1381 ; 2º 雲南通志 *Yun nan t'ong tche* de 李元陽 Li Yuan-yang, en 18 k. ; 3º 大理府志 *Ta li fou tche* en 10 k. ; 4º 滇南類編 *Tien nan lei pien* de 陳善 Tch'en Chan, en 10 k. ; 5º 六詔紀聞 *Lieou tchao ki wen*, de 彭汝實 P'eng Jou-che, en 1 k. ; 6º 南詔通記 *Nan tchao t'ong ki* de 楊鼐 Yang Nai, 10 k. ; 7º 滇史 *Tien che* de 諸葛元聲 Tchou-ko Yuan-cheng, 14 k. Je n'ai pas souvenir d'avoir jamais vu un seul de ces ouvrages. Le principal ouvrage du temps des Ming qui nous soit parvenu sur le Yunnan n'est pas à ma connaissance signalé dans le *Ming che* : c'est le 滇畧 *Tien lio* en 10 k., par 謝肇淛 Sie Tch'ao-tche, reproduit dans le *Yun nan pei tcheng tche*.

(2) Il y a une des sources du *Nan tchao ye che* qui jusqu'à présent nous échappe absolument : c'est l'inscription ou les inscriptions sur pierre qui ont fourni pour les rois du Nan-tchao des formes avec 覺 *kio* au lieu de 閣 *ko* et 樂 *lo* au lieu de 羅 *lo* (pp. 36, 37 ; cf. pp. 41, 57).

(3) Le Nan-tchao avait pris peu après 877 le nom de 大封民國 « grand royaume de Fong-min » ; cf. trad. Sainson, pp. 76, 82.

Je ne veux pas m'arrêter ici plus longtemps sur ce qu'on peut tirer du *Nan tchao ye che*. L'ouvrage n'est pas de premier ordre, mais il est bon à consulter, et comme un livre chinois n'est bien connu qu'autant qu'il est traduit, il faut remercier M. S. de la source d'informations qu'il a mise à notre disposition. Est-il utile de dire qu'imprimé à l'Imprimerie nationale, l'ouvrage se présente bien? La correction typographique est tout à fait satisfaisante ; un index permet de retrouver la plupart des noms propres.

Le texte de 1880 sur lequel la traduction a été faite est évidemment le seul que M. S. ait pu se procurer ; il est très mauvais. On sait combien les fautes d'impression sont difficiles à reconnaître dans les textes chinois ; ici elles abondent ; heureusement M. S. a pu en corriger un grand nombre, mais d'autres lui ont échappé et l'ont induit en erreur. Il sera utile de collationner cette édition de 1880 avec le texte incorporé au 雲南備徵志 *Yun nan pei tcheng tche*, si toutefois le *Yun nan pei tcheng tche* donne bien le *Nan tchao ye che* tel qu'il a été revu par Hou Wei (¹). J'ajoute avec quelque regret que la traduction est passablement incorrecte, et comme on n'aura peut-être pas de longtemps une autre traduction d'un ouvrage d'ensemble sur le Yunnan, j'indique ci-dessous les corrections qui me paraissent nécessaires (²).

P. 10. — Dans le nom de 摩娑, M. S. considère avec raison 娑 comme un équivalent de 些, qui se prononce généralement *sie*. Mais d'autre part, le *Dictionnaire de K'ang-hi* indique pour 些 la prononciation *so* dans le nom de Lhassa (邏些 Lo-so ; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 170) et dans celui des Mosso (摩些 Mo-so) ; il faut donc dans toute la traduction transcrire Mo-so et non Mo-sie. On sait que de nos jours encore les Mosso, qui sont de langue apparentée au tibétain, occupent la région de Li-kiang-fou au Yunnan. Comme l'a fait remarquer M. Chavannes (*J. A.*, nov.-déc. 1900, pp. 384-385), il en résulte que vraisemblablement l'un au moins des six *tchao* ne devait pas être occupé par des populations de langue thai.

P. 10. — L'édition de 1880 écrit 豐⿰阝羊 le nom que M. S. transcrit Fong-mi. Le second caractère a été justement corrigé en 咩 par M. S., et il en est de même p. 38. En effet ⿰阝羊 n'existe pas, au lieu que 咩 (ou 哶) signifie, conformément à sa formation graphique, le « cri du mouton » ; c'est une onomatopée qui se prononce généralement *mi*. Seulement le *Dictionnaire de K'ang-hi* spécifie que dans le nom du 苴咩 Sie-mie, ville du Nan-tchao, le second caractère doit se prononcer *mie*. Comme ici il s'agit aussi d'un nom nan-tchao, il est vraisemblable qu'on doit adopter la même lecture et transcrire Fong-mie.

(¹) Le *Yun nan pei tcheng tche* est rare ; je n'en ai rencontré en Chine qu'un exemplaire qui est aujourd'hui à la bibliothèque de l'École française. C'est un recueil de portions d'ouvrages et d'ouvrages entiers sur le Yunnan. Chaque ouvrage est accompagné de la notice que le *Catalogue impérial* lui consacre. Je n'ai pas un souvenir assez net pour affirmer que le texte du *Nan tchao ye che* qui y est incorporé est celui de Hou Wei. [Le *Nan tchao ye che* qui se trouve dans le *Yun nan pei tcheng tche* est absolument conforme à la description donnée par les bibliographes de K'ien-long. Hou Wei n'y est pas mentionné. Il n'y a ni préface ni table. L'ouvrage ne forme qu'un livre. Le seul nom d'auteur porté en tête est Yuan Yuan-cheng. Le récit s'arrête à l'année 1585. Mais on ne trouve pas à la fin le *pa* de Kiang Wou-cheng : peut-être du reste ne se trouvait-il pas à la fin de l'ouvrage décrit par le *Catalogue impérial*, et était-il simplement mentionné dans la suscription des anciens exemplaires vus par les bibliographes de K'ien-long. — N.D.L.R.].

(²) Un certain nombre des remarques que je fais plus loin ont déjà été faites par M. Chavannes dans le *T'oung pao*, II, v, 473-481 ; le travail de révision que j'ai entrepris me paraîtrait incomplet si je les laissais de côté. J'ai négligé les poésies finales, qui n'offrent pas d'intérêt historique. Les rapports des pp. 249 et ss., 255 et ss., auraient aussi besoin d'être repris dans le détail ; je n'y ai relevé que ce qui me paraissait notoirement inexact.

P. 13 et *passim*. — M. S. prononce toujours *tchen* le caractère 貞 *tcheng*; la confusion existe dans certaines régions, mais il n'y a aucune raison de ne pas maintenir la prononciation correcte.

P. 15. — Tout ce paragraphe sur les titres du Nan-tchao est emprunté au ch. 222 上 du *Sin t'ang chou*; il y aurait eu tout avantage à s'y reporter. Dans le *Sin t'ang chou*, ce n'est pas la reine (后) qui est appelée *sin-mo* ou *kieou-mo*, mais la mère du roi (王 母). — Dans la phrase 下 曰 𣅳 (où le dernier caractère est fautif dans l'éd. de 1880 pour 昶 = 昶 *tch'ang*), M. S. a traduit 下 *hia* par « les gens du palais du roi »; mais le *Sin t'ang chou* dit: « (Le roi) appelle ceux qui sont au-dessous de lui (其 下) du nom de *tch'ang*; c'est l'équivalent de 卿 爾 *k'ing-eul*. » Or *k'ing-eul* en chinois se dit des ministres et grands serviteurs de la couronne; c'est de la même manière qu'il faut interpréter le 下 *hia* du *Nan tchao ye che*. — M. S. a fait de 把 國 事 *pa-kouo-che* un titre de fonction; s'il a des autorités à citer, il n'y a qu'à s'incliner; mais jusqu'à preuve contraire, je crois qu'il faut traduire: « Il y a huit (catégories de?) (1) personnes qui dirigent les affaires du royaume ». Dans l'énumération de ces fonctionnaires, l'éd. de 1880 nomme le 大 將 軍 *ta-tsiang-kiun*; mais comme partout ailleurs, et dans le *Nan tchao ye che* lui-même, on trouve *ta-kiun-tsiang*, il est évident qu'il faut adopter ici la leçon *ta-kiun-tsiang* du *Sin t'ang chou*. — La suite du texte n'a pas du tout été comprise par M. S.; ici encore le *Sin t'ang chou* lui aurait montré qu'il coupait mal les divers titres. Voici la fin du paragraphe telle qu'elle doit être interprétée: « On a encore établi (les fonctionnaires) appelés les neuf 爽 *chouang*; *chouang*, c'est comme 省 *sing*, « examiner » (2). Le 功 爽 *kong-chouang* dirige les mandarins; le 宗 爽 *tsong-chouang* dirige le cens (戶 籍) (3); le 萬 爽 *wan-chouang* dirige l'emploi des ressources (財 用); le 慈 爽 *ts'eu-chouang* dirige les rites; le 引 爽 *yin-chouang* dirige le protocole; le 慕 爽 *mou-chouang* dirige l'armée; le 罰 爽 *fa-chouang* dirige la justice; le 厥 爽 *kiue-chouang* dirige les travaux publics; le 禾 爽 *houo-chouang* dirige le commerce. Tous (ces postes de *chouang*) sont remplis par des *ts'ing-p'ing-kouan*, *ts'ieou-wang* ou *ta-kiun-tsiang* qui les cumulent avec leurs charges propres. Parmi les fils et frères cadets des *ts'ing-p'ing-kouan*, on prend huit 羽 儀 長 *yu-yi-tchang*... ». On voit qu'en dehors de la liste des *chouang*, cette traduction diffère de celle de M. S. pour le sens de 兼 之, que M. S. a rendu, sans que je voie comment il fait le mot-à-mot, par « ils vont de pair... ». 兼 *kien* ne peut signifier ici, je crois, que « joindre une charge accessoire à sa charge fondamentale »; ce sens, que nous retrouverons p. 99 et p. 117, est encore usuel dans la langue officielle. Les *yu-yi-tchang* sont des « chefs (*tchang*) des gardes du corps (*yu-yi*) »; en ce sens, il faut lire *tchàng* et non *tch'âng* comme le fait M. S. Il en est de même pour les 六 曹 長 *lieou-ts'ao-tchang* ou « chefs des six bureaux » qui viennent ensuite. Les « six bureaux » existent également en Chine.

---

(1) Il s'agit, je crois, de huit catégories de fonctionnaires, et non pas seulement de huit fonctionnaires comme l'a cru M. S. En effet, la charge de *ta-kiun-tsiang* figure dans l'énumération; or on verra dans le texte un peu plus loin (p. 16) qu'il y avait non pas un, mais douze *ta-kiun-tsiang*.

(2) Le caractère 省 se prononce tantôt *chèng*, tantôt *sìng*, et ses acceptions varient avec sa prononciation. J'ai adopté l'interprétation qui me semblait la plus vraisemblable, mais sans raisons bien décisives.

(3) Au propre, 戶 籍 *hou-tsi* signifie « feux », « foyers » d'inscrits payant l'impôt. Aussi le ministère des *hou* ou « feux », le *hou-pou*, est-il en Chine le ministère des finances; ceci s'explique par ce fait que les impôts chinois sont principalement des impôts directs. Mais tandis que le *hou-pou* chinois s'occupe à la fois des recettes et des dépenses, il semble qu'au Nan-tchao il y ait eu un ministre des recettes ou des « feux », le *tsong-chouang*, et un ministre des dépenses, le *wan-chouang*.

On trouvera la liste des « six bureaux » du Nan-tchao et des renseignements sur les gardes du corps *(yu-yi)* dans le *Man chou*, k. 9, pp. 1-2.

P. 16. — C'est par erreur que M. S. parle de fonctionnaires appelés *t'ouo-kiu* ; ici encore la phrase est mal coupée et il faut lire : « On a aussi établi trois (fonctionnaires appelés) 託 *t'ouo* : le 巨託 *kiu-t'ouo* s'occupe des greniers publics ; le 氣託 *k'i-t'ouo* s'occupe des chevaux ; le 祿託 *lou-t'ouo* s'occupe des bêtes à corne. » Cf. d'ailleurs p. 50, où il est question des trois *t'ouo*. Dans le titre du second de ces fonctionnaires, la leçon du *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1) est 乞 *k'i* au lieu de 氣 *k'i*.

P. 16. — « Dans chaque préfecture, il y a des *t'ouo-ts'ieou*. Ces *t'ouo-ts'ieou* sont des sortes de secrétaires-juges. » Les titres que M. S. rend par « secrétaires-juges » sont 掌書記 *tchang-chou-ki* et 判官 *p'an-kouan*, qui s'appliquent à des fonctionnaires de grade inférieur des tribunaux chinois. Le *Sin t'ang chou* précise davantage (k. 222 上, p. 1) : « Dans une préfecture, dit-il, il y a des 陀酋 *t'o-ts'ieou* qui sont comme les 管記 *kouan ki* et des 陀西 *t'o-si* qui sont comme des *p'an-kouan* »

P. 16. — Le *Nan tchao ye che* compte huit *tsie-tou-che* au Nan-tchao ; le *Sin t'ang chou* ne parle que de six. Les deux nouveaux, qui sont ceux de 東川 Tong-tchouan et de 通海 T'ong-hai, n'ont peut-être jamais existé. En effet le *Sin t'ang chou*, et le *Nan tchao ye che* après lui, mentionnent au Nan-tchao, en dehors des sièges de *tsie-tou-che*, deux sièges de 都督 *tou-tou*, dont l'un se trouvait précisément à T'ong-hai, et l'autre à 會川 Houei-tch'ouan dont le nom de Tong-tch'ouan pourrait être ici une corruption. M. S. appelle Nong-lien le premier des sièges de *tsie-tou-che*, mais c'est à tort que l'éd. de 1880 donne 楝 *lien* comme second caractère de ce nom. Comme l'attestent divers passages du *Sin t'ang chou* (k. 222 上) et du *Man chou* (k. 4, pp. 3 v°, 4 r°; k. 6, p. 1 v°, etc.), il faut 弄棟 Nong-tong.

P. 17. — Sie-yang-kien est à n'en pas douter une faute. Le texte du *Nan tchao ye che* donne en effet 苴羊瞼, où le second caractère est *yang*, mais comme il s'agit du *kien* établi à 苴咩 Sie-mie ou 陽苴咩 Yang-sie-mie ou 羊苴咩 Yang-sie-mie, c'est-à-dire à Ta-li, capitale du Nan-tchao, il faut corriger, ici et p. 18, le 羊 *yang* de Sie-yang en 咩 *mie* et lire Sie-mie-kien. Sie-mie ou Yang-sie-mie est la ville même de Ta-li. Dans le *B. E. F. E.-O.*, IV, 370,374, etc., j'ai lu le nom Yang-tsiu-mei, et M. S., p. 40, a transcrit Yang-ts'iu-mi. Mais une note qui se trouve aussi bien dans le *Man chou* (k. 1. p. 1 r°) (1) et dans le *K'ang hi tseu tien* (s. v. 苴) qu'ici même dans le *Nan tchao ye che*, avertit que, dans le nom de la ville de Sie-mie, le premier caractère se prononce comme 斜 *sie*. Pour la prononciation *mie* de Sie-mie ou Yang-sie-mie, cf. *supra*, à propos de la p. 10. Les transcriptions Yang-ts'iu-mi et Yang-tsiu-mei sont donc à rejeter. Le *kien* établi à Ta-li était aussi appelé par abréviation 陽瞼 Yang-kien. Il faut naturellement distinguer avec grand soin 大理 Ta-li et 大釐 Ta-li. La première de ces deux villes, aujourd'hui préfecture au Yunnan, fut construite à la fin du VIIIe siècle à quelques kilomètres au Nord de la capitale précédente 太和 T'ai-ho ; c'est ce Ta-li qui était d'abord appelé, sans doute par transcription d'un nom indigène, Yang-sie-mie ; le nom de T'ai-ho est resté à la sous-préfecture ayant son siège à Ta-li même. La seconde ville de Ta-li, érigée dès la première moitié du VIIIe siècle par P'i-lo-ko en même temps que T'ai-ho, correspond, d'après le *Nan tchao ye che* (trad. Sainson, pp. 18, 40), à Hi-tcheou, situé à 40 *li* au Nord de la préfecture actuelle de Ta-li.

---

(1) La note complète du *Man chou* est ainsi conçue : 苴咩(上音斜下符差切). La seconde partie en est manifestement altérée et doit être corrigée d'après la note que le *K'ang hi tseu tien* emprunte au 類篇 *Lei p'ien*: (苴) 徐嗟切音斜. 苴咩城在雲南 : « (Le caractère 苴) se prononce (aussi) *s(iu + ts)ie*, soit *sie*. La ville de Sie-mie se trouve au Yunnan. » Dans la note du *Man chou*, 下 *hia* est donc interpolé, et il faut corriger 符差 *fou-ch'a* en 徐嗟 *siu-tsie*. Sur le *Lei p'ien*, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 669.

P. 17-19. — La liste des dix *kien* du Nan-tchao se trouve dans le *Sin t'ang chou*. Une note qui semble avoir été déjà jointe au *Man chou* (k. 5., p. 1) lors de son incorporation au *Yong lo ta tien* (début du XVe siècle) nous apprend que le 雲南行記 *Yun nan hing ki* de 韋齊休 Wei Ts'i-hieou mentionnait aussi les dix *kien*. Mais le *Man chou* lui-même ne connaît au Nan-tchao que six *kien*, et l'un des six manque d'ailleurs à son énumération dans l'état actuel du texte. M. S. en a également sauté un dans sa traduction, et à la seconde ligne de la p. 18, après « préfecture de Ta-li », il faut ajouter : « Le 趙州瞼 Tchao-tcheou-kien [aujourd'hui Tchao-tcheou de la préfecture de Ta-li]. »

P. 18-19. — La note de Hou Wei n'a pas été du tout comprise par le traducteur. Le texte chinois est ainsi conçu : 別本十瞼中苴羊瞼趙州瞼白崖瞼而下作義督瞼....與雲南瞼以下七瞼異. M. S. a traduit : « En dehors de ces dix kien originaires, Sie-yang-kien, Tchao-tcheou-kien, Pai-yai-kien, etc..., furent formés ensuite : le Yi-tou-kien....., ce qui fait sept kien différents à ajouter au Yun-nan-kien et autres. » Il faut comprendre : « Un texte différent, en énumérant les dix *kien*, donne, après ceux de Sie-yang [*lire* : Sie-mie], de Tchao-tcheou et de Po-yai, le Yi-tou-kien.... [*ici une énumération de sept kien différente de la première*], ce qui diffère pour les sept *kien* dont le premier est celui de Yun-nan. » La phrase finale de la note n'a pas le sens que lui prête M. S., et signifie seulement : « Il semble que (ces prétendus *kien* de la seconde liste) ne doivent pas être mis au nombre des dix *kien*. »

P. 19. — Il est préférable de donner toujours en note le *ming* des écrivains chinois qu'on trouve mentionnés par leur *tseu* ou leur *hao*. Sur les œuvres de Po Kiu-yi (Po Lo-t'ien) et de Yuan Tchen (Yuan Wei-tche), cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 323, n. 4. Je ne sais quel ouvrage il faut entendre ici par 樂府 *Yo fou*, mais je doute que la traduction « Recueil de rimes » soit exacte. Yuan Tchen a dû mourir en 831 ; 881 est une faute d'impression. Au lieu de : « Les gardes particuliers du roi s'appellent tchou-nou-k'iu-ts'iu et k'iu-ts'iu-wei-tai », il faut comprendre : « Les gardes particuliers du roi sont appelés *tchou-nou-k'ia-ts'iu* ; *k'ia-ts'iu*, c'est une ceinture de cuir. » Un peu plus loin le texte dit : 自大軍將以至曹長皆繫金佉苴尚絳紫有功加錦. M. S. traduit : « Depuis les ta-kiun-tsiang jusqu'aux ts'ao-tchang, les officiers supérieurs portent tous des ceintures dorées. Les k'iu-ts'iu ont des vêtements dont les coutures sont de couleur violette ; quand ils se distinguent, on remplace ces vêtements par d'autres en soie à fleurs de couleur. » Il faut : « Depuis les *ta-kiun-tsiang* jusqu'aux *ts'ao-tchang*, (les gens du Nan-tchao) portent un *k'ia-ts'iu* d'or ; ils honorent (ceux qui ont le droit de porter des vêtements) de couleur écarlate ou violette. Quand ils ont des mérites (nouveaux), on y ajoute du brocard. » Sur ces distinctions de costumes au Nan-tchao, cf. *Man chou*, k. 8, p. 1. Quant aux coutures, le texte n'en parle pas, et il semble que M. S. ait lu 縫 *fong* au lieu de 絳 *kiang*.

P. 24. — Il se peut que M. S. ait raison de transcrire 驃苴低 par P'iao-ts'iu-ti [1]. Toutefois il faut se rappeler que nous avons affaire ici à une transcription d'un nom indigène, et que dans une autre transcription de même origine, celle du nom indigène de Ta-li, il faut adopter pour le caractère 苴 une prononciation subsidiaire *sie* au lieu de *ts'iu* (cf. *supra*, à propos de la p. 17). Ici une note du *Nan tchao ye che* avertit d'ailleurs que dans le nom du roi du Magadha le second caractère doit se prononcer 斜 *sie*. De même donc que nous avons lu Sie-mie ou Yang-sie-mie le nom de Ta-li, il faudrait dire ici P'iao-sie-ti, et transcrire de même façon pour les autres noms de cette légende : on aurait ainsi Ti-mong-sie, Mong-sie-fou-lo, etc. Peut-être devrait-on de même lire p. 112 信苴 *sin-sie* pour l'équivalent indigène de 總管 *tsong-kouan* et transcrire p. 154 苴仁 et 苴義 par Sie-jen et Sie-yi. Il est probable

[1] En réalité, M. S. écrit Piao-ts'iu-ti, mais il n'est guère douteux qu'il faille lire *p'iao* avec aspiration.

en tout cas que dans tous ces noms c'est le même mot indigène qui reparaît. Dans le *Bulletin* (IV, pp. 165, 167-169), j'ai proposé de retrouver là le thai *sao* (*chao*), en birman *so* (écrit *ço*). La transcription *tsiu* que j'avais adoptée est à remplacer probablement dans tous les cas par *sie*, mais la question n'en est pas changée. *Sie* n'est pas essentiellement d'ailleurs à voyelle finale *e*, mais *a*; la rime est 麻 *ma* et la prononciation actuelle *sie* est sans doute relativement moderne. — A côté de la légende d'Açoka qui est rapportée ici, on en trouve une autre dans le deuxième chapitre à propos des monts Kin-ma et Pi-ki de la région de Yunnansen; dans cette seconde légende (cf. trad. Sainson, p. 201), une note du texte fait de P'iao-sie-ti un autre nom non plus d'Açoka, mais de son troisième fils 至德 Tche-tö. On ne sait à quelle date faire remonter l'introduction au Yunnan de ces légendes d'Açoka (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 166-169). S'il faut en croire la notice que le *Catalogue impérial* chinois (*Sseu k'ou ts'iuan chou*, k. 78, p. 22 v° de l'éd. de petit format) consacre au 洱海叢談 *Eul hai ts'ong t'an* du bonze 同揆 T'ong-k'ouei, il serait question dès le *Souei chou* de l'apanage donné dans la vallée de Tali au second fils d'Açoka.

P. 26. — « Tous se tatouaient et se peignaient sur le corps des éléphants et des dragons et avaient un vêtement pendant par derrière en forme de queue. » Le chinois a 象龍 *siang long*, et le premier de ces mots signifie en effet éléphant et le second dragon. Mais on sait que tous deux sont employés pour traduire le sanscrit *nāga*, et je croirais volontiers que c'est le sens ici. Le dernier membre de phrase, 於衣後管尾, doit être traduit par : « Derrière (c'est-à-dire au bas de) leur vêtement, ils attachent une queue. »

P. 26. — « Le huitième fils de Ti-mong-ts'iu, fils de A-yu, roi du Mo-kie-kouo... » Ici et plus loin à la p. 32, Ti-mong-sie est donné en réalité par le texte chinois comme si c'était un autre nom d'Açoka lui-même, et le mot « fils » a été suppléé par le traducteur.

P. 27. — « Mong-ts'iu-song, s'étant établi au pied d'une montagne en forme de falaise blanche, le pays en prit le nom de royaume de Pai-yai. » Le texte chinois dit : 蒙苴頌居白崖因地名號白崖國, ce que je comprends comme suit : « Mong-sie-song s'établit à Po-yai ; d'après le nom de l'endroit, (le royaume) s'appela royaume de Po-yai. »

P. 27 — « Le généralissime de Ts'in avait attaqué et détruit Tch'ou. » Le texte chinois dit : 會秦司馬錯攻楚, ce qui signifie : « A ce moment Sseu-ma Ts'o (du pays) de Ts'in attaqua (le pays de) Tch'ou. » *Sseu-ma* est ici nom de famille et ne signifie pas « général ».

P. 28. — « Dans la suite, il y eut un roi nommé Tch'ang-kiang, qui était zélé bouddhiste et, par suite, la situation du royaume n'était pas prospère, les lois n'étaient pas mises à exécution. Aussi, les gens du pays le chassèrent. Il se réfugia dans le pays de Pai-yai. Jen-kouo, descendant de Pai-fan-wang et descendant de Mong-ts'iu-song, y était roi et gouvernait la contrée. » La première phrase est correctement traduite ; le texte dit ensuite : 國人遂推白崖國蒙苴頌之後白飯王之裔仁果爲王治白崖, ce qui signifie : « A la suite de quoi, les gens du royaume élevèrent à la royauté Jen-kouo, de la postérité de Mong-sie-song du royaume de Po-yai et descendant du roi Po-fan (Çuklodana) ; il régna à Po-yai. » Il faut de même comprendre quelques lignes plus bas : « A ce moment, un descendant de Mong-sie-song du royaume de Po-yai, de la postérité du roi Po-fan du royaume de T'ien-tchou (Inde), Jen-kouo, fut porté à la royauté par le peuple à Po-yai. » Le mot 推 *t'ouei*, au propre « pousser », ne signifie pas plus « chasser » ici que dans la phrase 其黨推爲日南王, « ses partisans le proclamèrent prince de Je-nan », qui a été correctement rendue par M. S. p. 232.

P. 31. — « On a perdu depuis bien longtemps connaissance de la chronologie et des successions dynastiques des six états ci-dessus. Quant à l'ordre des diverses dynasties, il s'établit comme il vient d'être exposé. En ce qui concerne le Nan-tchao ou Ta-mong-kouo, nous allons ci-dessous le faire connaître. » Le texte dit : 以上六國年代久遠莫詳世次畧序其綱如此南詔大蒙國而下目列之. Je comprends : « Pour les six royaumes ci-dessus la chronologie est lointaine et on ne peut connaître en détail l'ordre des générations. On a sommairement exposé les grandes lignes de cette façon. A partir du Ta-mong-

kouo du Nan-tchao, on donnera le détail par articles (pour chaque règne). » Il faut en effet opposer 綱 *kang*, qui désigne les grandes lignes de l'histoire, à 目 *mou*, qui en indique le détail chronologique ; les deux mots sont, on le sait, réunis dans le titre du *T'ong kien kang-mou* de Tchou Hi.

P. 34. — Les douze saints ou sages sont probablement les mêmes que les sept saints et cinq sages de la p. 25. — N. 6 : « localité au Nord de la ville de Ma-long-tcheou » ; lire « localité à environ un *li* au Nord... » etc. — N. 12 : « Elle est à 30 li du Lang-k'iong-hien » ; lire « Elle est à 30 *li* au Sud-Ouest du Lang-k'iong-hien ». — Au lieu des « commentaires du *Chouei king* », il faut entendre de façon plus précise le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan.

P. 35. — Si le nom du ministre des affaires civiles est bien Po-lo-p'ang, comme l'a compris M. S. et comme je le crois, il me semble que le parallélisme amène à lire 郭郡矣素 Kouo-kiun-yi-sou le nom du ministre des affaires militaires. Je traduirais donc : « Kouo-kiun-yi-sou s'étant rendu célèbre par sa bravoure et son habileté stratégique, on l'employa comme ministre des affaires militaires. »

P. 35. — « Au pays de Tien, ces sources sont nombreuses ; c'est Po-yuan qui le premier les découvrit et y ouvrit des puits. » Le texte est : 滇中鹽泉多爲波遠所開創, ce qui doit se traduire en une seule phrase par : « Beaucoup des puits salins du pays de Tien ont été ouverts par (Yang) Po-yuan. »

P. 35. — « Nou-lo, pendant le temps qu'il fut sur le trône, se montra obéissant envers les T'ang, du commencement jusqu'à la fin. » Le texte dit : 奴邏在位遵唐正朔. A la page suivante, M. S. traduit de la même façon la phrase 奉唐正朔. Toute la difficulté consiste à déterminer le sens de 正朔 *tcheng-cho*, qui est dans les deux cas un complément direct et ne peut avoir par conséquent le sens adverbial que lui prête M. S. On rencontre encore (k. 2, p. 18 v°) un passage où un prince de Tali demande à 奉正朔爲外臣, ce que M. S. (p. 152) a rendu seulement par « être vassal extérieur de l'empire ». Enfin, à la p. 245, 請奉正朔 est traduit par « demandant à tenir de l'empereur leur pouvoir ». Il est évident que dans tous ces cas il ne faut adopter qu'une seule traduction. *Tcheng-cho* signifie au propre « le premier de l'an ». Comme c'était une marque de vassalité pour les princes avoisinant la Chine de recevoir un exemplaire du calendrier impérial qui leur fixait le début de l'année, je suppose que « recevoir le premier de l'an » signifie ici « recevoir le calendrier impérial » et par suite reconnaître la suzeraineté de l'empereur de Chine.

P. 38, note. — « Et à les remplacer par des habits de prince. » Le mot traduit ici par « prince » est 君 *kiun*, et dans le discours direct ce terme signifie seulement « vous » ; je pense que c'est le sens ici. — « C'était alors le 24 de la 6ᵉ lune. » Le texte de la note porte : « C'était alors le 25 de la 6ᵉ lune. » C'est ce qui explique la phrase finale de Hou Wei, que M. S. a tort de mettre encore entre guillemets comme une citation du *Ta li kiun tche* : 是又當爲二十五日. M. S. a compris : « On la place aussi [*cette fête*] le vingt-cinquième jour. » Mais si on se reporte au texte même du *Nan tchao ye che* qui met la fête le 24 du 6ᵉ mois, on voit que Hou Wei a voulu dire et a dit d'ailleurs clairement : « C'est bien là (la fête dont il est parlé dans le texte). Mais (dans le texte) elle devrait aussi être le 25ᵉ jour. »

P. 39. — « Gouverneur de province, égal en rang aux trois grands dignitaires. » Le titre chinois est *K'ai-fou-yi-t'ong-san-sseu*, sur lequel cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 667, n. 7 ; la première partie ne signifie pas gouverneur de province.

P. 40. — Au lieu de Yang-ts'iu-mi, je pense qu'il faut lire Yang-sie-mie (cf. *supra*, à propos de la p. 17). A la double graphie 賜 *yang* et 羊 *yang* qu'on rencontre pour la première syllabe du nom, on peut comparer les formes 賜溪 Yang-k'i et 羊溪 Yang-k'i qu'on trouvera plus loin dans le texte (trad. Sainson, p. 203).

P. 41. — « Les T'ang... lui donnèrent un exemplaire du *Kouei-tseu-yo*. » Le texte porte : 賜龜茲巢 [*évidemment fautif pour* 樂] 一部, ce qui signifie : « Ils lui firent don d'un orchestre de Kieou-tseu (Koutcha). » Sur ces musiques étrangères à la cour de Chine, cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 389.

P. 41, nº 3. — « Selon la stèle « to-houa », sa famille demeurant à Ko-lo-fong, il prit pour nom le nom de cet endroit. » La note signifie en réalité : « Dans la stèle Tö-houa, il est dit que sa famille habitait à Ko-lo-fong ; ce serait donc qu'il prit le nom de l'endroit pour en faire son nom personnel. » Il est à remarquer que la « stèle Tö-houa » nous est bien connue, c'est l'inscription traduite par M. Chavannes dans le *Journal asiatique* de nov.-déc. 1900, et la phrase en question ne s'y trouve pas. Le texte de cette inscription est d'ailleurs traditionnel, les quatre cinquièmes de l'original étant aujourd'hui illisibles. Il serait intéressant de rechercher à quelle date remonte le déchiffrement sur lequel est basé ce texte traditionnel. Les déchiffrements modernes des parties conservées ne datent que de la deuxième moitié du XVIIIe siècle.

P. 41-42. — « Le préfet Tchang Kien-t'ouo, de son autorité privée, exigea du roi une forte contribution. » Les mots que M. S. traduit par « de son autorité privée » sont en chinois 私之, qui signifient à mon sens que Tchang Kien-t'o eut des relations illicites avec la femme de Ko-lo-fong.

P. 42. — « Wang P'i, Chouang Lo-che... » Il est peut-être préférable de lire Wang P'i-chouang, Lo Che, comme l'a fait M. Chavannes dans *J. A.*, nov.-déc. 1900, p. 414. On a ainsi deux noms de famille usuels ; d'autre part il est question plus loin (p. 204) d'un 羅時江 Lo-che-kiang.

P. 42. — « Année sin-mao (750) » ; *lire* « année sin-mao (751) ».

P. 44. — « P'ouo avait des gens et des chevaux qui, par l'art magique des génies, pouvaient aller chez les T'ou-fan... », etc. Il faut comprendre : « (Ko)-p'o avait des moyens magiques grâce auxquels gens et chevaux purent aller chez les T'ou-fan... »

P. 44. — « Des chevaux rapides, des bœufs, des chanteurs, etc. » Le mot que M. S. traduit par « chanteurs » est 鞻 *leou*, mais je ne crois pas que tel puisse être le sens. Ce caractère *leou* ne s'emploie pas isolément et c'est le composé 鞮鞻氏 *ti-leou-che* qui désignait à l'époque des Tcheou un fonctionnaire préposé à la musique des peuples barbares. La même énumération se retrouve dans l'inscription de Ko-lo-fong traduite par M. Chavannes, mais tandis que le *Tien hi* donne 鞍 *ngan*, « selle », qui ne va guère, le *Kin che ts'ouei pien* porte 縷 *lu*, « fil », qui s'explique encore moins (cf. *J. A.*, nov.-déc. 1900, p. 423). Je pense qu'en réalité l'inscription de Ko-lo-fong, où l'auteur de *Nan tchao ye che* a sans doute puisé son énumération, devait donner un nom d'animal, transcrit peut-être d'une langue étrangère, et que le texte traditionnel a altéré ou peut-être simplement qu'on ne comprend plus.

P. 45. — « Tsie-tou-che de Kouang-fou », c'est-à-dire de Kouang-tcheou-fou, Canton. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 215, n. 3.

P. 45. — « Louen-k'i-li-siu » ; lire « le *louen* K'i-li-siu » ; 論 *louen* est un titre tibétain. Il en est de même p. 56.

P. 45. — « Li Mi, arrêté par le fleuve, s'y noya ». Le chinois dit : 李宓被執沈江死, c'est-à-dire : « Li Mi fut pris et mourut en se noyant dans le fleuve. »

P. 45. — « Il mit garnison dans ces deux endroits. Son frère cadet.... » La phrase est mal coupée ; il faut traduire : « Il y mit garnison. Dans ces deux campagnes (二役), c'est le frère cadet de (Ko-lo-)fong.... », etc. Le nom du bonze Siao-han-t'o est assez surprenant ; il se pourrait que l'édition de 1880 fût ici fautive.

P. 46. — « Le ministre des T'ang, Yang Kouo-tchong, dissimulant leur défaite, annonça à la cour la victoire. Le roi donna des promotions en récompense du mérite acquis dans les combats. » La seconde phrase, en chinois 叙戰功, ne se rapporte pas, selon moi, au roi du Nan-tchao comme l'a cru M. S. ; il faut la joindre à la première et traduire : « et exposa les mérites acquis dans les combats », ce qui est de règle en cas de victoire.

P. 46. — Tou Kouang-t'ing, « favori et ministre de Yuan-tsong ». Yuan-tsong est une forme moderne pour Hiuan-tsong, seul correct. Quant à l'information que cette note fournit sur Tou Kouang-t'ing, on aimerait à savoir d'où M. S. l'a tirée. Elle est intéressante si elle est exacte, mais je n'ai pas trouvé dans les *Histoires des T'ang* de notice sur Tou Kouang-t'ing.

P. 46. — « Li-chouei-kin-pao » ; lire « Kin-pao du Li-chouei ».

P. 47. — « Il consulta les sorts qui lui furent favorables. De plus, dans le terrain, on trouva une Kouan-yin en trois morceaux, la partie supérieure à l'Ouest, le morceau du milieu à l'Est et celui du bas au Sud-Est. Mais Cheng-yen étant mort aussitôt après, on n'avait pu procéder à la construction. Arrivé à cette époque-ci, on éleva le monastère complètement. Quand il fut achevé... » Le texte de 1880 porte : 人之吉又地不有三截觀音....因盛炎旋卒不果建至是建寺掘之果然. Le premier mot doit être fautif ; M. S. semble l'avoir corrigé en 卜 *pou*, et je crois qu'il a eu raison. Je propose de traduire : « Il consulta les présages : ils furent favorables et (firent connaître) en outre que dans le sol il y avait une Kouan-yin en trois morceaux.... Mais Cheng-yen étant mort à ce moment, on ne construisit pas (le temple). Arrivé à ce moment, on le construisit, et en creusant il en fut réellement ainsi (c'est-à-dire on trouva la Kouan-yin) ». Les mots que M. S. a traduits par « quand il fut achevé » et qu'il rattache à la phrase suivante, signifient seulement : « il en fut ainsi ».

P. 47. — « Comme son fils Fong-kia-yi l'avait précédé dans la tombe ». Le traducteur a sauté cette note : « Il reçut l'appellation posthume de 悼惠王 Tao-houei-wang ».

P. 49, n. 7. — « Situé dans le Lou-kiang, préfecture de T'eng-yue ». Le texte signifie en réalité : « Situé entre le Lou-kiang (Salouen) et T'eng-yue (Momein) » ; le 問 *wen* de l'éd. de 1880 est fautif pour 間 *kien*. Sur cette situation du Kao-li-kong-chan, cf. en effet *B. E. F. E.-O.*, IV, 169, 178.

P. 49, n. 13 — « Le *Chouei king* dit » ; lire : « Le *Chouei king tchou* dit ». — « Tch'ang-yi.... fut réduit à la condition de prince feudataire résidant à Sseu-chouei 斯水. » *Sseu-chouei* n'est pas un nom propre et signifie seulement « ce fleuve », se rapportant au Jo-chouei dont il a été question plus haut. C'est en effet dans la région du Jo-chouei que Tch'ang-yi fut banni ; cf. Chavannes, *Mém. historiques*, I, 36. — « Il épousa la fille de Chou-chan-che, qui mit au monde Tchouan-hiu, à Yang-yi, du Jo-chouei. Ce pays est celui dont il s'agit ci-dessus. » Le texte chinois est ainsi conçu : 娶蜀山氏女生顓頊於若水之陽疑卽其地也. Le sens est : « Il épousa une femme des montagnes de Chou qui enfanta Tchouan-hiu au Nord du Jo-chouei. Peut-être est-ce cet endroit-ci. » Comme on le voit, il n'y a pas de nom de Yang-yi ; les deux caractères qui le composeraient se rapportent en réalité à deux phrases différentes, et il est connu que *yang* signifie au Sud d'une montagne ou au Nord d'un fleuve. 陰 *yin* a les sens contraires, comme l'a bien vu M. S., quand p. 235 il a traduit 馬鞍山之陰 par « le versant nord du Ma-ngan-chan ».

P. 50. — « Ce furent huit Chinois exercés à ce travail et ayant fait leur soumission au Nan-tchao qui furent chargés de la cartographie de ces huit régions du pays ». Le texte dit : 爲以八瞼皆中國降人爲之經畫者. Il s'est agi précédemment des limites du pays nan-tchao, et je pense qu'il faut traduire : « On répartit (ces régions) entre les huit *yen* ; toutes (ces régions) furent représentées sur des cartes par des réfugiés chinois ». On a vu (p. 16) que les chefs des grandes circonscriptions étaient appelés des 瞼習 *yen-si*. Il se pourrait d'ailleurs que la ressemblance des deux caractères ait fait tomber ici un 習 *si* devant 皆 *kiai*.

P. 51. — « Cette année-là, à la 5e lune » ; le texte dit : « à la 4e lune ».

P. 51. — « Sin envoya des Wou-man, le ta-kouei-tchou-ts'iu de Wou-teng et les ta-kouei-tchou-ts'iu de Mong-tch'ong et Leang-lin-tou pour saluer Kao ». Le texte a : 尋遣烏蠻勿鄧大鬼主苴夢衝兩林都大鬼主苴那時聘於皋, c'est-à-dire : « (Yi-meou-)siun envoya le « grand sorcier » de Wou-teng des Wou-man, Ts'iu Mong-tch'ong, et le « grand sorcier » de Leang-lin-tou, Ts'iu Na-che, pour faire des présents à (Wei) Kao ». Les noms de Ts'iu Mong-tch'ong et de Ts'iu Na-che se retrouvent dans la biographie de Wei Kao au k. 158 du *Sin t'ang chou*.

P. 52, n. 4. — Le texte a ici une note sur le Pont de fer : « Il se trouvait à l'ancienne préfecture secondaire de 巨津 Kiu-tsin, aujourd'hui dans la région au Nord-Ouest de la préfecture de Li-kiang ».

P. 53. — « Offrir son butin aux T'ang »; le texte a 獻捷, qui signifie peut-être seulement « faire hommage de sa victoire ».

P. 53. — « Indiquant aussi les joueurs de flûte et les chanteuses, il [*le roi du Nan-tchao*] dit: « C'est la musique kouei-tseu, donnée par l'empereur, qu'ils exécutent ». Et comme ils se trouvaient isolés en tête à tête, l'envoyé dit: « La dynastie du Nan-tchao est redevable aux « T'ang de bienfaits considérables... » Le texte dit: 幷指老笛工歌女曰皇帝所賜龜茲樂惟二人在耳使者曰南詔世荷唐恩... Le sens est: « Puis, montrant un vieux joueur de flûte et une chanteuse, (le roi) dit: « De la musique de Kieou-« tseu (Koutcha) qui fut donnée par l'empereur (Hiuan-tsong), seules ces deux personnes « survivent. » L'envoyé dit: « Le Nan-tchao a reçu pendant des générations les bienfaits des « T'ang... » En effet l'empereur chinois avait donné à Ko-lo-fong une musique de Koutcha en 746, c'est-à-dire 48 ans auparavant (cf. *supra*, à propos de la p. 41). Le scène entre le roi et l'envoyé chinois Yuan Tseu en 794 est racontée en plus grand détail dans le *Man chou*, k. 10, p. 6; cf. aussi le ch. 222 du *Sin t'ang chou*.

P. 53. — « Offrir des *to-siao* »; il faut en réalité, d'après le *Man chou*, « offrir un *to-siao* ». Ces *to-siao* existaient au Nan-tchao au nombre de six; chacun d'eux avait un nom qui nous a été conservé par le *Man chou* (k. 7, p. 7).

P. 54. — Sur les sabres dits *yu-tao*, on trouvera des renseignements dans le *Man chou* (k. 7, p. 7).

P. 54. — « Le roi attaqua de nouveau les Che-man et les Chouen-man »; le texte dit: « Le roi attaqua de nouveau les T'ou-fan et défit aussi les Che-man et les Chouen-man ». — A la 8e ligne, 698 est une faute d'impression pour 798.

P. 54, note. — « On dit que, si on les laisse tomber de haut, la pointe pénètre d'un tchang (10 pieds); dans ce cas, on sacrifie à la terre avant de creuser pour la retirer, etc... » Je comprends: « On dit que (ces lances) tombent du ciel et pénètrent en terre à plus d'un *tchang*; on sacrifie à la terre, puis, en creusant, on les trouve ».

P. 55, ligne 11. — « Dans Li-tcheou et Hi-tcheou ». La traduction saute après Hi tcheou le passage suivant: « pour tenir contre eux. Les T'ou-fan amenèrent des troupes attaquer Hi-tcheou ». Ce nom de Hi-tcheou peut aussi se lire Souei-tcheou, mais il faudrait opter pour l'une ou l'autre transcription; la traduction de M. S. donne tantôt l'une, tantôt l'autre.

P. 56. — « Je suis informé que les T'ou-fan tiennent Souei-tcheou; c'est en réalité, pour surveiller de là le Yunnan ». Le texte dit: 吐蕃聲取巂州實窺雲南; ce qui signifie: « Les T'ou-fan répandent le bruit qu'ils veulent prendre Hi-tcheou; en réalité, ils on en vue le Yunnan ». — « Le commandant général... »; M. S. traduit ainsi le membre de phrase 皋督諸將, qui signifie: « (Wei) Kao, se mettant à la tête des généraux... ».

P. 57, n. 5. — Le texte a ici une note: « Le temple avait été fondé au temps des 晉 Tsin ».

P. 59. — « Il y avait dans le Eul-ho un serpent extraordinaire, qui était réputé commettre des ravages et causer ces grandes eaux qui inondaient la ville ». Le texte est: 洱河有妖蛇名薄刧興大水淹城; ce qui me paraît signifier: « Il y avait dans le Eul-ho un serpent méchant appelé Po-kie, qui soulevait de grandes eaux et inondait la ville ».

P. 60. — « Tous les ans il y a une réunion dite Assemblée du serpent. Quand le vent s'élève et vient frapper avec force l'enduit de la tour, la rumeur publique dit que c'est Tch'e-tch'eng qui s'agite sous terre ». Le texte dit: 每年有蛇黨起風來剝塔灰時有謠曰赤城賣硬土. Je comprends: « Chaque année, la bande du serpent faisant souffler le vent vint gratter l'enduit du stūpa. Il y eut alors ce dicton: « C'est (Touan) « Tch'e-tch'eng qui vend de la terre dure. » Le mot-à-mot me paraît clair; le dicton l'est beaucoup moins; par « terre dure », il est fait allusion sans doute à l'enduit durci auquel ont été mêlées les cendres du serpent.

P. 61. — Le nom de 賛咜啒哆 peut se transcrire Tsan-t'o-k'iu-to et répond au sanskrit Candragupta. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 61.

P. 61. — « Précédemment il y avait en des inondations au pays de Ho-k'ing; un bonze qui s'appuyait sur un bâton le tendit dans la direction du soleil levant et le laissa tomber dans l'eau; quand il le retira, c'était une image de Bouddha en bois de camphrier. Il lui adressa des prières et soudain des esprits apparurent autour ». Le texte dit: 先是鶴慶地水滁僧杖刺東隅洩之水中得樟木刻爲佛呪之忽靈遠近. Il faut traduire: « Précédemment dans le pays de Ho-k'ing il y avait eu des inondations. Le bonze (c'est-à-dire Candragupta) piqua de son bâton l'angle est (du pays) et fit écouler l'eau. Dans l'eau on trouva un morceau de bois de camphrier que l'on sculpta en forme de Buddha. On lui adressa des prières, et immédiatement il manifesta une puissance surnaturelle dans les environs et au oin. »

P. 62. — « On travailla avec ardeur au monastère Tch'ong-cheng ». Le texte porte: « La réfection du monastère Tch'ong-cheng fut achevée ».

P. 62 — « L'inscription dit: « Dans la 6e année tchen-kouan (632), l'officier Tch'e King-to « a construit ce temple pour qu'il dure longtemps ». Cette année-là, on construisit encore le Yun-nan-tong-sseu, dont la tour eut 150 pieds de haut, et le Yun-nan-si-sseu, dont la tour eut 80 pieds. Ces deux monastères avaient également été élevés dans les années tchen-kouan par l'architecte royal Tch'e King-to ». Le texte est: 款識云·貞觀六年尉遲敬德監造盖寺之建久矣·重修雲南東寺塔高百五十尺西寺塔高八十尺二寺亦貞觀間將作大匠尉遲敬德所建; c'est-à-dire: « La marque de fabrication dit: « La 6e année *tcheng-kouan* (632), Wei-tch'e King-tö a surveillé la fabri- « cation ». C'est donc que ce temple est fondé depuis longtemps. On reconstruisit le Yun-nan-tong-sseu, dont le stūpa s'éleva à 150 pieds, et le (Yun-nan-)si-sseu, dont le stūpa s'éleva à 80 pieds. Ces deux temples ont été également fondés dans la période *tcheng-kouan* par le *tsiang-tso-ta-tsiang* Wei-tch'e King-tö ». Wei-tch'e King-tö est bien connu. De son vrai nom Wei-tch'e Kong (j'ai entendu dire Yu-tch'e Kong, mais cette prononciation paraît moins usuelle; elle est contraire aux indications du *K'ang hi tseu tien*), ce personnage est l'un des deux guerriers peints sur les portes des maisons chinoises. On le connait principalement sous son surnom de King-tö, souvent prononcé populairement à Pékin King-tëi (c'est le seul cas à ma connaissance où 德 *tö* emprunte cette prononciation secondaire *tëi* de 得 tö). Sur le rôle qu'il joua dans la première moitié du VIIe siècle, cf. Giles, *Biographical Dictionary*, no 2267. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il ait jamais séjourné au Nan-tchao, mais il passe pour avoir été forgeron.

P. 63. — « Qui avait six *tchang* de long ». Le texte a 丈六, c'est-à-dire « un *tchang* et six (pieds) », soit 16 pieds. Telle est en effet la longueur donnée ordinairement au corps du Buddha. Cf. Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 392.

P. 63. — « Qui, par ce moyen, sut que le pays de Chou était dégarni d'approvisionnements ». Le texte porte: 因此知蜀虛實, c'est-à-dire: « Qui, par là, connut le vide et le plein du pays de Chou. » Par « vide et plein », il faut entendre « le fort et le faible ». Les deux mots s'opposent et sont d'un emploi usuel dans l'art militaire. Cf. le dictionnaire de Giles, *s. v.* 虛.

P. 63. — « Arrivé au Si-tch'ouan, Yu fit élever des tours pour marquer la ligne frontière; il se procura des gens familiers avec les affaires de la frontière pour faire la reconnaissance des endroits importants ou difficiles des montagnes et des rivières; les uns dressèrent les plans des districts sud en contact avec les Man, les autres dressèrent les plans des districts ouest contigus aux T'ou-fan. En outre lui-même eut soin de se tenir informé et d'acquérir l'expérience de ces pays ». Le texte est: 裕至西川建籌邊樓日召習邊事者訪問凡山川險要南道與蠻相入者圖之左西道與吐蕃相接者圖之右不啻身嘗經歷焉. « (Li Tö-)yu, en arrivant au Si-tch'ouan, fit construire la Tour pour aviser aux moyens de défendre les frontières (Tch'eou-pien-leou). Chaque jour, il mandait des gens au courant des choses des frontières, et les interrogeait. Pour tout ce qui était des montagnes ou des vallées, des passages difficiles ou importants, ceux de la route du udS conduisant chez les Man furent représentés (sur le mur) de gauche (c'est-à-dire de l'Est);

ceux de la route de l'Ouest mettant (la Chine) en communication avec les T'ou-fan (Tibétains) furent représentés (sur le mur) de droite (c'est-à-dire de l'Ouest). (Li Tö-yu connaissait par là ces régions) aussi bien que s'il les eût parcourues en personne. » Li Tö-yu, le fils du géographe et homme d'État Li Ki-fou, est connu par ailleurs (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1211); son Tch'eou-pien-leou est resté célèbre en Chine. Le texte classique à ce sujet se trouve dans le *Sin t'ang chou* (k. 180, p. 4 r° de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei); l'auteur du *Nan tchao ye che* l'a copié à peu près littéralement. Cf. aussi Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 245.

P. 64. — « Afin d'éviter les déprédations des Man, il ordonna de transporter ailleurs les récoltes de K'iong et de Ya; à la dixième lune, celles de l'été précédent furent ainsi transportées. Par suite, les gens n'eurent à souffrir ni de la misère, ni de la maladie qu'aurait pu causer le transport en plein été. » Le texte dit: 以奪蠻險令轉邛雅粟以十月而運先夏而至人不苦瘴. Les quatre premiers mots, qui doivent signifier « afin de s'emparer des défilés des Man », se rattachent à la phrase précédente. Je traduis le reste comme suit: « Pour ce qui est du transport des grains dans (les pays) de K'iong et de Ya, il ordonna de les faire au 10e mois, afin qu'on arrivât avant l'été. (Ainsi) les hommes ne souffrirent pas de la malaria. »

P. 64-65. — « Yeou chargea le kiun-tsiang Cheng Kiun de faire un canal depuis le Mouo-yong-kiang jusqu'à la rive orientale du Ho-tche-kouan, d'élever des digues à Yang-t'ien, dans la région du Yang-ts'iu-kiang, de façon à en réunir les eaux en un seul canal allant au fleuve, qui fut appelé Kin-lang-kiang. » Le texte est: 佑遣軍將晟君築橫渠道自磨用江至於鵠拓灌東皋及城陽田與龍佉江合流入於河謂之錦浪江. « (Fong) Yeou envoya le *kiun-tsiang* Cheng Kiun construire un canal latéral qui, partant du Mo-yong-kiang, arrivait à Ho-tche (1), irriguait le marais oriental et les champs au Sud de la ville (2), puis se réunissait au Long-k'ia-kiang (3) pour aller se jeter dans le fleuve. On appela (ce canal) le Kin-lang-kiang. »

P. 65. — « Une jolie fille de Lo-pou »; il faut « de la tribu de Lo », dont il a été question p. 23.

P. 66, note 5. — Le nom du pays de 撣 doit être la Chan; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 142. — « La 19e année (1386), son envoyé Sseu-ts'ien-kou-chouen apporta des présents et l'empereur le nomma siuan-wei sseu ». Le texte est: 十九年使行人司錢古順 (4) 賚詔立宣慰司, c'est-à-dire: « La 19e année (1386), on envoya Ts'ien Kou-chouen du *hing-jen-sseu* porter l'édit impérial qui nommait (Tchao-p'an-nan) au (poste de) *siuan-wei-sseu*. » Ts'ien Kou-chouen, contrairement à ce qu'a cru M. S., est un envoyé de l'empereur de Chine et non des Birmans. Sa mission est rappelée dans le *Ming che*, k. 315, p. 1, mais rapportée à la 29e année *hong-wou*, soit 1396.

P. 67, note. — Après « Nan-tien, un jour », M. S. a sauté: « un jour jusqu'à 鄓僄 Lang-p'iao ». — « Ma-lai-ngan-tcheng-kouo, P'ou-kan (Pagan) et Mien-wang ». Il faut couper en Malai (Malé), Ngan-tcheng-kouo et P'ou-kan-mien-wang (Pagan); cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 176.

---

(1) Sur ce nom de Ho-tche, cf. *Nan tchao ye che*, trad. Sainson, p. 205. Ho-tche est un des noms que le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1) indique à tort comme s'appliquant au Nan-tchao tout entier.

(2) Cette traduction est douteuse.

(3) Sur ce nom de Long-k'ia, cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 377.

(4) Au lieu de 順 *chouen*, l'éd. de 1880 a en réalité 顒, qui semble une forme altérée de 顒 *yong*; ce dernier caractère est taboué pour avoir fait partie du nom personnel de l'empereur Kia-k'ing.

P. 68. — « La 13e année ta-tchong de Siuan-tsong, année *ki-mao* (859), le Nan-tchao s'empara de Pouo-tcheou ; Li To-yu fut, par suite, disgrâcié et mourut. Le tsie-tou-che du Si-tch'ouan qui entra alors en charge était un homme qui n'avait jamais eu de chance, tout en déployant du mérite sur la frontière. Il leva cent mille soldats ». Le premier membre de phrase est correctement traduit ; mais ensuite le texte dit : 李德裕旣貶死西川節度使所任皆非人僥倖邊功發兵十萬, ce que je comprends comme suit : « Depuis que Li Tö-yu était mort en disgrâce, ceux qui avaient rempli la charge de *tsie-tou-che* au Si-tch'ouan étaient des hommes incapables, qui se fiaient à leur chance pour acquérir des mérites aux frontières. On leva cent mille soldats... » Il est bien évident qu'il ne peut s'agir en 859 de disgrâcier Li Tö-yu, qui était mort dix ans auparavant.

P. 70. — « Puisse une autre [*dynastie*] plus respectueuse apparaître à son tour et détruire la prospérité de celle-ci ». Le texte de l'éd. de 1880 donne : 願世尊輪生滅彼國祚. Il est bien difficile d'accepter l'interprétation de *che-tsouen* par « une dynastie respectueuse » : la règle de position s'y oppose. D'autre part Che-tsouen est la traduction constante de Bhagavat. Je propose de corriger 生 *cheng* en 王 *wang* et de traduire : « Nous souhaitons que le roi de la roue (*cakravartin*) Bhagavat détruise la prospérité de ce royaume. »

P. 71. — « Le tso-p'ou-chö... » Dans ce titre, écrit en chinois 左僕射, la prononciation *ye* au lieu de *chö* a prévalu pour le dernier caractère au moins depuis l'époque des T'ang ; il faut donc lire *tso-p'ou-ye*.

P. 71. — « A la suite de laquelle il se tint en repos ». Le chinois a 遂止, ce qui signifie : « En conséquence de quoi il ne fut pas donné suite au projet. »

P. 73. — « Puis, il alla attaquer Tch'eng-tou et ensuite Mei-tcheou ». Le texte dit : 進遂攻成都次眉州, c'est-à-dire : « Ensuite il s'avança pour attaquer Tch'eng-tou et fit halte à Mei-tcheou. »

P. 74. — A la fin du premier paragraphe, il faut ajouter : « La 12e année *hien-t'ong*, année *sin-mao* (871), on éleva le palais royal de Chan-chan. »

P. 74. — « Dans la 13e année kien-ki, année jen-tch'en, du premier jour de la 4e lune, jour keng-tseu, au quatorzième jour kouei-tch'eou, on a érigé cette colonne. » Le texte est : 建極十三年歲次壬辰四月朔庚子十四日癸丑建立, c'est-à-dire : « La 13e année *kien-ki*, l'année se trouvant en *jen-tch'en* (872), dans la 4e lune dont le premier jour était *keng-tseu*, au 14e jour *kouei-tch'eou*, on a érigé (cette colonne). »

P. 75. — « Depuis que les T'ang lui envoyaient des ambassadeurs, il ne les saluait pas. » Le chinois dit : 自是唐使至不拜, c'est-à-dire : « Dès lors, quand il lui vint des ambassadeurs des T'ang, il ne les salua pas. »

P. 75. — « Pour traiter des affaires officielles ». Le texte dit : 諭公主事, c'est-à-dire : « pour lui faire connaître la décision impériale dans l'affaire (du mariage) avec une princesse impériale ». On retrouvera la même question p. 77.

P. 75. — « P'ien fit aussi alliance avec les T'ou-fan, Chang-yen-sin-wen-mo-lou-neou-yue et autres » ; il faut traduire : « (Kao) P'ien fit aussi alliance avec le Tou-fan Chang-yeou-sin, le Wo-mo Lou-neou-yue et d'autres. »

P. 76. — « Ma-hou-chou-yuan-tch'ouan » ; lire : « Chou-yuan-tch'ouan de Ma-hou ». Sur la préfecture de Ma-hou, cf. *ibid.*, supra, p. 49.

P. 76. — « Ts'eu-ye-tch'eng-tche-ta-t'ong ». Ces six caractères doivent ici, comme partout ailleurs dans le reste de l'ouvrage, être coupés deux par deux et former trois *nien-hao*.

P. 76. — « Touan Meou-pao ». L'éd. de 1880 écrit le second caractère [illegible] ; cette forme ne se trouve pas dans le *Dictionnaire de K'ang-hi*. M. S. a rétabli ce caractère en 䀎, ce qui est vraisemblablement juste, mais je ne crois pas qu'il faille transcrire *meou*. En effet le *Dictionnaire de K'ang-hi* indique comme prononciation 眉十否, et 否 a bien une prononciation *feou*, mais aussi une prononciation *p'i*, et comme le dictionnaire ajoute que 䀎 est homophone de 美 *mei*, il n'y a qu'à lire Touan Mei-pao.

P. 77. — « Pour demander la paix ». Le chinois a 求和親, que je n'ai jamais vu employer qu'au sens de « demander à conclure un mariage avec une princesse impériale ». La même traduction serait à adopter, quelques lignes plus loin, au lieu de « consentir à la paix » et de « conclure la paix ».

P. 77. — « Yang K'i-kouen ». L'éd. de 1880 a 楊童鯤 Yang T'ong-kouen; je ne sais sur quoi M. S. a basé sa correction de *t'ong* en 奇 *k'i*.

P. 77. — « Pour recevoir de l'empereur la princesse impériale ». Le texte a : 朝唐帝行在且迎公主, ce qui doit signifier : « Pour aller rendre hommage à la résidence provisoire de l'empereur des T'ang et recevoir la princesse ».

P. 79. — « La Kouan-yin dite tchang-lieou », en chinois 丈六觀音, c'est-à-dire « une Kouan-yin d'un *tchang* et six pieds », soit de 16 pieds. Cf. *supra*, à propos de la p. 63. — « Elle projetait, toutes les trois nuits... ». Le chinois a : 凡三日夜, ce qui signifie « (elle projeta) pendant trois jours et trois nuits ».

P. 80. — « (Tcheng Mai-sseu) était le petit-fils à la septième génération de ce Tcheng Houei, sous-préfet de Si-lou au Souei-tcheou pour les T'ang, qui, ayant commis une faute, se fit sujet du Nan-tchao et fut nommé ts'ing-p'ing-kouan par la famille Mong ». Le texte est : (鄭買嗣)....唐嶲州西瀘令陷南詔臣蒙氏爲清平官鄭回之七世孫, ce qui signifie : « (Tcheng Mai-sseu)... était le descendant à la 7e génération de Tcheng Houei qui, au temps des T'ang, était sous-préfet de Si-lou, tomba au pouvoir du Nan-tchao, servit la famille Mong et devint ts'ing-p'ing-kouan ». Le mot 陷 *hien* n'a pas le sens de « commettre une faute ». — « Contrairement aux règles », en chinois 無度, qui me paraît signifier plutôt « sans prévoyance », « inconsidérément ».

P. 81. — « Un Bouddha appelé « wan-tsouen », en chinois 佛一萬尊, ce qui signifie « dix mille statuettes de Buddha ». Le mot *tsouen* est le numéral des Buddhas, des canons, etc., et M. S. l'a bien compris ainsi quand p. 57 il a traduit 佛三尊 par « trois Bouddhas ». Il faut corriger de même p. 89.

P. 83. — « Entra à la cour ». Le chinois 入朝 signifie seulement « vint à la cour ».

P. 87. — « Au grand village de P'in-tien-po ». Il faut « au village de 波大 Po-ta de 品甸 P'in-tien ». Cette interprétation était d'ailleurs indiquée par le passage du *Tien hi* que M. S. rappelle en note et par la mention indépendante du P'in-tien p. 154. Sur Po-ta, cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 375.

P. 89. — « Reçut le titre de marquis » ; il faut : « Reçut le titre de marquis de Yo » ; ce titre de marquis de Yo reparaîtra plus loin, pp. 96, 98.

P. 89. — « Sseu-p'ing garda sa femme et ses enfants prisonniers parmi son propre entourage ». Le texte dit : 思平俘其妻子親屬, c'est-à-dire : « (Touan) Sseu-p'ing fit prisonniers sa femme, ses enfants et ses parents. »

P. 90. — « On rapporte aussi que, Sseu-ying s'étant constamment montré un fils dégénéré de Sseu-p'ing, celui-ci, de son vivant, avait toujours désiré le retrancher de sa famille ; mais il ne e fit pas ». Le texte est : 一說思英素不肖思平在日常欲廢之不果, ce qui me paraît signifier : « On dit ussi que (Touan) Sseu-ying ne fut jamais un fils pieux. Quand (Touan) Sseu-p'ing vivait, (Touan) Sseu-ying eut souvent le désir de le détrôner, mais n'y parvint pas. » Le sens de « détrôner » pour 廢 *fei* est garanti par la phrase suivante.

P. 94. — « Pendant les mois de printemps, il se rendait au bain appuyé sur des courtisanes ; il allait descendant le courant depuis les trois sources Yu-ngan jusqu'au bassin Kieou-k'iu-ieou ». Le texte est : 每春月挾妓載洒自玉案三泉泛爲九曲流㶚. Le mot 洒 *sa*, qui ne signifie d'ailleurs qu' « arroser » et non « aller au bain », est évidemment fautif pour 酒 *tsieou*, et le sens est : « Chaque année, aux mois de printemps, s'appuyant sur des courtisanes, il plaçait (des coupes) de vin qui flottaient des trois sources du Yu-ngan, faisant ainsi les coupes qui coulent par neuf méandres. » Pour le chiffre de « neuf méandres », cf. le nom du 九曲宮 Kieou-k'iu-kong à Si-ngan fou (唐兩京城坊考 *T'ang leang king tch'eng fang k'ao*, k. 1, p. 24 v°).] Par Yu-ngan, il faut probablement entendre le mont

Ya-ngan dont le *Nan tchao ye che* parle à diverses reprises. Quant au fait lui-même, ce n'est là qu'un exemple de la coutume chinoise de faire flotter les coupes de vin sur un ruisseau dans un pique-nique. Le dictionnaire de Giles (nº 9744) cite à ce propos la phrase tout analogue : 流觴曲水. — « Parmi les fleurs, s'en trouvait une espèce au parfum constant et pénétrant ; comme Sou-hing l'aimait, elle en prit son nom ». Il faut comprendre : « Parmi les fleurs, il y avait le 素馨 *sou-hing*, ainsi nommé parce que 素興 Sou-hing l'aimait. »

P. 99. — « Parvint aux emplois de ts'ing-p'ing-kouan et de kieou-chouang ». Le texte dit : 仕爲淸平官兼九爽之事, c'est-à-dire : « Il fut promu *ts'ing-p'ing-kouan* et exerça concurremment (à cette charge) les fonctions des neuf *chouang* ». Sur le sens de 兼 *kien*, cf. *supra*, à propos de la p. 15.

P. 100. — « Des livres canoniques ». Le chinois a 經籍 *king-tsi*, qui a un sens plus large et s'applique à toute œuvre littéraire.

P. 102. — Le décret donnant l'investiture de duc de P'ing-kouo à Kao T'ai-ming devait émaner non pas de la cour des Song, comme semble l'indiquer la traduction de M. S., mais du souverain du Nan-tchao. Quant à siang-kouo-tchong-tcheng, je ne crois pas que ce soit un titre, et je comprends 褒高泰明相國忠貞 comme signifiant : « féliciter le ministre Kao T'ai-ming de sa loyauté et de sa fermeté ». — Après « Kao T'ai-ming mourut », il faut ajouter : « On lui donna le titre de 國師 *kouo-che*. »

P. 103. — « Et escorter les ambassadeurs » ; ajouter : « à la résidence temporaire », en chinois 行在.

P. 105. — « Peu après, tous les deux levèrent des troupes pour faire la guerre et, toutes les fois qu'ils voyaient des pai-ma-tsiang, ils les décapitaient. Les pai-ma-tsiang sont ces deux guerriers que l'on voit dans les pagodes ». Le texte est : 未幾二人起兵方戰見白馬將斬之白馬將乃廟中二力士也, c'est-à-dire : « Peu de temps après, tous deux levèrent des troupes. A peine le combat était-il engagé qu'on vit (deux) chefs aux chevaux blancs qui les décapitèrent (tous deux). Les chefs aux chevaux blancs, c'étaient les deux génies guerriers de la pagode. » Le texte raconte en effet précédemment que les deux révoltés avaient prononcé un serment dans cette pagode et l'avaient violé ensuite.

P. 1'5. — Je ne sais s'il y a des raisons de faire de 十六寺 *che-lieou-sseu* un nom propre ; le sens le plus naturel serait « seize temples », à moins qu'on ne doive corriger en 丈六寺 Tchang-lieou-sseu, le « Temple (de la statue) de seize pieds ».

P. 109. — « A la 12e lune, les Mongols envoyèrent de nouveau trois ambassadeurs à Ta-li. Hing-tche, après les avoir invités à venir, les fit mettre à mort ». Le texte est : 十二月再遣三使人大理招興智皆被殺, c'est-à-dire : « A la 12e lune, (les Mongols) envoyèrent à nouveau trois ambassadeurs à Ta-li pour mander (à la cour) (Touan) Hing-tche. Tous (trois) furent mis à mort. »

P. 110. — « Il convient de donner de vertueux enseignements à . . . ». Le chinois a : 宜善覗之, c'est-à-dire : « Il convient de les bien traiter. »

P. 110. — « Wou-leang-ho-t'ai, pan-che-ta-tsiang de Hou-pi-lie, prit Chan-chan ». Le texte est : 忽必烈班師大將兀良合台拔鄯闡, c'est-à-dire : « Hou-pi-lie retira ses troupes. Le « grand général » Wou-leang-ho-t'ai s'empara de Chan-chan. »

P. 112. — « Che-tsou. . . . . lui donna un sceau ayant un tigre pour poignée ». Le 虎符 *hou-fou* n'est pas un sceau, mais une tablette se terminant à la partie supérieure par une sorte de tête de tigre. Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140, n. 6. Corriger de même p. 117.

P. 115. — « Trois cent quarante villages ». L'éd. de 1880, qui est celle dont s'est servi M. S., dit seulement « trois cents villages ».

P. 115, n. 7. — Ajouter cette note du texte : « C'était le fils aîné de Sai-tien-tch'e. Il fut ensuite nommé prince de 延安 Yen-ngan. »

P. 117. — « A-k'ing resta à la cour comme mandarin de la garde de l'Est ». Le texte est : 阿慶宿衛東宮. M. S. a évidemment lu 官 *kouan*, « mandarin », au lieu de 宮 *kong*, « palais » ; mais il faut comprendre : « A-k'ing fit partie des gardes du palais de l'Est. » Le palais de l'Est est celui de l'héritier présomptif.

P. 117. — « L'empereur nomma son frère cadet Tchong commissaire impérial, préfet chargé de l'administration de l'armée et du peuple de Ta-li ». Le texte est : 詔以其弟忠爲大理宣慰使兼管軍民萬戸府, ce que je traduirais par : « Un décret impérial nomma son frère cadet Tchong *siuan-wei-che* de Ta-li, chargé simultanément du poste de *wan-hou* de l'armée et du peuple. » Sur les *wan-hou*, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140.

P. 120. — « Le siuan-fou fidèle aux Yuan » ; en chinois 順元宣撫, ce qui signifie : « le *siuan-fou* de Chouen-yuan ». Sur Chouen-yuan, cf. p. 126.

P. 121. — « L'empereur ordonna au lieutenant général de droite, Wang-wei, de le châtier ». Le texte dit : 命右丞汪惟能討之 ; le nom doit donc être Wang Wei-neng.

P. 121. — « Il adressa la parole au dragon, qui l'admit à être son disciple. » Le texte a 咒龍令徙, c'est-à-dire : « il adjura le dragon et le fit s'en aller ». Le texte a bien 徙 *si*, « changer de lieu d'habitation », et non 徒 *t'ou*, « disciple ».

P. 122. — La note de Hou Wei doit être interprétée comme suit : « A la fin de la période *tche-tcheng* de Chouen-ti, le bonze Lien-fong entra en samādhi dans une tour ».

P. 122. — « Il tomba des pluies torrentielles. Dans le pays de Wou-mong, il y eut de fortes secousses de tremblement de terre, trois jours durant ». Le texte est : 霑益烏蒙地大震三日並出, ce qui signifie : « A Tchan-yi et à Wou-mong, il y eut de fortes secousses de tremblements de terre. Trois soleils apparurent en même temps. »

P. 122. — « A la charge de soumettre et de gouverner le Yunnan ». Le texte a 代 *tai*, « remplacer », et non 伐 *fa*, « soumettre ».

P. 122. — « A la session qui eut lieu alors au Kieou-tch'eng-tien ». Le texte a : 時九成殿生芝, ce qui me paraît ne pouvoir signifier que ceci : « A ce moment, dans le Kieou-tch'eng-tien il naquit une plante *tche*. »

P. 127. — « Des barrières solides et de bons généraux ». L'édition de 1880 donne 雨鎖金門, et je ne vois pas comment interpréter le premier caractère, sans doute fautif, mais y a-t-il des raisons pour rendre *kin-men* par « de bons généraux » ?

P. 130. — « A la 3e lune de la 15e année *tche-tcheng* (1355), le t'ai-che exilé par les Yuan, T'ouo-t'ouo, le lieutenant général de droite de la province du Yun-nan, Ho-ma, le censeur Yuan-sai-yin-pou-houa et autres détruisirent ces rebelles ». Le texte dit : 至正十五年三月元貶太師脫脫於雲南中書右丞哈麻御史袁賽因不花等陷之也. « La 15e année *tche-tcheng*, au 3e mois, les Yuan bannirent le *t'ai-che* T'o-t'o au Yunnan. C'étaient le tchong-chou-yeou-tcheng Ho-ma et le censeur Yuan Sai-yin-pou-houa qui l'avaient perdu. » Sur T'o-t'o, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1944.

P. 130. — « Le ciel, indigné de ce crime, en fut en révolution pendant deux jours ». Le texte dit : 天下冤之兩日相盪, ce qui me paraît signifier : « Le monde entier leur en voulut Deux soleils poursuivirent simultanément leur cours. » La véritable traduction de 盪 *tang* n'est peut-être pas celle que je propose, mais le terme s'applique à un phénomène astronomique.

P. 130. — « L'entourage du prince lui ayant dit que, au monastère P'an-long, il y avait un bonze, Lien-fong, qui avait le pouvoir de dissiper l'influence des mauvais esprits et qu'il devait lui faire des présents, en l'invitant à venir au palais mettre en œuvre ses procédés extraordinaires, le prince fut très content de savoir qu'il y avait un tel bonze et le pria de venir. Il lui offrit un festin au palais... » Le texte dit : 左右啓王曰盤龍寺僧蓮峯能驅邪王禮請至行法怪息王喜謝留宮中供養. « L'entourage du prince lui dit : « Le bonze Lien-fong, du monastère P'an-long, peut dissiper les influences malignes. » Le prince fit des présents (au bonze) et le pria de venir. (Le bonze) mit en pratique ses procédés et les manifestations étranges cessèrent. Le prince remercia avec joie (le bonze) et le garda dans le palais pour l'y entretenir. »

P. 130. — « Le bonze répondit : Dans vingt ans, la prospérité de la dynastie aura pris fin ; quand nous serons arrivés à cette époque, un chef glorieux apparaîtra dans le Sud. » Le texte est : 僧曰二十年後祚盡矣至期明師果南下, c'est-à-dire : « Le bonze

répondit : « Dans vingt ans, votre fortune prendra fin. » A la date fixée, l'armée des Ming arriva en effet dans le Sud. »

P. 130. — « Il apparut dans un puits noir. . . » Il faut noter que les « puits noirs » sont une catégorie spéciale des puits salins du Yunnan ; on trouvera des renseignements à leur sujet *ibid.*, p. 197.

P. 130. — « De l'eau froide ». Le texte a 淨水, « de l'eau pure »

P. 132. — Il faut sans doute identifier 子宗 Tseu-tsong et 子秀 Tseu-sieou aux 師宗 Che-tsong et 師秀 Che-sieou de la p. 138.

P. 133. — « Si tu tardes, il deviendra dificile de protéger la dynastie Ta-hia. Première année t'ien-t'ong. L'impératrice mère se porte bien. » Cette lettre terminée . . » Le texte est : 遲則難保大夏天統元年太后平安書, c'est-à-dire : « Si tu tardes, il sera difficile de (te) sauver. » La 1re année *t'ien-t'ong* de la dynastie des grands Hia, l'impératrice mère en bonne santé a écrit (cette lettre). »

P. 136. — « Le bonze emporta sur son épaule l'esprit dont il s'était servi jusqu'à un trou, où il disparut. » Le texte dit : 役鬼荷擔行空而去, ce qui me paraît signifier : « Faisant venir à son service un démon pour porter (les présents du roi), (le bonze) s'en alla dans les airs. »

P. 139. — Tout le second alinéa n'est qu'une note du texte.

P. 140. — « Le peuple se félicita de la paix ». Le sens est plutôt : « Le peuple eut un peu de paix » (百姓稍甯).

P. 143. — « Pao vint à son secours avec des soldats dévoués qu'il commandait depuis longtemps. » Le texte est : 寶以脣齒之故率兵救之. M. S. a évidemment pris 故 *kou* au sens de 古 *kou*, « ancien », qu'il a parfois. Mais la phrase signifie en réalité : « (Touan) Pao, par la cause des lèvres et des dents, amena des troupes pour le secourir. » La comparaison des lèvres et des dents est un des lieux communs de la littérature chinoise. Si les lèvres sont coupées, disent les Chinois, les dents ont froid ; et l'expression s'emploie par suite à propos de deux états dont l'un ressentirait le contre-coup des malheurs de l'autre.

P. 145. — « Touan Tchen et Wang Po ». Le second nom est 王伯鎬 Wang Po-hou.

P. 146. — Pour le dernier quatrain, il y a aussi en note un texte entièrement différent que la traduction de M. P. S. ne donne pas.

P. 150. — « Et l'ensevelit dans un terrain au Nord du Ts'ang-sseu ». Le texte a : 葬地藏寺北, c'est-à dire « l'ensevelit au Nord du monastère Ti-tsang ». Ti-tsang est la traduction chinoise du nom de Kṣitigarbha.

P. 153. — « En vérité, je ne suis qu'un soldat peu familier avec les classiques et les livres d'histoire ; cependant, je sais que celui qui perd ce qu'ont acquis ses ancêtres ne peut laisser une réputation satisfaisante. J'ai pour vous le plus grand respect, général ; arrêtez les forces glorieuses de l'empereur… » Le texte est : 吾實武人不通經史前代得失則饜聞也恭惟麾下振耀皇威. . . . ., c'est-à-dire : « Je ne suis en vérité qu'un soldat peu au courant des classiques et des historiens, mais (les causes) des succès et des revers des dynasties précédentes, je les ai entendu raconter à satiété. Respectueusement je songe que vous, général, répandez magnifiquement la majesté impériale… » Les comparaisons qui suivent doivent être mises au présent, non au futur.

P. 153. — « Je pense ensuite que vous êtes tous des hommes de l'Empire du Milieu ; il ne se peut donc qu'il n'y ait parmi vous un ou deux docteurs d'une haute intelligence ; je le leur demande : admettre de pareilles choses, quelle utilité cela a-t-il, et, s'ils ne les approuvent pas, pourquoi alors causer de tels dommages aux pays du Sud-Ouest ? Cela s'appelle rendre la paix difficile pour ne pas prendre une peine facile. » Le texte dit : 爰念爾等皆中國之人其中豈無一二達士得此何益不得何損西南之地號爲不毛易動難安. « Je réfléchis que tous vous êtes des Chinois ; comment n'y aurait-il pas parmi vous un ou deux esprits perspicaces ? Si vous obtenez ce (but que vous poursuivez), quel avantage y

aurez-vous ? Et si vous ne l'obtenez pas, quel inconvénient ? Les pays du Sud-Ouest sont qualifiés de stériles ; ils sont faciles à soulever, difficiles à apaiser. »

P. 154. — « Plutôt que de rester ici à l'état d'esprits chinois, plutôt que de devenir des âmes errantes sur cette frontière ». Le texte est : 寧作中原鬼莫作邊地魂, c'est-à-dire : « Mieux vaut être mânes en Chine qu'âmes (errantes) aux frontières. »

P. 155. — « S'avança dans la passe en décapitant les ennemis ». Le texte a : 斬關而入, c'est-à-dire : « pénétra en forçant la passe ». Le mot 斬 *tchan* n'a pas ici le sens de « décapiter » ; la phrase se trouve d'ailleurs correctement traduite dans le dictionnaire de Giles.

P. 155. — « Les troupes de Hou Hai-yang descendirent en même temps de la montagne sur le dos et au milieu des troupes de Che, qu'elles attaquèrent. Les ennemis effrayés se dispersèrent.... » Le texte a : 海洋之師亦從山而下腹背夾攻世衆警潰, c'est-à-dire : « L'armée de (Hou) Hai-yang descendit à son tour de la montagne ; de face (avec Mou Ying) et de dos (avec Hou Hai-yang) (les Chinois) attaquèrent simultanément. Les troupes de (Touan) Che prirent peur et se débandèrent ».

P. 156. — « Li-kiang-fou, Kin-tsin-tcheou et autres endroits ». Il faut traduire : « Plusieurs *tcheou* de la préfecture de Li-kiang, dont celui de Kin-tsin ».

P. 157. — « Aller, chacun d'un côté, visiter et mettre en ordre les préfectures ». Le texte a : 分赴尋甸各府, ce qui signifie : « se rendre séparément dans les préfectures de Siun-tien et autres ».

P. 157. — « Au moment du départ, Che redit ces vers d'adieu d'un ancien, Yang Tch'ao-yen ». Le texte est : 世臨行以詩別故人楊朝彥, c'est-à-dire : « Au moment de partir, (Touan) Che prit congé de son vieux compagnon Yang Tch'ao-yen par ces vers ».

P. 158. — Pendant 121 ans ». Ceci est exact à la manière de compter européenne, mais le texte chinois a, à la chinoise, 122 ans.

P. 160. — « On lit dans le *Chouei-king* » ; lire dans le 水經註 *Chouei king tchou*, ou « Commentaire du *Chouei king* ».

P. 160. — « Au Nord-Est de la ville de Pin-tch'ouan-tcheou, dans la préfecture de Ta-li » ; ajoutez : « On l'appelait anciennement 白門 Po-men ; elle fut établie au temps des Han. »

P. 160. — « Il témoignait d'une grande piété filiale pour sa mère. Comme il était à boire de l'eau du Kiang, un jour qu'il était entré dans ce fleuve pour y prendre de l'eau, il se trouva entraîné dans un rapide dangereux ». Le texte est : 性至孝母好飲江水逐日入江取水罹艱灘中, c'est-à-dire : « Par nature c'était un fils extrêmement pieux. Comme sa mère aimait à boire de l'eau du fleuve, chaque jour il entrait dans le fleuve pour y puiser de l'eau. Mais il fut pris dans un rapide... »

P. 162. — « Tous parvinrent aux charges publiques après avoir franchi les trois degrés des lettres jusqu'au doctorat ». Le texte est : 皆三甲同進士出身, c'est-à-dire : « Tous étaient des *t'ong-tsin-che-tch'ou-chen* de la 3e liste ». On sait en effet que les candidats qui réussissent à l'examen de doctorat sont répartis en trois listes ou 甲 *kia*. La première ne comprend que trois noms ; ces trois lauréats ont le titre de 進士及第 *tsin-che-ki-ti*. Les lauréats de la deuxième liste sont qualifiés de 進士出身 *tsin-che-tch'ou-chen*. Ceux de la 3e liste enfin sont de *t'ong-tsin-che-tch'ou-chen* ; c'est le cas pour les docteurs dont il est question dans ce passage du *Nan tchao ye che*.

P. 163. — « Cela s'appelle « che-cheng-yu ». De même que les Chinoises, les femmes... ». Le texte est : 名曰食生餘同漢人女..., c'est-à-dire : « C'est ce qu'on appelle *che-cheng* (mot-à-mot : « manger des choses crues »). Pour le reste ils font comme les Chinois. Les femmes... »

P. 163. — « Leur langage ressemble au chant des oiseaux ». Le texte de 1880 a 烏 *wou*, et je crois que M. S. a raison de corriger ce mot en 鳥 *niao*, mais il faut alors adopter la même leçon p. 180, où le traducteur a rendu les mêmes mots par : « Leur parler ressemble à des croassements. »

P. 164. — « Actuellement, c'est dans le Chouen-ning-fou que l'on rencontre le plus d'indigènes de cette espèce ». Le texte dit seulement : « Actuellement dans le Chouen-ning-fou il y a beaucoup d'indigènes de cette espèce ».

P. 165. — Pendant plusieurs pages il va être question des 猓玀, dont M. S. transcrit le nom Kouo-lo, et qui hors de contestation sont les Lolo. La lecture *kouo* pour 猓 est celle du *Dictionnaire de K'ang-hi* ; M. S. peut donc invoquer de bonnes autorités. Toutefois il ne faut pas oublier que tous ceux qui ont connu ces populations par les Chinois eux-mêmes les ont toujours entendu appeler des Lolo. La transcription 玀玀 Lo-lo est celle du *Houang ts'ing tche kong t'ou*, et dès l'époque des T'ang on rencontre 盧鹿 Lou-lou avec une liquide initiale et non une gutturale. Comme il y a au moins un cas très fréquent, celui de 祼 *louo*, où la phonétique 果 *kouo* entre dans un caractère qui se prononce avec liquide initiale, je serais partisan de lire 猓 *lo* et non *kouo*, et de transcrire par suite Lo-lo au lieu de *Kouo-lo*.

P. 166. — « Parmi ces sorciers, il y a le grand Hi-p'ouo. Ils rendent un culte à l'image d'un cheval blanc ». Le texte est : 巫有大覡皤拜禡白馬之號. Devéria a retrouvé cette phrase, empruntée au *Nan chao ye tche* ou à la source où ont puisé les compilateurs du *Nan tchao ye che*, dans le 南詔備考 *Nan tchao pei k'ao*, et c'est sa traduction (*La Frontière sino-annamite*, p. 151) que M. S. a adoptée. En note, Devéria proposait cette autre interprétation : « Ils adorent Ma, désignation d'un cheval blanc. » Il faisait enfin remarquer que 白馬 Po- (ou Pai)-ma pouvait être une autre transcription de 必磨 Pi-mo, que certains textes indiquent comme une appellation des magiciens chez les Lolo. C'est à cette hypothèse que je crois qu'il faut se rallier, car au point de vue du texte chinois lui-même, il n'y a, ce me semble, qu'une interprétation possible : « Parmi leurs sorciers, il y a ceux qu'on appelle grand Hi-p'o, et Pái-mâ ou Pái-mâ ».

P. 167. — « Chez eux, les femmes sont tenues en grande estime. Elles ont une veste qui enveloppe la tête ». Le texte a : 婦人貴者衣套頭衣, c'est-à-dire : « Les femmes nobles portent un vêtement qui enveloppe la tête. »

P. 167. — « ... Avec des choses de valeur, des habits et des ornements. Ils sont semblables aux Kouo-lo noirs ». Le texte dit : ... 以財服飾同黑猓玀, ce qui signifie : « ... Avec des choses de valeur. Leurs habits et leurs ornements sont semblables à ceux des Lo-lo noirs ».

P. 170. — « Les hommes retroussent leurs cheveux et se percent les oreilles ». Dans cet article des « Lao-wou Kouo-lo », le mot « retrousser » résulte d'une correction de M. S. ; l'édition de 1880 donne 披 *p'i*, « porter dans le dos ».

P. 171. — « Tenant du poisson entre les dents, dans les mains, comme une troupe de grands poissons ». Le texte est : 口銜手提皆巨魚也, c'est-à-dire : « Tenant entre les dents et serrant dans leurs mains de grands poissons ». Le mot-à-mot serait : « Ce qu'il tiennent, etc. ».

P. 172. — La leçon 幹泥 Kan-ni a été également donnée à Devéria par le *Nan tchao pei k'ao* (cf. *La Frontière sino-annamite*, p. 136), mais il n'y a manifestement qu'une même source aux deux notices, et peut-être 幹 *kan* serait-il à corriger en 斡 *wo*.

P. 174. — « Ils aiment extrêmement la fraîcheur et adorent se baigner ». Le texte a : 極寒猶浴, c'est-à-dire : « Même par les plus grands froids ils se baignent ».

P. 177. — « Souvent ils cueillent des fleurs de mong-tou, qu'ils aiment, et deviennent ivres à mourir. Dans cet état, il se laissent entraîner, par la passion, à continuer et tombent dans un état de folie furieuse ; enfin si, dans cet état, ils continuent, ils arrivent à s'empoisonner ». Le texte dit : 每採蒙肚花欲人醉死則醉採欲人狂死狂採以毒人. L'interprétation que je propose est hypothétique ; mais du moins la séparation des membres de phrase ne laisse aucun doute : « Chaque fois qu'ils cueillent des fleurs *mong-tou*, s'ils désirent faire mourir quelqu'un dans l'ivresse, ils en cueillent de façon à rendre ivre ; s'ils désirent faire mourir quelqu'un dans la folie furieuse, ils en cueillent de façon à rendre fou furieux, et s'en servent pour empoisonner les gens. »

P. 177. — « Leurs demeures ne sont pas fixes. Souvent ils les quittent, laissant la porte ouverte et s'en allant à l'aventure dans les montagnes » Le texte a : 戶不正出迎山開門, ce qui me paraît signifier : « Leurs demeures n'ont pas d'issue sur la façade ; c'est vers la montagne qu'ils percent une porte ». La façade serait la partie de l'habitation tournée vers la vallée.

P. 183. — « C'est ainsi qu'ils finissent l'année. Ils supportent la faim avec patience... » Le texte est : 過此則終歲忍饑, c'est-à-dire : « Après quoi, ils supportent la faim pendant toute l'année ».

P. 184. — « Ce sont les descendants des restes dispersés de la tribu de Nong Tche-kao ». Le texte a : 儂智高部落之裔, c'est-à-dire : « Ce sont les descendants de la tribu de Nong Tche-kao ».

P. 185. — « Ils sont profondément stupides ». Le texte a : 頑良不一, c'est-à-dire : « Les uns sont bons, les autres mauvais ».

P. 187. — « Pour le labourage, ils se servent d'une simple lame de fer et ne sèment leurs grains qu'après les avoir séchés par le feu ». Le texte a : 刀耕火種, mot-à-mot : « Ils labourent avec le sabre et sèment avec le feu », ce qui se dit des populations montagnardes qui préparent leurs champs en abattant les arbres et y mettant le feu ; puis on sème, on récolte et on va recommencer ailleurs à déboiser et à brûler.

P. 188. — « Ils font encore des balles en soie de couleur, choisissent celle qui leur plaît et s'amusent à la lancer ; ils se réunissent, le soir, pour rivaliser d'adresse et d'entrain et ne se séparent que le matin ». Le texte a : 或以綵爲毬視所歡者擲之暮則同歸比曉乃散. « Ils font aussi des balles de couleur, qu'ils jettent en la regardant à celle qui leur plaît. Le soir, (chacun) revient avec celle (à qui il a jeté la balle), et (le couple) ne se sépare qu'au matin ».

P. 189. — « Ils savent lire, faire des vers, écrire ». Le texte a : 讀詩書, ce qui doit signifier : « Ils lisent le *Che (king)* et le *Chou (king)* ».

P. 189. — L'orthographe 普幹 P'ou-kan pour Pagan est nouvelle. Le Pai-kou est le Pégou. Quant aux 得楞子, dont il faut transcrire le nom Tö-leng-tseu et non To-pang-tseu comme le fait M. S., ce sont aussi les Pégouans ou Talaings. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 292, n. 5.

P. 190. — Il n'est pas exact de dire qu'il n'y a pas au Tonkin de populations déterminées se donnant à elles-mêmes le nom générique de Man. Les Man du Tonkin sont les 猺 Yao des Chinois.

P. 191. — « Ils s'étendent du Nord au Sud, sur plus de mille li de long. » Au lieu de « mille », le texte a 百 *pai*, « cent ».

P. 191. — A la n. 3, c'est évidemment la leçon du *Tien hi* qui est la bonne. Ling-tsieou est la traduction chinoise de Gṛdhrakūṭa, et ce nom d'une montagne de l'Inde, comme ceux de tous les lieux saints du bouddhisme, avait été transporté au Yunnan. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 161-162.

P. 191-192. — « C'est de cette chaîne que parle le *Han-chou*, quand il nous dit : « Les « monts de Sie-long et du Yun-nan semblent s'incliner en avant pour résister aux vents ; ils « ont la forme d'un grand caractère *yi*. » Le texte est : 卽漢書所謂邪龍雲南山似扶風太乙之狀是也. « C'est là la montagne dont parle le *Han-chou* quand il dit que la forme des monts de Yun-nan et de Sie-long ressemble à celle du (mont) T'ai-yi de Fou-fong ». Cf. Chavannes, dans *T'oung-p'ao*, II, v, 479-480.

P. 192. — « Un au milieu, le Ko-tchong-ho. ». Le chinois a fautivement 申一峯各中和, et M. S. dit en note que *ko* signifie « isolé ». Mais il faut corriger d'abord 申 *chen* en 中 *tchong*, comme l'a fait M. S., puis 各 en 名 *ming*, et traduire : « Le pic du milieu s'appelle le Tchong-ho ». La suite du texte garantit absolument cette interprétation.

P. 192. — « Liu K'ieou-kiun de Tch'eng-tou a écrit cette inscription ; Kia Yu-hiuan du pays de Chou en a gravé les caractères et les a peints en rouge ». Les mots que M. S. traduit

respectivement par « écrire » et par « graver les caractères et peindre en rouge » sont 撰 *tchouan* et 書丹 *chou-tan* ; pour le premier, il faut, au lieu d'«écrire », traduire par « composer » ; *chou-tan* signifie seulement « a écrit en rouge ». De même p. 196.

P. 196. — Les fleurs 優曇 *yeou-t'an* sont les fleurs appelées en sanscrit *udumbara*.

P. 197. — « Mais il n'y a qu'à Tch'ou-hiong-fou et à Yao-tcheou qu'il y a des puits « blancs ». Les puits « noirs » et les puits « lang » de Tch'ou-hiong-hien sont très remarquables ». Il faut comprendre : « Mais ce sont les puits « blancs » du Yao-tcheou dans le Tch'ou-hiong fou, et les puits « noirs » et « lang » du Tch'ou-hiong-hien qui sont les meilleurs ».

P. 197, n. 2. — Selon toute vraisemblable, 大有法師 ne signifie pas « le docteur riche en moyens », mais « le maître de la loi Ta-yeou ». L'édition de 1880 a d'ailleurs 又 *yeou* au lieu de 有 *yeou*, et M. S. a dû corriger d'après quelque autre source.

P. 198, n. 6. — « 如來佛 (Jou-lai fo), Maitreya, le cinquième des Bouddhas, le Bouddha à venir ». Cette note est erronée ; Jou-lai est la traduction de Tathāgata, qui est une épithète de Çākyamuni.

P. 199. — « Aujourd'hui il existe dans la ville une tour surmontée d'un pavillon qu'on appelle Wou-houa ». Les mots que M. S. traduit par « tour surmontée d'un pavillon » sont 譙樓 *tsiao-leou*, qui signifient « tour du tambour ». Cf. le dictionnaire de Giles, n° 1409. La même expression se retrouve p. 214.

P. 200. — « Les mémoires généalogiques rapportent que « le grand docteur de Kouan-yin » lâcha un dragon noir... » Le texte est : 世傳觀音大士放里 [*corrigez en* 黑] 龍, c'est-à-dire : « On rapporte que le mahāsattva Kouan-yin a lâché un dragon noir... » Dans 世傳, le second caractère doit être lu *tch'ouan* ; c'est un verbe qui signifie « transmettre », « rapporter », au lieu que M. S. l'a considéré comme un substantif, auquel cas il se lit *tchouan*. *Che-tch'ouan* a été rendu ailleurs par « selon les récits traditionnels » (p. 191), « la chronique rapporte » (p. 201), « les chroniques rapportent » (pp. 203,206), « selon les chroniques » (p. 207). Toutes ces traductions, pour être moins fautives que celles de la p. 200, ne sont pas très exactes. *Che-tch'ouan* ne s'applique à aucun texte établi, mais signifie : « la tradition veut que », « on rapporte que » ; c'est un synonyme de 相傳 *siang-tch'ouan*, avec l'idée d'ancienneté en plus. Quant à *ta-che*, c'est une épithète de Kouan-yin ; elle répond au sanscrit mahāsattva. La même correction est à adopter chaque fois que M. S. parle du « grand docteur de Kouan-yin ».

P. 200. — « Dix milliers de filets d'eau ». Le texte est en réalité pour tout le passage exactement le même qu'à la p. 65, sauf qu'on a ici 源 *yuan* au lieu de 頃 *k'ing* ; il faut évidemment adopter la leçon de la p. 65.

P. 202. — « Ayant entendu parler des génies... ». Le texte a 聽方士言, « écoutant les dires des magiciens ».

P. 203. — Dans tout ce récit, il ne s'agit, je crois, que d'un *lo-tch'a* (*rakṣas*). A la 7e ligne, le texte a : 水居陸之半爲邪龍所據, ce qui me semble signifier : « L'eau occupait la moitié du pays et était tombée au pouvoir d'un dragon malfaisant. »

P. 203. — « Le lo-tch'a, irrité et aux regrets, jura cependant le contrat et s'en alla ». Le texte est : 羅刹怒悔盟而去, c'est-à-dire : « Le *lo-tch'a* (*rakṣas*) fut furieux et s'en alla en regrettant la foi jurée. »

P. 203, n. 3. — « Selon l'histoire des Han, le lo-tch'a est le nom donné, au Yunnan, aux dragons malfaisants ». Le sens est en réalité : « Les *lo-tch'a* sont les mêmes que l'*Histoire des Han* appelle des dragons malfaisants (*sie-long*). »

P. 204. — « Je connais ailleurs un excellent terrain où tu peux demeurer ; c'est, à Yang-k'i, « dans le Tien-ts'ang-chan, une chambre souterraine en or fondu ». Le tch'a joyeux... » Le texte est : 別有勝地居汝因於點蒼山之陽谿化金屋一區刹喜..., ce qui signifie : « Ailleurs j'ai un endroit excellent pour te loger. » Alors dans le (torrent) Yang-k'i du Tien-ts'ang-chan, (le bonze) produisit par transformation une chambre en or. Le dragon joyeux... »

P. 204. — « Sa forme est celle de la lune naissante, son apparence est celle d'une pierre précieuse enchâssée au milieu de cinq soleils. » Le texte est : 形如月生五日抱珠之狀, c'est-à-dire : « Sa forme est comme celle de la lune à son cinquième jour, embrassant (dans sa partie concave) un joyau. » Comme l'apprend la phrase suivante, ce joyau qu'enserrent les deux extrémités du lac de Tali, ce sont les pics Yun-nong et Sie-yang du mont Tien-ts'ang. La même interprétation doit être adoptée à la n. 1 de la p. 205, où 胞 *pāo* doit être corrigé en 抱 *pāo*.

P. 206. — « Le Eul-chouei sourd humblement au pied du temple. » Le texte est : 洱水伏流而出於廟下, ce qui signifie : « Le Eul-chouei, après un cours souterrain, vient sourdre au pied du temple. »

P. 207. — « Wei a des doutes au sujet de cette inscription. Elle fut faite en réalité... » Le sens est : « (Hou) Wei soupçonne que cette inscription fut faite en réalité... »

P. 207. — « Les troupes des Han étant arrivées à la frontière, le « Grand docteur » se métamorphosa en vieille femme et, prenant une grosse pierre, il la lia avec une corde de paille et, la chargeant ainsi sur son épaule il se dirigea vers les soldats de Han. Il leur parla, dès qu'il les vit, et les exhorta à ne pas tirer l'épée ». Le texte est : 漢兵至境大士化爲老婦以稻草索繫一大石負之而趨漢兵見之吐舌相誡勿露刃, c'est-à-dire : « Quand les troupes des Han arrivèrent à la frontière, le mahāsattva se transforma en une vieille femme, puis, liant avec de la paille de riz un gros bloc de pierre, il se mit à courir en le portant sur son dos. Quand les soldats des Han virent (cette vieille femme courir avec son bloc de pierre), ils tirèrent la langue (d'étonnement) et s'exhortèrent mutuellement à ne pas mettre l'épée au clair. »

P. 208. — « Et aujourd'hui encore, par erreur, on le nomme Lang-t'sang et Pai-li-kiang ». Il faut comprendre : « Et aujourd'hui, par une nouvelle erreur, on le nomme Lang-ts'ang. » Quant au nouveau nom de 白麗江 Pai-li-kiang qui serait donné au Mékong, il résulte seulement d'une faute d'impression. Au lieu de 白 *pai*, « blanc », il faut lire 自 *tseu*, « à partir de », et rapporter « à partir de Li-kiang » à la phrase suivante.

P. 209. — « S'étendant jusqu'à la grande route de Yong-tch'ang ». Il faut comprendre : « C'est la grande route qui conduit à Yong-tch'ang ».

P. 210. — « Les herbes y formaient l'image des symboles de Fou-hi ». Le texte est : 草中得伏羲像, c'est-à-dire : « Dans l'herbe, on trouva une image de Fou-hi ».

P. 211. — « Aussi, bien qu'il se produise des inondations abondantes, quelle que soit la hauteur de l'eau, le tertre n'est jamais submergé. La tradition assure que, sur cette plate-forme, le marquis de Wou a planté ses étendards ». Le texte est : 雖遇盛潦阜隨水上下不没俗稱武侯旗臺, c'est-à-dire « Même par de violentes inondations, le tertre monte et s'abaisse avec l'eau sans être submergé. On l'appelle vulgairement la Terrasse des étendards du marquis de Wou ».

P. 213. — « Le peuple de Tien, qui est très perspicace, s'est aperçu... » Le texte est : 滇民董聰見..., c'est-à-dire : « Un homme du Tien, Tong-ts'ong, a vu ... »

P. 213. — « La masse d'eau du lac est large, elle n'est pas étranglée par ses rives. On y observe alternativement un courant et un renversement de courant. C'est pourquoi on dit : « Le Tien coule dans un sens, puis renverse son cours ». Le texte est : 源廣未狹有似倒流故曰滇滇顛也. Dans ce texte, il est clair que le 3e caractère, 未 *wei*, est fautif pour 末 *mo*, et il faut traduire : « Du côté de sa source, (le lac) est large et il est resserré à son extrémité ; (aussi) semble-t-il qu'il y ait un renversement du courant. C'est pourquoi on appelle (ce lac) 滇 Tien. (Le mot) 滇 *tien*, c'est la même chose que 顛 *tien*, « renverser ».

P. 213. — « Il y a un rocher en forme de mamelle d'où dégoutte de l'eau». Le texte est : 有滴乳石, c'est-à-dire : « Il y a le rocher d'où dégoutte du lait »,

P. 214. — « Palais des princes Yuan de Leang ». Le sens est, je crois : « Palais du prince de Leang, sous les Yuan ». C'est de ce même prince de Leang qu'il s'agit dans les paragraphes suivants.

P. 214. — « D'autres disent que c'est aujourd'hui l'hôtel du trésorier provincial, où se sont conservées jusqu'à présent les anciennes murailles d'un pavillon. » Le texte est : 二云即今布政司名譙樓猶其故築. Dans cet état, la phrase ne me paraît pas offrir de sens acceptable. Peut-être 名 *ming* est-il fautif pour 外 *wai*, auquel cas on devrait comprendre : « D'autres disent que la Tour du tambour située en dehors de la Trésorerie provinciale est un ancien bâtiment de ce (palais). » Sur le sens de « Tour du tambour », cf. *supra*, à propos de la p. 199.

P. 216. — « Imaginez-vous l'étang des lotus de jade, au mont Li, de T'ang Yuan-tsong et vous n'aurez qu'une faible idée de cette source ». Le texte est 即唐元宗驪山玉蓮池想亦不及也, c'est-à-dire : « J'imagine que même l'étang des Lotus de jade (Yu-lien-tch'e) du mont Li sous Hiuan-tsong des T'ang ne l'égalerait pas ».

P. 216. — « Par suite de la force du vent ». Le texte a : 郡之多風以此, c'est-à-dire : « Beaucoup du vent de la région vient par là. »

P. 221. — « Précédemment, dans les années kia-tsing des Ming... » Il faut : « Dans les années *kia-tsing* de la dynastie précédente des Ming... » Le texte a en effet 前 *ts'ien* et non 先 *sien*. On voit que ce passage, bien qu'il ne soit pas en note, n'a été écrit que sous la dynastie actuelle.

P. 221. — « Monsieur Yang Tchouang-kiai y composa six livres dans le pavillon Sie-yun. C'est vraiment un endroit fait pour écrire sur les anciennes rimes ». Le texte est : 楊莊介公著六書轉注古音處, c'est-à-dire : « C'est l'endroit où Monsieur Yang Tchouang-kiai a composé le *Lieou chou tchouan tchou kou yin.* » Sur cet ouvrage de Yang Chen, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2404.

P. 222. — « Récits tirés des annales ». Le chinois a 紀事 *ki-che*, que M. S. semble avoir interprété par *che*, « choses, » *ki*, « des annales », faisant de *ki* un substantif régi par *che*. C'est inexact, *ki* est un verbe signifiant « mettre bout à bout », dont *che* est le complément direct, et l'expression *ki-che*, « mettre bout à bout les événements », formée d'un verbe et de son complément direct, est devenue un substantif composé signifiant « récit », sur le type de 有司 *yeou-sseu*, « fonctionnaire », ou de 籠頭 *long-t'eou*, « muselière ». *Ki-che* doit donc être rendu en tête de ce chapitre par « Récit des événements », et on s'explique d'autant moins que M. S. s'y soit trompé ici que c'est bien là le sens qu'il a adopté pour *ki-che* quand il dit p. 246 : « Ici finissent les récits de Cheng-ngan. »

P. 223. — « Il ordonna de préparer des pétards et des flèches spéciales en quantité ; puis il sépara de son armée trois corps pour ses lieutenants ; le premier devait s'avancer contre les éléphants et, ses pétards et ses flèches tous envoyés, si les éléphants ne reculaient pas, le second corps devait le remplacer et, à son tour, envoyer ses pétards et ses flèches ; enfin devait venir, si besoin, le troisième corps. » Le texte est : 乃下令多置火銃神機箭介將士為三行彼象進則前行之銃箭齊發若象未退則第二行之銃箭繼之第三行又繼之, ce qui me paraît signifier : « Alors il ordonna de préparer un grand nombre des pétards et des fusées et en arma des soldats d'élite (?) qu'il forma en trois rangs. Quand les éléphants de ceux-là (c'est-à-dire des Birmans) s'avanceraient, alors les pétards et les fusées du premier rang partiraient tous à la fois ; si les éléphants ne reculaient pas encore, alors les pétards et les fusées du second rang succéderaient, et enfin le troisième rang succéderait à son tour ».

P. 227. — « Son fils Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de Kong-hi ». La traduction de M. S. saute ici une phrase du texte et doit être rétablie comme suit : « Son fils (Mou) Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de 端靖 Touan-tsing. Son fils 朝輔 (Mou) Tch'ao-fou lui succéda et reçut à sa mort la qualification de Kong-hi ».

P. 227. — Mou Tch'ao-pi fut « relégué au rang du peuple à Si-p'ing. Comme Yeou, son frère cadet, était mort, on prit Tch'ang, fils de Yeou, pour succéder aux dignités de son oncle. Il mourut à 70 ans. » Le texte est : 錮於西平古第幽死以其子昌祚襲卒年七十, c'est-à-dire : « On le relégua dans son ancienne maison familiale à Si-p'ing où

il mourut dans la retraite. On lui donna pour successeur son fils (Mou) Tch'ang-tsou, qui mourut à 70 ans ». Le nom de Mou Tch'ang-tsou est absolument sûr, il se trouve p. 249 où M. S. a encore sauté le dernier caractère du nom, et p. 255 où il est bien transcrit en entier. On trouvera d'ailleurs des renseignements sur la famille de Mou Ying au chapitre 126 du *Ming che*.

P. 228, n. 3. — La leçon du *Ming che* (k. 126, p. 15 r° de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei) est 孟 *mong*.

P. 229. — « Ho Fou, allant de l'avant, fit prisonnier Yu et rendit à Sseu-louen le Lou-tch'ouan entièrement pacifié ». Le texte dit : 何福遂擒孟斬(?)之思倫還麓川悉定, c'est-à-dire : « Ho Fou fit ensuite prisonnier (Tao Kan-)yu [*ou plutôt sans doute Tao Kan-mong*] et le décapita. Sseu-louen revint. Le Lou-tch'ouan fut entièrement pacifié. »

P. 230. — « On l'avait prié de prendre le gouvernement du royaume ». Il faut : « Il demandait à prendre le gouvernement du royaume ».

P. 230. — « L'empereur avait donc envoyé une ambassade prendre des informations et demander à Li de se démettre et d'inviter T'ien-p'ing à revenir dans son royaume ». Le texte a : 上遣使詰問犂卑辭乞請天平還國, ce qui me paraît signifier : « L'empereur envoya une ambassade pour faire une enquête. (Li Ki-)li, dans des paroles humbles, demanda instamment que (Tch'en) T'ien-p'ing revînt dans le royaume. »

P. 230. — « Cette année-là, l'armée expéditionnaire entra dans le pays et quantité de gens se soumirent ». Le texte dit : 是年征八百降之, ce qui ne peut d'ailleurs s'expliquer de la façon que veut M. S., car 降 *kiang* suivi de 之 *tche* est forcément verbe actif et non pronominal. Il faut en réalité corriger 入 *jou* en 八 *pa* et lire : « Cette année on dirigea une expédition contre le Pa-pai et on le soumit ».

P. 230. — « Meng King, ts'ien-hou du Yun-nan ». Il faut lire le nom 孟景賢 Mong King-hien.

P. 230-231. — « L'empereur chargea de l'administration du pays, comme commissaires généraux, le tou-hiang-chang-chou Houang Fou et Liu Yi, qui dut remplir les deux fonctions de trésorier provincial et de juge provincial ». Le texte est : 命督餉尚書黃福兼管布按二司事都督僉事呂毅掌都使司事, c'est-à-dire : « On ordonna au *tou-kiang-chang-chou* Houang Fou d'exercer en dehors de sa charge propre les fonctions de trésorier provincial et de juge provincial, et (on chargea) le *tou-tou-kien-che* Liu Yi de diriger les affaires du *tou-che-sseu*. »

P. 231. — « 472 fonctionnaires ». Le texte a : « 472 *ya-men* ».

P. 233. — « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, Lo Jou-king et autres... » Il faut lire : « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des rites, à Lo Jou-king, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, et à d'autres... ».

P. 234. — « Le crime de mettre l'armée en deuil ». Dans 喪師 *sáng-che*, le mot *sáng* signifie « perdre » ; il faut comprendre « le crime de perdre l'armée ». À la p. 120, M. S. a d'ailleurs rendu *sáng-che* par « la destruction de l'armée ».

P. 235. — « Les brigands vaincus se réfugièrent dans des endroits où la nature dangereuse du pays les protégeait ». Le texte a : 賊敗走保險, ce qui me paraît signifier : « Les brigands s'enfuirent en déroute pour protéger leurs défilés ».

P. 237, n. 3. — En principe, 太監 *t'ai-kien* signifie « eunuque » ; c'est probablement le sens ici.

P. 237. — « A ce moment, Ts'ien Neng emportait des tissus de soie à fleurs, des perroquets, des soieries brodées d'or et huit caisses de choses précieuses, qu'il comptait offrir à l'empereur. Chou envoya des gens qui, sous prétexte de vérification, ouvrirent les caisses et en jetèrent le contenu, de peur qu'ensuite, par le moyen de ces richesses, Ts'ien Neng n'obtînt une charge où il tyranniserait le peuple ». Le texte a : 時錢能有錦背鸚鵡織金絲八寶籠欲進上恕遣人借觀開籠放去恐後取求擾民耳,

c'est-à-dire : « A ce moment (Ts'ien) Neng avait des perroquets dont le dos était (comme) du brocart. (Pour eux) il fit tresser en fils d'or une cage aux huit joyaux qu'il désirait offrir à l'empereur. (Wang) Chou envoya quelqu'un qui, sous prétexte de voir (les perroquets), ouvrit la cage et les lâcha. (Chou) craignait qu'à l'avenir (Ts'ien Neng) n'obtint, grâce (à ce don), des moyens d'opprimer le peuple ».

P. 237. — « A cette époque, il y avait eu à plusieurs reprises, dans le voisinage, des faits propres à avertir de se tenir sur ses gardes ». Le texte a : 時屢有邊警, c'est-à-dire : « A cette époque il y eut à diverses reprises des difficultés aux frontières ».

P. 238. — « Le dragon et le phénix peints à l'entrée du pavillon des examens remuèrent et il souffla un ouragan sur plus de dix li d'étendue ». Le texte dit : 貢院騰蛟起鳳額大風吹去十餘里, c'est-à-dire : « L'inscription horizontale : *Le dragon s'élance et le phénix s'élève*, de la cour des examens fut transportée par un vent violent à plus de 10 li ».

P. 240. — « Dans la joie comme dans la crainte, il [Wou Wen-yuan] songe avant tout à respecter uniquement la Majesté Impériale ; il vénère le chef de l'empire, le plus grand trône de l'univers et les dix mille contrées de l'empire. Il suit sans dévier la voie de la règle et du devoir. C'est pourquoi le grand mandarin lui a adressé sa lettre ». Le texte est : 不勝喜懼恭惟皇帝爺爺陽 [corrigez : 陛] 下尊居九五正位萬方體天地之心正綱常之道故大官有是帖也, ce qui me paraît signifier : « Je ne puis dominer ma joie (de ce qu'on ait pensé à moi) et ma crainte (de ne pas me montrer digne de cette confiance). Respectueusement je songe que Sa Majesté vénérable l'Empereur occupe avec majesté le trône impérial et règne légitimement sur les dix mille régions. (Sa Majesté) incarne les sentiments (corrects) du ciel et de la terre, rectifie la pratique des relations sociales. C'est pourquoi le grand mandarin (m')a écrit cette lettre (à propos d'un usurpateur) ».

P. 242. — « En ce qui concerne les routes qui mènent en ce pays à travers les montagnes et les vallées, il y en a de difficiles et de faciles. Si l'on se rend de... » Il faut traduire : « Pour ce qui est de la difficulté des routes qui mènent en ce pays à travers les montagnes et les vallées, si on se rend de... »

P. 242. — « Il [Wou Wen-yuan] respecte uniquement la Majesté Impériale, dont la vertu immense pénètre partout et dont la grandeur d'âme sans limites se manifeste en tout. Il sait qu'autrefois Wou des Tcheou punit le crime avec grande sévérité et mit à mort les sujets coupables d'usurpation et d'assassinat ». Le texte est : » 恭惟皇帝爺爺陛下德廣亨屯量洪極渙奮武周伐罪之舉嚴人臣篡弒之誅, ce que je comprends comme suit : « Respectueusement je songe que l'étendue de la vertu de Sa Majesté vénérable l'Empereur s'accroît avec bonheur et que le flot de sa sagesse s'épand au loin. (Sa Majesté) poursuit avec ardeur les entreprises de Wou(-wang) et de Tcheou(-kong) pour punir le crime, et soumet rigoureusement à la peine capitale les sujets qui se sont rendus coupables d'usurpation et de régicide ». Le caractère 奮 *fen* est en réalité écrit 𡚁 dans l'édition de 1880 ; M. S. l'a lu 舊 *kieou*, ce qui me paraît inadmissible.

P. 242-243. — « Il supplie donc l'Empereur de remplir les désirs de son pays en le remettant dans la droite voie, en s'appliquant à en extirper ses ennemis et à y séparer les bons des méchants. Tirez notre peuple de la fange et des charbons ardents ». Le texte est : 文源求以副國願爲彝道剿除逆庸正名分之乖違拯生民之塗炭, ce qui doit signifier : « Moi, Wen Yuan, je supplie (Votre Majesté) qu'elle prenne pour règle de conduite de remplir le vœu du pays ; qu'elle supprime le rebelle (Mou Teng-)yong, et par là elle rectifiera le désordre apporté dans l'attribution des noms et des fonctions et tirera le peuple de la boue et des charbons (ardents) (c'est-à-dire de la misère) ».

P. 243. — Depuis les changements amenés par la révolte de Li Li, « l'Annam avait eu un gouvernement d'oppression et de ruine ». Le texte dit : 安南....爲羈糜 [corr. en 縻] 之國. Le sens de *ki-mi* ne me paraît pas du tout celui indiqué par M. S. On sait que sous les T'ang les Chinois avaient organisé chez les populations non chinoises de leur empire des

ki-mi-tcheou, c'est-à-dire des circonscriptions qui conservaient leurs chefs indigènes héréditaires, mais sous condition que ceux-ci reçussent l'investiture de la cour chinoise (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 140). Lorsqu'après la révolte de Li Li (Lê Lợi), l'Annam se fut à nouveau rendu en fait indépendant de la Chine, les Chinois, renonçant à imposer l'administration directe chinoise à l'Annam, se contentèrent de l'hommage que leur faisait chaque souverain annamite à son avènement. C'est là ce qui me paraît indiqué par *ki-mi* ; la traduction serait donc : « L'Annam était un royaume vassal ».

P. 246. — « À Kiao-tien, Li Hiang-yang... » L'éd. de 1880 donne : 蕎甸通火季向陽. M. S. corrige le premier caractère en 蕎 *kiao*, le cinquième en 李 *li*, et je crois qu'il a raison. Mais il n'a pas rendu le troisième et le quatrième ; je pense qu'il faut corriger 火 *houo* en 事 *che* ; on traduirait alors : « Le *t'ong-che* de Kiao-tien, Li Hiang-yang... »

P. 248. — « Le gouverneur Tcheou Ying-long réprima la révolte de T'ie-souo-tsing et de Tch'e-che yai ; tous les barbares révoltés se soumirent ». Il faut traduire : « Le gouverneur Tcheou Ying-long châtia et soumit les barbares révoltés de T'ie-souo-tsing et de Tch'e-che-yai ».

P. 250. — « Je n'ose troubler le repos de la personne impériale dont la puissance bienveillante atteint les limites frontières. Les ordres célestes sont à peine arrivés que les instructions qu'ils contiennent sont répandues parmi les pays frontières. Présentement je vais l'ennuyer par un rapport sur les mérites déployés sous son influence ; je veux lui exposer la gloire immense que nous vaut son heureuse destinée ». Le texte est : 以皇靈不振恩威暨及於邊陲天命維新聲教訖通於荒服幸膚功之克奏占景運之重熙. « Comme la puissance de l'empereur est inébranlable et que sa majesté et ses bienfaits s'étendent jusqu'aux régions frontières, comme le mandat du ciel lui est renouvelé sans cesse et que son nom et ses enseignements pénètrent jusqu'aux confins stériles, nous avons eu le bonheur de lui amasser des mérites militaires, nous avons procuré un nouvel éclat à sa fortune brillante. » La traduction que je propose peut prêter elle-même à la critique, mais il est sûr du moins que 奏 *tseou* ne signifie pas ici un « rapport », et que 幸 *hing* ne veut pas dire « ennuyer ».

P. 250. — « Ils formèrent le projet de devenir les maîtres et de s'emparer des sceaux ». Le texte a en effet 謀主奪印, mais plus haut on trouve 謀奪主印, que M. S. (p. 248) a rendu par : « Il avait formé le projet d'enlever le pouvoir au chef du pays. » Je pense qu'il faut rétablir la même phrase ici.

P. 251, en bas de la page. — « L'influence de la vertu impériale » est une traduction tout à fait inexacte pour 凱旋 *K'ai-siuan*, qui signifie « revenir victorieux » ou « retour triomphal ».

P. 252. — « Les loups allaient être balayés comme la fumée par le vent ». Le texte a : 狼煙呼吸. *Lang-yen*, « fumée de loup », a en chinois le sens très déterminé de fumée produite par les crottes de loup allumées au haut des postes d'alarme. Le sens me paraît donc être : « Les (crottes de) loup jetaient leur fumée (d'alarme). »

P. 252. — « Depuis Kin-cha-tch'eng et Man Ha-yen dont la puissance n'avait pas été surfaite... » Le texte a : 據金沙城蠻哈言有大而非誇. Le mot 哈 *ha* me paraît difficile à expliquer, mais 言 *yen* a certainement ici son sens ordinaire de « dire » et ne fait pas partie d'un nom propre.

P. 252-253. — « Quant à Mang-che, Si-po, Mong-tien et Yi-min, nous les avions perdus depuis longtemps ; on les ramena alors à la soumission et à la paix. On rendit de nouveau épaisse la palissade des forteresses de la frontière. Nan-tien, Lei-nong, Tchan-ta, K'ien-cheou étaient dans le trouble parce que séparées de l'empire ; on leur fit la faveur de leur rendre la paix. On s'en servit comme de portes solides pour T'eng et Yong ». Le texte dit : 至於芒市錫箔孟甸遺氓之失業已久則招安之以厚疆域之藩籬南甸雷弄盞達黔首之顛連尤極則賑貸之以固騰永之門戶. Je ne crois pas que *yi-mong* (et non *yi-min*) ni *k'ien-cheou* soient des noms propres ; on traduirait donc : « De plus, les habitants survivants de Mang-che, de Si-po, de Mong-tien avaient perdu depuis longtemps leurs moyens d'existence ; on les ramena au calme pour épaissir la barrière que sont les

états frontières. Les têtes noires (c'est-à-dire le peuple) de Nan-tien, de Lei-nong, de Tchan-ta étaient dans un trouble extrême ; on les secourut pour fortifier la porte que sont (les régions de) T'eng (-yue) et de Yong (-tch'ang). »

P. 253. — « Tous ceux qui pensaient aux nuages et à la pluie, tous ceux qui espéraient le vent les obtinrent alors. Ceux qui étaient dans la détresse, réduits à fuir leur demeure, emportant les enfants sur leur dos et luttant à qui passerait devant l'autre ; tous ceux-là, à cette époque, reçurent le bienfait de conserver et de rechercher leurs morts et leurs blessés, après que la puissance chinoise eut subjugué, réprimé et abattu les brigands ». Le texte est : 切雲霓之思者望周 [M. S. a corrigé en 風] 而響應避水火之厄者襁負而爭先嘗覩强戢暴之威存問死卹傷之惠試. « Ceux qui nourrissaient des pensées de nuages et d'arc-en-ciel (c'est-à-dire étaient dans l'anxiété), cherchant de tous côtés une aide, mirent (en nous) leur appui ; ceux qui fuyaient l'eau et le feu, portant leurs enfants sur leur dos, luttèrent à qui passerait le premier (pour arriver vers nous). Alors nous gardâmes la puissance qui abat les forts et soumet les violents ; (mais) nous eûmes (aussi) recours à la bienveillance pour nous enquérir des morts et soigner les blessés. »

P. 254. — « Après que les flots furent apaisés ». Le texte a : 蕩平之後, « quand tout fut calme ». M. S. a lu 湯 *t'ang* au lieu de 蕩 *tang*. A la ligne suivante, « après que tout fut plus qu'apaisé » est un contresens ; 於平定之餘 signifie : « dans les moments de loisir de l'œuvre de pacification ».

P. 254. — « Le vent souffla frais et doux. On n'entendit plus parler de mandarins chassés par les indigènes ». Le texte a : 風清亭靜斷羌絃番管之聲, c'est-à-dire : « Le vent fut pur et les pavillons furent paisibles. On interrompit le bruit des guitares des K'iang et des flûtes des barbares. » Le mot *touan*, « interrompre », me paraît d'ailleurs inadmissible, et de même que les nuages s'étant dissipés on *voit* la couleur du mont Tien-ts'ang, le vent s'étant calmé on doit *entendre* le son des instruments indigènes.

P. 255. — « Les deux ministères des rites et de la guerre présentèrent le rapport suivant : « Nous demandons que l'autorisation soit donnée d'offrir en sacrifice aux temples les prisonniers de guerre. Dans le règlement relatif à ces offrandes de prisonniers, il est écrit : « D'après » les règles du ministère des rites, cette cérémonie concerne les ts'ing-che-sseu » [*comme le met en note M. S., il faut corriger en ts'ing-li-sseu*]. Confiants dans l'indulgence du pouvoir céleste, nous comptons faire un rapport respectueux au sujet des malfaiteurs faits prisonniers et des territoires réunis à l'empire agrandi. Le Sud-Ouest est pacifié, la bienveillance impériale s'est étendue à ses affaires. » Le texte a : 禮兵二部奏請獻俘告廟其獻俘儀注內開云禮部儀制清使 [*corr. en* 吏] 司爲仰仗天威計擒元惡恢復疆土恭報西南蕩平以抒聖懷事, c'est-à-dire : « Les deux ministères des rites et de la guerre firent un rapport pour offrir les prisonniers (à l'empereur) et annoncer (la victoire) au temple (des ancêtres). Dans le cérémonial qui fut rédigé pour la présentation des prisonniers, il était dit : « Le bureau (*ts'ing-li-sseu*) du protocole (*yi-tche*) du Ministère des » rites, considérant que, s'appuyant sur la majesté divine (de l'empereur) on a réussi à prendre » les chefs des brigands et à recouvrer le pays frontière, fait (le rapport suivant) pour annoncer » respectueusement que le Sud-Ouest est pacifié et calmer par là le cœur sacré. » La formule 爲....事 en tête d'un rapport est très usuelle dans la langue officielle

P. 255. — « Nous envoyons pour être décapités 2.138 brigands rebelles, faits prisonniers, plus le brigand rebelle Yo Fong et ses fils, en tout cinq individus. Il faut encore ajouter à cette liste Yen-t'o-p'i de Mang-mi-ya. Nous envoyons tous ces gens prisonniers à Péking ». Le texte est : 節次擒斬逆犯首級二千一百三十八名賴及逆賊岳鳳父子等五名續添莽蜜啞晏得皮一名押解到京, c'est-à-dire : « A diverses reprises nous avons pris et décapité 2.138 rebelles. Pour ce qui est du brigand rebelle Yo Fong, de ses fils, et d'autres, en tout cinq personnes, auxquelles il faut joindre Mang-mi-ya-yen-tö-p'i (?), nous les envoyons prisonniers à la capitale. »

P. 256. — « Comme les prisonniers à offrir sont trop nombreux, il a été décidé d'en laisser une partie pour un autre jour ». Le texte a : 獻俘另行擇日, c'est-à-dire : « Pour ce qui est d'offrir les prisonniers, il faudra choisir un autre jour. »

P. 256. — « Aussitôt que nous avons reçu l'édit céleste, nous l'avons fait connaître par écrit aux intéressés pour que, à la 9e lune de cette année, le premier jour, à l'heure tch'en, ils offrent les prisonniers en sacrifice ». Le texte a : 准欽天監手本擇到本年九月初一日辰時吉獻俘, c'est-à-dire : « Selon la note du bureau astronomique, l'heure *tch'en* du premier jour du neuvième mois de l'année courante est favorable pour offrir les prisonniers. »

P. 256. — « Ceci le 23 de la 8e lune de la 13e année Wan-li. — Nous ministres, académicien Wang, etc.., avons encore fait le rapport suivant : « Le 25, nous avons reçu l'édit » impérial ; il a été reçu et exécuté avec respect ». Le texte est : 萬曆十三年八月二十三日本部尙書兼翰林院學士王等具題二十五日奉聖旨是欽此欽遵..., c'est-à-dire : « Le 23e jour du 8e mois de la 13e année *wan-li*, le président de notre ministère, chargé simultanément des fonctions de président du Han-lin-yuan, Wang, et autres, firent un rapport détaillé sur la question. Le 25e jour, on reçut l'ordre saint : « Approuvé ». Tel est l'ordre impérial. Nous y conformant respectueusement... »

P. 258. — Ils saisiront les prisonniers « et les mettront à mort ». Le texte a seulement 施行 *che-hing*, « et exécuteront (l'ordre impérial). »

P. 259. — « Par un chemin sans obstacles ». Le chinois a 間道 *kien-tao*, c'est-à-dire « par des chemins de traverse ».

P. 260. — « Ayant reçu en don des terres gouvernementales ». Le texte a : 據官田, c'est-à-dire « ayant occupé des terres publiques ».

P. 261. — « Entrer dans la maison en apportant le mandat d'arrestation ». Le texte a : 入其家牵制之, c'est-à-dire : « Il entra dans sa maison pour l'arrêter. »

P. 263. — « La première femme de T'ien-pouo, née Tch'en.... ; sa seconde femme, Tsiao... » Le chinois a : 陳太夫人 et 焦夫人. *Fou-jen* ne peut s'appliquer qu'à la femme légitime et non à une seconde femme ou concubine. Quant à *ta-fou-jen* ou *t'ai-fou-jen*, le terme s'applique à la mère de celui dont la première femme a droit au titre de *fou-jen*. Si on se rapporte d'ailleurs au *Ming-che* (ch. 126, p. 19 r° de l'éd. du Tch'oug-wen-chou-kiu du Hou-pei), on y trouve la phrase suivante : 天波母陳氏妻焦氏自焚死, « La mère de (Mou) T'ien-po, née Tch'en, et sa première femme, née Tsiao, se donnèrent la mort en se brûlant ». Il est vrai d'ailleurs qu'une concubine (侍女 *che-niu*) de Mou T'ien-po se donna également la mort, mais c'est à une époque ultérieure et cette concubine était née 夏 Hia. C'est ce qu'on voit au ch. 303 du *Ming che* (p. 17 v° de la même éd.) ; dans ce dernier texte, le nom de la mère de Mou T'ien-po est faussement écrit 陸 Lou au lieu de 陳 Tch'en.

P. Pelliot

A. Forke. — *Mu Wang und die Königin von Saba*. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Jahrgang VII, 1ste Abteilung, pp. 117-172.

M. Forke, le successeur d'Arendt dans la chaire de chinois du Séminaire des Langues orientales de Berlin, vient de publier la première d'une série d'études sur l'ancienne géographie chinoise. M. F. est un admirateur de feu Schlegel et de ses méthodes hardies d'identification (p. 128) ; mais peut-être Schlegel lui-même, qui a cependant affirmé l'existence d'un royaume bouddhique à Sakhalin au IVe siècle de notre ère, aurait-il été épouvanté de la témérité de ce disciple.

Pour son coup d'essai, M. F. s'est attaqué à la fameuse visite que, d'après les *Annales sur Bambou*, le roi Mou 穆 de Tcheou 周 aurait faite, en l'an 985 avant notre ère, à Si-wang-mou 西王母, au mont K'ouen-louen 崑崙 (崑 崙). Si-wang-mou signifie, si toutefois il y a lieu de traduire ce nom : « la Mère Reine de l'Occident »; et cette mystérieuse expression a fort exercé l'imagination des érudits chinois récents, qui ont bâti là-dessus fable sur fable. Il faut remarquer cependant que Sseu-ma Ts'ien, qui parle de l'expédition à l'Ouest du roi Mou, n'a pas jugé utile de mentionner le nom de Si-wang-mou; et l'on pourrait croire que ce terme désignait simplement une tribu barbare de l'Ouest : c'est en particulier l'opinion défendue par M. Chavannes (¹). Une solution aussi terre à terre ne satisfait pas M. F. Pour lui, Si-wang-mou ne serait pas autre chose que la reine de Saba, l'amie de Salomon, dont la Bible place le règne vers la même époque ; et d'autre part le mont K'ouen-louen ne devrait pas être cherché dans l'Asie centrale, mais bien sur le plateau abyssin, — car les états de la reine de Saba s'étendaient jusque-là. Pour arriver à cette identification, M. F. est obligé d'accepter des versions chinoises du voyage du roi Mou dans lesquelles ses rapports avec Si-wang-mou sont présentés d'une autre manière que dans les sèches *Annales sur Bambou ;* et si cette identification jette un jour en somme assez désavantageux sur les mœurs de la reine de Saba, qui aurait ainsi partagé ses faveurs entre le fils de David et le roi Mou de Chine, M. F. se déclare tout prêt à accepter cette conséquence de sa thèse et à considérer désormais « Bilkis » comme une sorte de Cléopâtre (p. 168).

Nous laisserons de côté toute la partie judéo-abyssine de la question. Respectueux du fidéisme de M. F., nous admettrons que c'est bien au Xᵉ siècle avant notre ère qu'a régné Salomon et que la reine de Saba est un personnage historique. Nous admettrons aussi que l'empire de la reine de Saba, — la Nicaulis ou la Bilkis, dont parlent Josèphe et le Coran —, comprenait l'Ethiopie aussi bien que le Yemen. Nous ajouterons même aux faits allégués par M. F. un fait qui lui a échappé : c'est que les oiseaux messagers de Si-wang-mou, dont parlent certains textes chinois (p. 124), auraient pu être rapprochés de la huppe, qui, d'après le *Targoum Cheni* et le Coran, se chargeait de l'échange des billets doux entre Salomon et Bilkis. — En laissant de côté tout cela, il n'en restera pas moins que jamais thèse moins défendable ne fut étayée sur une aussi longue suite de fautes de raisonnement, de textes tronqués et de contresens.

Voici d'abord comment M. F. établit que Si (de Si-wang-mou) = Saba. La caractère 西, *si* en mandarin moderne, se prononce *sai*, *têi*, *sae*, *se*, etc., dans certains dialectes. Rien n'empêche donc de supposer qu'au Xᵉ siècle avant notre ère, il se prononçait *sae* ou *se*. D'autre part, d'après les règles de prononciation de l'arabe données par Wright, il faudrait prononcer Sĕbā et non Saba. Nous avons donc manifestement l'équivalence *Si* = *Se* = *Sĕbā* = *Saba* (p. 120).

Les *Annales sur Bambou* mentionnent en ces termes l'expédition du roi Mou : « La 17ᵉ année (de son règne), le roi entreprit une expédition au mont K'ouen-louen et visita Si-wang-mou. » M. Forke déclare qu'il considère les *Annales sur Bambou* comme « une chronique précise et sobre, tout à fait digne de foi (²) ». Comment se fait-il donc qu'il ait négligé de traduire la phrase suivante : « *La même année*, Si-wang-mou vint lui rendre hommage et fut reçu comme un hôte au palais de Tchao. » Est-ce que cette chronique « sobre et précise » cesserait d'être « digne de foi », dès qu'elle mentionne un fait incompatible avec la localisation du K'ouen-louen dans des territoires aussi éloignés de la Chine que l'Arabie Heureuse et l'Ethiopie ?

(¹) *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, t. II, pp. 6 sqq.

(²) « Eine knappe, nüchterne Chronik, die einen durchaus zuverlässigen Eindruck macht » (p. 121).

M. F. applique ce même procédé de discrimination à l'étude d'un des deux autres textes antérieurs au *Che ki* qui parlent du voyage du roi Mou, le *Mou t'ien tseu tchouan* 穆天子傳. D'après ce texte, le roi Mou aurait fait son expédition au K'ouen-louen avec six corps d'armée (p. 136). Il serait sans doute difficile d'expliquer comment cette multitude d'hommes franchirent sans encombre l'Asie centrale, la Mésopotamie, et l'Arabie ou l'Egypte. M. F. réduit donc ces six corps d'armée à une modeste escorte (p. 163). Mais il y a un autre détail qu'il conserve précieusement, parce qu'il fixe de façon certaine un point au moins de l'itinéraire du roi Mou. D'après le *Mou t'ien tseu tchouan* (p. 164), et aussi d'après *Lie tseu* 列子 (p. 121), Si-wang-mou offrit une fête à son hôte sur l'*Etang de Jade* 瑤池. Pour M. F. ce nom d'*Etang* ou de *Bassin de Jade* est un trait de lumière : il y reconnait sans hésiter le bassin de Mareb, si célèbre parmi les Arabes qu'ils ont pris l'année de la rupture de sa digue comme point de départ d'une ère nouvelle (pp. 166-167).

Lie tseu nous fournit encore une autre identification non moins précieuse. « Quand le roi Mou, dit ce texte (V, 16) entreprit sa grande expédition chez les Barlares de l'Ouest, ils lui offrirent une épée d'acier rouge (錕鋙之劍) et une étoffe trempée dans le feu. L'épée avait un pied huit pouces de longueur, était forgée d'acier et avait une lame rouge. A l'usage elle coupait les pierres précieuses comme de l'argile. » Il n'y a « pas de doute », dit M. F. (p 162), que cette épée remarquable était une épée de Damas, la ville qui devint plus tard si fameuse pour la fabrication des armes et dont l'existence est déjà mentionnée au temps du roi David.

Voici donc le roi Mou qui, après avoir passé à Damas ou « tout près », est arrivé à Mareb : il ne s'arrête pas en si beau chemin. Il n'a pas en effet échappé à M. F. qu'il y aurait quelque difficulté à localiser le mont K'ouen-louen dans le voisinage de Mareb. Il se refuse toutefois à aller le chercher, avec Porter Smith (p. 152), jusqu'à Maurice ou jusqu'à Madagascar : mais il lui suffit de franchir la Mer Rouge pour le découvrir dans la partie africaine des états de Bilkis. Nous pouvions être sûrs d'avance qu'il ne saurait s'agir de l'Asie centrale : car la description du pays de Si-wang-mou et du panthéon taoiste ne peut s'appliquer qu'à un pays situé sous les tropiques (p. 151). Peut-être pourrait-on se demander si l'on doit de descriptions aussi fabuleuses tirer des indications géographiques certaines. Peut-être même pourrait-on considérer que, si le thermomètre doit jouer un rôle dans la mythologie, les dieux grecs et indiens risqueraient fort, eux aussi, de s'enrhumer sur les hauteurs de l'Olympe ou dans les régions de l'Himâlaya. Mais M. F. ne s'embarrasse pas de ces scrupules : il a par ailleurs de trop bonnes raisons, et de trop nombreuses, pour établir sa thèse. Que K'ouen-louen soit *Kollo*, le sommet le plus élevé du plateau abyssin, ou *Kolla*, le gradin inférieur de ce plateau (p. 153), il est sûrement l'un ou l'autre et probablement, suivant les cas, tantôt l'un et tantôt l'autre. Heureuse identification, qui va permettre à M F. d'enrichir les éléments de comparaison entre la faune, la flore et les produits du K'ouen-louen et de Saba, de toutes les merveilles de l'Afrique. On retrouvera ainsi dans les deux pays la girafe, l'autruche, le phénix, l'hyène, le zèbre, les nègres Schangallas, la mouche *tse-tse*, etc... : il suffira pour y parvenir d'un peu d'imagination et d'une douce sollicitation des textes. De ces rapprochements que multiplie M. F. nous ne retiendrons ici que quelques-uns :

P. 154, M. F. cite et traduit ainsi un passage du *T'ai p'ing yu lan* : 崑崙國○○出象及青木香旃檀檳榔琉璃水精犀角等物蠻寇嘗攻之爲其決水淹浸進退無計餓死萬餘不死者去其右腕放廻. « Le royaume de K'ouen-louen produit de l'ivoire, du poutchouk, du santal, du bétel, de la chalcédoine, du cristal de roche et de cornes de rhinocéros. Quand les sauvages pillards attaquent ce pays, ils détournent l'eau et inondent tout le pays. Les habitants ne peuvent plus ni avancer ni reculer et meurent de faim par milliers. A ceux qui survivent on coupe le poing, puis on les laisse s'enfuir ». Voici comment, d'après M. F., ce passage confirme sa thèse de l'identité de K'ouen-louen avec l'Abyssinie. Les Schangallas et d'autres tribus nègres habitent le bas du plateau, appelé Kolla. A la saison des pluies, ils quittent cette région qui est inondée et se retirent dans les cavernes des montagnes. Les Abyssins, qui sont les ennemis jurés des

Schangallas et qui vivent sur le haut du plateau, profitent de l'inondation pour attaquer les Schangallas et réduisent en esclavage ceux qu'ils ne tuent pas. Malheureusement pour ce beau morceau d'exégèse, il repose sur un double contresens. Il ne s'agit pas en effet, comme le voudrait M. F., d'un événement qui se reproduit habituellement, mais d'un événement unique ; et ce ne sont pas les assaillants qui détournent l'eau, mais bien les habitants : « Une fois les Mans pillards attaquèrent le pays ; les habitants dévièrent à leur intention les cours d'eau ; (les Mans) ne pouvaient plus ni avancer ni reculer, etc... » J'ai eu de plus la curiosité de rechercher dans le *T'ai p'ing yu lan* les caractères que M. F. a remplacés par deux petits ronds. Les voici : 王北去四洱河八十日程. Bien qu'ils contiennent des fautes manifestes, M. F. a eu bien tort de les négliger, car ils lui auraient donné la situation exacte du pays. Le *Man chou* 蠻書 (1), qui mentionne le même fait que le *T'ai p'ing yu lan*, permet de s'assurer que les caractères 王 et 四 doivent être corrigés en 正 et en 西, de sorte qu'il faut entendre : « Le royaume de K'ouen-louen est, droit au Nord, à 80 journées du Si-eul-ho », c'est-à-dire de la région de Ta-li au Yunnan. C'est dire que le K'ouen-louen dont il est question dans ce passage est le K'ouen-louen de la péninsule indochinoise, et que l'expédition dirigée contre ce pays est l'invasion nan-tchao dont parle le *Man chou*. Toute cette question du K'ouen-louen indochinois a du reste été élucidée ici-même (2) dans un article de M. Pelliot, auquel je ne puis que renvoyer M. F.

M. F. retrouve de même en Saba l'animal fabuleux que les chinois appellent *ki-lin* 麒麟 (p. 140), l'unicorne qui joue un si grand rôle dans l'art symbolique d'Extrême-Orient. Le ki-lin n'est pas autre chose que la girafe, pourvue postérieurement d'une corne que certains textes, du reste, nient ; et la preuve, « preuve qui ne laisse place à aucun doute », c'est que dans une biographie de Mahomet en chinois, l'auteur ayant à parler de la girafe s'est servi du mot ki-lin !

On ne sera pas surpris après cela que M. F. n'ait aucune peine à identifier le phénix chinois, le *feng-houang* 鳳凰, avec l'autruche d'Arabie (pp. 133-139). Le texte capital est celui du *Yeou yang tsa tsou* (M. F. cite ainsi : le 酉陽雜俎 dans le *T'ou chou tsi tch'eng* !) : il y est question d'une pierre blanche et ronde que l'on trouve dans la terre en creusant à l'endroit où le feng-houang s'est posé, et le texte ajoute : 服之安心神, « prise comme médecine, cette substance calme l'esprit ». Mais M. F. a compris que c'est l'autruche elle-même qui creuse ce trou, que la pierre ronde et blanche, c'est l'autruche qui l'y dépose, et enfin que « le soin amoureux qu'elle y dépense calme son âme (3) ! » Et voilà comment la découverte d'une pierre médicinale se trouve transformée en la ponte d'un œuf ! M. F. aurait pu éviter ce formidable contresens en lisant mieux le chapitre consacré au feng-houang dans le *T'ou chou tsi tch'eng*. En tournant une page, il y aurait trouvé un passage du *Tchen tsang k'i* 陳藏器 (4) où il est question de la même substance et où il est dit qu'elle est employée contre la folie et la fièvre chaude : « On la pulvérise dans l'eau et on l'avale. 水磨服之. » A la vérité, ce passage n'a pas échappé à M. F. ; mais je crains qu'il ne l'ait pas très bien compris, car il se contente de dire (p. 134) que le *Tchen tsang k'i* (sans référence) reproduit le passage du *Yeou yang tsa tsou* « sous une forme un peu plus développée ».

---

(1) Edition incorporée au *Yun nan pei tcheng tche* 雲南備徵志, k. 2, p. 44 r°. Le *Man chou* donne 81 étapes au lieu de 80 comme distance entre le royaume de K'ouen-louen et la région de Ta-li : 崐崙國正北去蠻界西洱河八十一日程.

(2) *B. E. F. E.-O.*, *supra*, pp. 219-231.

(3) « Die liebevolle Sorgfalt, die er darauf verwendet, beruhigt sein Gemüt » (p. 133).

(4) *T'ou chou tsi tch'eng* 圖書集成 ; partie *K'in tch'ong tien* 禽蟲典, k. 5, p. 6 r°.

Voyons encore comment F. retrouve la hyène dans un animal du K'ouen-louen que le *Chan hai king* 山海經 décrit en ces termes : « Il y a là un animal qui a l'aspect d'un chien, mais qui est tacheté comme une panthère. Ses cornes sont comme celles d'un buffle. Il s'appelle *kiao* 狡. Son cri est comme l'aboiement d'un chien. Quand il se montre, cela présage l'abondance pour le pays... » M. F. ne songe pas une minute à se demander s'il ne s'agirait pas là d'un animal fabuleux : il a du premier coup reconnu la hyène, et même une espèce particulière, la *hyaena crocuta* (p. 157). Il y a bien les cornes : mais ne les avons-nous pas déjà enlevées au ki-lin pour en faire une girafe ? Nous devons ici encore les attribuer à la « fantaisie » de l'auteur chinois, « puisqu'aucun membre de la famille des *canidae* ne possède de cornes » : admirable raisonnement, où la conclusion démontre victorieusement les prémisses ! Comme la description de la hyène dans le *Chan hai king* n'est pas assez détaillée, M. F. l'a complétée par celle d'un animal appelé *houen-touen* 渾沌, dont il serait question dans le *T'ai p'ing yu lan* sous l'article *K'ouen-louen*. Je n'ai pas trouvé cette notice sous l'article indiqué du *T'ai p'ing yu lan*, mais bien sous l'article *houen-touen*. Si c'est là que l'a prise M. F., il a eu bien tort de supprimer cette phrase édifiante : « Il a le poil long et des pattes d'ours, mais sans griffes ; il a des yeux, et ne voit pas ; il a des oreilles, et n'entend pas. » Finalement il ne reste qu'une ressemblance indiscutable avec la hyène : « Habituellement *il demeure dans des cavernes* et ne bouge pas. » Mais c'est là encore un contresens de M. F., car le texte est : 空居無爲, et signifie : « Il se tient tranquille et ne bouge pas. »

M. F. croit avoir eu le premier l'idée d'identifier Si-wang-mou à la reine de Saba. C'est une erreur. La même thèse avait déjà été exposée par Ch. de Paravey dans un article des *Annales de philosophie chrétienne* (année 1853) intitulé : *Archéologie primitive. Traditions primitives conservées dans les hiéroglyphes des anciens peuples, à propos d'une fort belle coupe*, etc. De Paravey s'y plaint vivement que Burnouf n'ait « pas daigné le comprendre » et que Humboldt ait témoigné à sa thèse la même froideur, « dans son ignorance des hiéroglyphes conservés en Chine et dans son mépris de la Bible ». Il est à craindre que la même théorie, rajeunie par le savant professeur de Berlin, ne trouve pas auprès des orientalistes d'aujourd'hui un meilleur accueil.

Ce compte-rendu ne fait pas justice à l'extrême ingéniosité de M. F., ingéniosité dont la sinologie pourra attendre les plus heureux résultats lorsqu'elle sera appliquée à la défense d'une meilleure cause et soumise au contrôle d'un sens critique plus sûr. Mais il faut bien dire que cette étude sur Si-wang-mou et la reine de Saba restera un exemple caractéristique de mauvaise méthode en philologie.

Ed. Huber

Japon

Maurice Courant. — *Ōkoubo*. (Collection des « Ministres et Hommes d'Etat ».) Paris, Alcan, 1904. 1 vol. in-16, IV-205 pp.

La biographie que M. C. a consacrée à Ōkoubo prendra rang parmi les plus intéressantes qui aient paru jusqu'ici dans la collection des « Ministres et Hommes d'Etat » comme aussi parmi les meilleures études qui aient été écrites sur le Japon contemporain.

Le 1er chapitre est un tableau d'ensemble, un peu alourdi par l'accumulation même des détails, mais fortement documenté, de ce qu'était le Japon dans le dernier siècle de la domination des Tokugawa. M. C. y retrace à grands traits l'organisation shōgunale et féodale, le

savant système établi par les Tokugawa pour annihiler le pouvoir de l'Empereur, tout en se servant de son prestige, et pour limiter la puissance des grands fiefs, tout en respectant le principe même du régime daïmyal. Il nous montre aussi les germes qui existaient déjà et grandissaient, dans ce système en apparence si solidement établi, d'une révolution prochaine, la dégradation du pouvoir shôgunal qui, par l'effet de sa sécurité et de son inaction, passe de plus en plus aux mains de fonctionnaires subalternes, l'amollissement des grands feudataires, réduits depuis si longtemps à l'oisiveté, l'exaltation du caractère sacro-saint de l'Empereur favorisée par la réclusion même que lui imposait son impuissance, le réveil des sentiments de loyalisme dû aussi bien aux philosophes et historiens admirateurs de la Chine qu'à ceux qui s'attachèrent à l'étude de l'antiquité japonaise, enfin la forte cohésion et l'esprit progressif du fief insoumis de Satsuma, où se préparent, à l'extrémité méridionale du Japon et derrière un rempart de montagnes, les hommes qui contribueront le plus à former le Japon moderne.

C'est dans ce clan belliqueux et discipliné que naquit, le 26 septembre 1830, Ôkubo Toshimichi 大久保利通. Le chapitre II est peut-être le plus intéressant de l'ouvrage : M. C., qui a eu sa disposition des documents privés, y raconte l'enfance et la jeunesse d'Ôkubo, ses efforts et ceux de ses amis, parmi lesquels se trouvait l'illustre Saigô Takamori 西郷隆盛, pour conquérir le clan de Satsuma aux doctrines progressistes et impérialistes, la formation simultanée dans plusieurs clans japonais d'un parti loyaliste qui devait toujours trouver dans le Satsuma son appui le plus solide et, finalement, renverser le bakufu. Cette révolution extraordinaire qui a balayé en quelques années le pouvoir deux fois et demi séculaire des Tokugawa et une organisation vieille de plus de six siècles et restitué à l'Empereur le pouvoir suprême qu'il avait perdu depuis plus longtemps encore, — depuis plus de mille ans —, a paru aux Européens qui en furent les témoins d'une soudaineté inexplicable. Elle nous étonne moins aujourd'hui que nous commençons à connaître les maux profonds qui rongeaient et minaient sourdement le pouvoir shôgunal ; et des études comme celles de M. C. sont bien faites pour nous montrer, dans le cadre restreint d'un clan du Sud, le travail obscur mais irrésistible de ces causes de désagrégation, et aussi pour nous apprendre comment se préparaient alors des hommes capables non seulement de détruire, mais de reconstruire. Je crains seulement que M. C. n'ait un peu surfait l'inspiration loyaliste qui les animait et que ce loyalisme n'ait été, au début du moins, qu'un pavillon commode et profitable dont se couvraient les clans hostiles aux Tokugawa pour légitimer leur désir de revanche et promouvoir leurs propres ambitions ; c'est seulement à la longue et sous la pression des événements qu'il apparut que la seule solution possible était la disparition du régime particulariste et l'unification du Japon sous l'autorité impériale, exercée du reste sous la tutelle et au profit des clans vainqueurs. La révolution, comme toujours, alla plus loin que ne l'avaient voulu et pensé les révolutionnaires. Toutefois, s'il faut faire exception pour quelqu'un, c'est bien pour Ôkubo : à la différence de la plupart de ceux qui coopérèrent avec lui à l'œuvre commune, il semble qu'il ait été animé dès la première heure du plus pur loyalisme, et qu'au temps même de ces réunions de Kagoshima où d'austères et ardents jeunes hommes élaborèrent les destinées du Japon moderne, il ait eu déjà la vision claire du Japon unifié que ses efforts allaient préparer.

Nous ne pouvons pas suivre M. C. dans l'historique détaillé des événements qui transformèrent le Japon et dans lesquels Ôkubo joua un rôle, parfois peu apparent, mais toujours prépondérant. Cette histoire, dans ses traits essentiels, est connue. L'intérêt de l'étude de M. C. est de nous la retracer du point de vue de la biographie du grand ministre et de nous faire pénétrer ainsi, par un biais au moins, dans les courants profonds dont les faits historiques ne nous font connaître que les frissons superficiels. Tous les drames silencieux qui traversèrent l'âme d'Ôkubo, qui se trouva si souvent, au cours de sa carrière, placé entre deux devoirs, entre son seigneur et son empereur, entre sa tendre amitié pour Saigô et son dévouement à la dynastie, entre les prestiges du passé et les espoirs de l'avenir, nous sentons bien qu'ils ont traversé aussi, en quelque mesure, l'âme du Japon tout entier et que c'est pour

avoir affronté de pareilles secousses morales et pour avoir su, par la force de l'idée nationale, en triompher, que le Japon est devenu ce qu'il est aujourd'hui.

L'inconvénient de ces sortes de monographies est qu'elles risquent de fausser quelque peu l'histoire en l'envisageant sous un point de vue trop spécial et en ramenant tous les événements d'une époque au personnage dont elles racontent la vie. Par le choix même de son héros, M. C. a évité, autant qu'il était possible, cet écueil du genre : car nul autre, parmi cette pléiade de samurai de Satsuma, de Nagato, de Tosa et d'Echizen qui furent les ouvriers de la première heure, n'a été aussi complètement représentatif du mouvement de réformes et n'a exercé sur toutes ses phases une action aussi continue et aussi décisive. M. C., en donnant le premier rang à Ōkubo, n'a pas cédé à une tentation bien naturelle chez un biographe : à mesure que nous voyons des figures plus éclatantes et plus romantiques, comme celle de Saigō, s'estomper d'une brume de légendes héroïques et reculer en quelque sorte dans la pénombre d'un passé fabuleux, celle d'Ōkubo, plus humaine, plus modeste et plus calme, prend le premier plan dans l'histoire. Et il n'y aura probablement qu'un seul autre homme d'Etat japonais contemporain que la postérité placera sur le même niveau que lui : c'est celui qui a repris et continué son œuve de reconstruction avec la même persévérance, la même suite dans les idées, et aussi le même opportunisme et le même dédain des éclats inutiles : le marquis Itō Hirobumi.

Il faut bien, pour finir, chercher querelle à M. C. au sujet de son système de transcription. M. C. est, avec M. de Rosny, le dernier fidèle que compte encore le système de la translittération syllabique. Mais il a dû reconnaître que, dans un ouvrage destiné au grand public, ce mode de transcription, qui ne tient pas compte de la prononciation réelle, était inapplicable, et, sans y renoncer tout à fait, il a cherché à le rendre plus acceptable en « conservant aux lettres leur valeur française » (p. IV). Le moyen terme auquel il s'est arrêté ne me paraît pas défendable. C'est ainsi que M. C. garde l'*h* partout, même lorsque, devant *u*, l'aspiration fait place à une labialisation (il écrit par exemple *bakouhou* au lieu de *bakufu*) ou lorsque l'*h* est une simple graphie qui ne correspond à aucune articulation réelle (*Ogihou* et *Nahosouké* au lieu de *Ogyū* et *Naosuke*). De même, il transcrit par *s* la sifflante de シ (rômaji : *shi*), qui est palatale, aussi bien que celle de サ, ソ, ス (rôm. : *sa*, *so*, *su*). Il déclare, il est vrai, dans son *Avertissement* (p. IV) que l'*s* de son système est « intermédiaire entre *s* et *ch* du français » : mais cela n'est exact que pour les sifflantes en *i*, et, dans certains dialectes seulement, pour les sifflantes en *e* ; dans *sa*, *so*, *su*, la sifflante est dentale. En revanche la sifflante palatale qu'il transcrit par *ch*, dans *chôgoun* ou *Choungakou* par exemple, est exactement la même que celle qu'il transcrit pas *s* dans *si*. M. C. en arrive donc à représenter une même articulation par deux signes différents et, d'autre part, deux articulations distinctes par le même signe. Enfin la transcription *tsi* pour チ (rômaji : *chi*) est, à tous les points de vue, inacceptable : il faudrait transcrire *ti*, — pour les mêmes raisons qui font conserver à M. C. la graphie *si* —, ou encore *tchi*, si l'on veut se conformer à l'usage français, ou enfin *chi*, si l'on accepte le sytème consacré.

Cl. E. Maitre

Notes bibliographiques

— Le *Bulletin de la Société des Etudes indo-chinoises de Saigon* (n° 47, 1er semestre 1904) contient deux articles du général de Beylié : *Note sur l'architecture indienne ancienne et ses influences au dehors*, et *Note sur l'histoire de l'art hindou en Indo-Chine et sur les deux musées archéologiques de Saigon*. Dans cette dernière « Note », le général de Beylié

exprime l'espoir que les Musées de la Société des Etudes indo-chinoises et de l'Ecole française seront réunis en un seul et installés dans un bâtiment à façade monumentale ». Ce n'est pas de nous que dépend la réalisation de ce vœu.

A signaler dans ce même numéro une *Monographie de la province de Savannakhet (Laos français)*, due à M. Damprun, administrateur des Services civils, chef de cette division administrative.

La Société des Etudes indo-chinoises a publié également le XI[e] fascicule de sa *Géographie physique, économique et historique de la Cochinchine* : c'est la *Monographie de la province de Sôc-trăng* (1904 ; in-8°, 84 pp. et 1 carte). Les fascicules précédemment parus sont consacrés aux provinces de Bienhoa, Giadinh, Hatien, Chaudoc, Baria (Cap Saint-Jacques), Mytho, Bentre, Sadec, Travinh et Cantho. Toutes ces monographies sont conçues sur un plan identique, qui a été exposé dans le 1[er] fascicule. Elles se sont succédé jusqu'à ce jour avec une parfaite régularité.

— M. A. Schreiner, à qui l'on doit déjà un *Abrégé de l'histoire d'Annam* (1900 ; chez l'auteur, à Saigon ; in-8), un ouvrage en 3 vol. in-8 sur *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française* (1900-1902 ; chez l'auteur, à Saigon) et une *Etude sur la constitution de la propriété foncière en Cochinchine* (Bull. de la Soc. des Etudes indo-chinoises, n° 43, année 1902, 1[er] semestre), vient de faire paraître un livre intitulé *Le livre foncier, suivi du Rapport au Lieutenant-gouverneur de la Cochinchine sur l'organisation de l'immatriculation foncière en divers pays* ; Saigon, Imprimerie commerciale, 1904 ; in-8, IV-128 pp.

— Trois nouveaux livres sur l'Indo-Chine : D[r] Challan de Belval, *Au Tonkin (1884-1885). Notes, Souvenirs et Impressions* ; Paris, Plon, 1904 ; in-8°, 415 pp. ; — Capitaine Ch. Gosselin, *L'Empire d'Annam* ; Paris, Perrin, 1904 ; in-16, XXVI-560 pp. ; — R. Castex, *Les rivages indo-chinois, étude économique et maritime* ; Paris, Berger-Levrault, 1904 ; in-8, XIV-329 pp.

— Nous avons annoncé précédemment (*supra*, p. 487) la transformation de la *Revue indo-chinoise*. Les deux premiers volumes de la 1[re] série (1[er] et 2[e] semestres 1904) font bien augurer de l'avenir de cette publication, malgré l'extrême inégalité des articles qu'ils renferment. Nous avons déjà dit (*supra*, p. 490) que la *Revue indo-chinoise* avait publié les conférences du commandant Lunet de Lajonquière sur *Les monuments du Cambodge* (I, 733) et du commandant Bonifacy sur *Les groupes ethniques de la Rivière Claire* (I, 813 ; II, 1). M. Bonifacy lui a aussi donné d'autres articles : *La Fiancée du prince Hoang-Chieu, conte annamite* (I, 27) ; *L'amour, la famille, le mariage chez les « Thô »* (I, 64) ; *Les quatre jeunes filles qui veulent épouser un fils de roi, conte annamite* (I, 239) ; *Les rites de la mort chez les Thô* (I, 361) ; *La légende de Pèn-Hu d'après les chants sacrés des Mâns Lam-diện* (I, 636 ; traduction d'une poème man) ; *Chant de Dan-Nông, légende du Déluge et du repeuplement de la terre d'après les Mâns Lam-diện* (II, 186 ; traduction) ; *Monographie des Mâns Quần-cộc* (II, 726, 824 ; à suivre). A signaler également une série de *Légendes historiques siamoises* (C. Hardouin ; I, 45, 121, 197 ; du même : *Traditions et superstitions siamoises*, I, 333, 415), de *Contes laotiens* (D[r] Brengues ; I, 776, 841 ; II, 39, 124, 163, 370, 445 ; du même : *Les Mo-lâm ; la chanson au Laos*, II, 588), d'études de M. Adh. Leclère sur des fêtes ou cérémonies cambodgiennes (I, 480, 624, 856 ; II, 120, 198, 276, 335, 735 ; du même : *Légende Djaray sur l'origine du sabre sacré conservé par le Roi du Feu*, II, 366). De M. Cadière, *La question du quốc-ngữ* (I, 585, 700, 784, 872 ; II, 58) ; de M. Finot, *Proverbes cambodgiens* (I, 71) et *Un almanach cambodgien* (I, 138) ; de M. G. Maspero, *Le connétable Saṅgrāma et l'armée des Kamvujas au XI[e] siècle* (I, 8) et *Le royaume de Vieng-chăn* (I, 497) ; de J. A. G. R., *Les montagnards des cent mille Monts* (I, 242, 293, 390) ; de M. A. Bouchet, *Cérémonies de l'Empire d'Annam : fêtes données en l'honneur de la Reine Mère* (I, 526) et *Cérémonies qui accompagnèrent l'avènement de l'Empereur Thiêu-Trị* (II, 170) ;

de M. A. d'Epinay, *Documents historiques relatifs à la Cochinchine et au Cambodge* (II, 83); de M. Chevalier, *Les motifs de divorce chez les Annamites* (II, 539); du lieutenant Baulmont, *La prise de Tourane* (II, 691); de M. Niel, *Protection et juridiction française au Siam* (II, 765) de M. Raquez, *Les fêtes du têt en Annam* (I, 507); *Norodom : le Cambodge avant son avènement* (II, 143) et *Le jubilé de l'Impératrice-mère d'Annam* (II, 853). La nouvelle *Revue indochinoise*, continuant sur ce point les traditions de l'ancienne, a publié plusieurs monographies de provinces du Tonkin : Thai-binh (P. Pasquier; I, 51, 143, 226); Thai-nguyen (A. Conrandy, I, 439, 558; G. Destenay, I, 850; II, 64, 97); chau de Van-chan (R. Jame, I, 449, 609, 717); Bac-giang (Quennec, I, 530); Hung-hoa (Tharaud, II, 174, 282, 357); Tuyên-quang (Malpuech, II, 342); Hung-yen (de Miribel; II, 509, 578, 671, 751). Un interprète annamite a traduit le 撫蠻雜錄 *Phủ man tạp lục ou Notes diverses sur la pacification de la région des Moï*, ouvrage composé en 1871 (I, 455, 706, 789). Il faut mentionner enfin de curieux *Mémoires de Deo-van-Tri*, recueillis par A. Raquez et Cam (II, 256).

— M. Georges Maspero, administrateur des Services civils de l'Indo-Chine, vient de publier un ouvrage intitulé *L'Empire Khmèr; histoire et documents*; Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1904; 1 vol. in-4°, 122 pp. L'ouvrage, qui est un utile résumé de nos connaissances actuelles sur le Cambodge, comprend cinq chapitres: ch. I. Les documents; ch. II. L'époque des inscriptions; ch. III. L'époque des Annales; ch. IV. Les étrangers au Cambodge et le protectorat français; ch. V. Religions et Monuments. Il est suivi de trois index (index des auteurs et ouvrages; index des inscriptions; index des noms propres et termes spéciaux), qu'il eût mieux valu fondre en un seul. L'impression fait honneur à l'Imprimerie du Protectorat.

— Notre collaborateur, le commandant E. Lunet de Lajonquière, a publié un *Dictionnaire français-siamois précédé de quelques notes sur la langue et la grammaire siamoises* (Paris, Imprimerie Nationale; E. Leroux, éditeur; 1904; 1 vol. in-8°, 227 pp.). Les mots siamois sont toujours donnés en caractères siamois et en transcription. L'introduction (pp. 1-58) est divisée en sept parties: I. Considérations sur la langue et les groupes thaïs; II. Ecriture; III. Des tons; IV. Noms de nombre et numération; V. Eléments de grammaire; VI. Divisions du temps; VII. Monnaies et mesures.

— La rapidité avec laquelle s'est enlevée la première édition du Cours d'annamite de M. Chéon prouve assez la faveur dont il jouit auprès de tous ceux qui s'occupent de langue annamite. La 2e édition qui vient de paraître (*Cours de Langue annamite*, par A. Chéon; 2e édition; Hanoi, Schneider, 1904; 1 vol. in-4°, VI-659 pp.) est la reproduction intégrale de la première. Nous ne doutons pas que si M. Chéon n'eût été absent de la colonie pendant la réimpression, il n'eût encore apporté de nouvelles améliorations à cet ouvrage, dont un bon juge a dit ici-même qu'il fait « date dans les études annamites » [1].

— M. le Docteur E. Tardif, médecin aide-major de 1re classe des troupes coloniales, a publié deux ouvrages qui, à en juger par la date indiquée sur leur couverture, nous sont parvenus un peu tardivement: *Un sanatorium en Annam. La mission du Lang-bian (1899-1900)*; Vienne, Ogeret et Martin, 1902; in-9, 139 pp.; et *Maladie des Pays chauds. La peste à Quang-tchéou-wan (épidémie de janvier-juin 1901)*; Vienne, Ogeret et Martin, et Paris, Baillière, 1902; in-8°, 60 pp. Les deux ouvrages sont illustrés.

— Il faut rendre hommage une fois encore à l'activité scientifique déployée par les Hollandais de Java. Ils viennent d'inaugurer la publication d'une nouvelle série intitulée *Archaeologisch Onderzoek op Java en Madura*. Le premier volume, *Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaand Tjandi Djago in de residentie Pasoeroean*, a été publié par

[1] V. *B. E. F. E. O.*, II (1902), pp. 196-198.

MM. H. L. Leydie Melville et J. Knebel sous la direction du Dr J. Brandes. C'est un magnifique volume in-8o de XII-116 pp., enrichi d'un nombre considérable de planches hors texte.

— Trois fascicules des *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap* ont paru en 1904. Ce sont : *Bijdragen tot de kenntnis van het Midden Maleisch (Bĕsĕmahsch en Sĕrawajsch Dialect)*, par M. O. L. Helfrich (Deel LIII); *Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor*, par M. H. J. Grijzen (D. LIV, 3) ; et *Karo-Bataksche Vertellingen*, par M. M. Joustra (D. LVI, 1).

— Le *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. XLVII, contient plusieurs articles du Dr J. Brandes : *La valeur relative du Tjandi Prambanan et quelques remarques sur l'arrangement d'une grande partie des pierres de ce temple* (pp. 414 sqq.); *Les copies d'inscriptions en langue kavie conservées à la bibliothèque de l'Université de Leyde* (pp. 448 sqq.); *La base, de forme inexpliquée, d'un linga à Singasari* (pp. 461 sqq.); *Les statuettes d'or représentant des êtres divins trouvées à Goumouroth* (pp. 552 sqq.). Signalons aussi un article de M. J. Knebel sur *Les vâhanas du panthéon brahmanique et bouddhique* (pp. 227 sqq.).

— M. J. H. Meerwaldt vient de publier une grammaire batak, *Handleiding tot de beoefening der Bataksche Taal*; Leyde, Brill, 1907; in-8, XIV-174 pp.

— Dans les *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akad. van Wetenschappen* d'Amsterdam (IVe série, vol. IV, 1904), à signaler un article de M J. S. Speyer, *Eene buddhistische Inscriptie afkomstig van Java* (pp. 138-144 et 253-262).

— Les *Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, vol. VI (1904), contiennent les articles suivants : *Journalism in Japan*, par Motosada Zumoto, éditeur du *Japan Times* ; *A Woman's Tragedy*, par Lafcadio Hearn ; *Some Japanese Artists of to-day*, par John Dixon ; *The dawn of Western influence in Japan*, par William Crewdson ; *The finances of Japan*, par R. A. McLean ; *A gossip of Japanese Art*, par Michael Tomkinson ; *Some striking female personalities in Japanese History*, par Tan Hamaguchi. Aucun de ces articles, excepté celui de Hearn, qui a été du reste publié antérieurement dans *Kottō* (1), ne mérite de mention spéciale et ne dépasse le niveau du journalisme ordinaire.

— La littérature historique relative au Japon s'est enrichie de trois ouvrages considérables. M. Haas a publié comme supplément aux Mitteilungen der deutsch. Gesellsch. Ostas le tome II de sa *Geschichte des Christentums in Japan*. Ce volume qui a pour sous-titre *Fortschritte des Christentums unter dem Superiorat des P. Cosmo de Torres*, et qui n'a pas moins de XIII-383 pp. in-8o, conduit le récit jusqu'à l'année 1570 seulement. M. James Murdoch a rédigé en collaboration avec M. Isoh Yamagata *A history of Japan during the century of early foreign intercourse (1542-1651)*; Kôbe, Office of the « Chronicle », 1903 ; in-8o, 743 pp. Enfin le capitaine Brinkley a publié son grand ouvrage, attendu depuis si longtemps, sur la Chine et le Japon. Les huit premiers volumes ont pour titre : *Japan, its History, Arts and Literature*, et les quatre derniers: *China, its History, Arts and Literature*. Les tomes I-IV sont consacrés à l'histoire des mœurs au Japon jusqu'à Meiji ; les tomes V et VI à l'époque contemporaine ; le tome VII à l'art de la peinture et aux arts appliqués ; le tome VIII à la céramique japonaise ; le tome IX à la céramique chinoise ; les tomes X à XII à l'administration et aux finances de la Chine et à l'histoire de ses rapports avec les étrangers.

— M. Courant a publié dans la « Bibliothèque de la France coloniale moderne » (Société de l'Annuaire colonial, Galerie d'Orléans, Paris) un travail intitulé *Un établissement japonais en*

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, pp. 514-515.

Corée. Pou-san depuis le XV*e* *siècle*, in-8°, 24 pp. Le point de départ de l'établissement des Japonais à Pou-san (Fusan) est la convention conclue en 1443 entre le roi de Corée et le seigneur de Tsushima.

— En tirage à part du tome XV de la Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet, M. Courant a publié sa conférence sur *Les clans japonais sous les Tokougawa* (82 pp. in-12), faite au Musée Guimet le 29 mars 1903.

— Le 2e fascicule du t. I de la *Bibliotheca Sinica* (2e édition) a paru à la librairie Guilmoto. Il donne les sections relatives à l'histoire naturelle (*fin*), la population, la jurisprudence, l'histoire, et la religion jusqu'au christianisme exclusivement. Ce fascicule termine le 1er volume, qui compte ainsi 764 colonnes. Souhaitons que la suite paraisse avec le même rapidité.

— M. Cordier vient de faire paraître dans la « Bibliothèque d'histoire contemporaine » d'Alcan un volume sur *L'expédition de Chine en 1857-58*, Paris, Alcan, 1905, in-8°, 478 pp.

— Depuis que le *T'oung Pao* est placé sous la double direction de MM. Cordier et Chavannes, il paraît être entré dans une nouvelle période d'activité. Nous avons déjà signalé les *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* de M. Chavannes, qui remplissent à elles seules la presque totalité du fascicule de mars 1904. Dans le numéro de mai, M. H. Cordier continue la publication de sa *Bibliotheca Indo-sinica* qu'il poursuit dans le numéro de juillet; M. Chavannes traduit le 北轅錄 *Pei yuan lou*, journal du voyage accompli sous les Song en 1177 par 周煇 Tcheou Chan, qui accompagna un ambassadeur envoyé par les Song du Sud à la cour des Kin établie à Pékin. Le texte a été traduit sur les éditions identiques du *Kou kin chouo hai* et du *Chouo feou*. Il est d'ailleurs vraisemblable que le *Chouo feou* a copié le *Kou kin chouo hai* (cf. le cas du *Tchen la fong t'ou ki*, dans *B. E. F. E.-O.*, II, 133-134). Enfin M. Chavannes traduit la vie de Guṇavarman insérée au *K'ao seng tchouan* (sur cette biographie, cf. également *B. E. F. E.-O.*, IV, 274-275).

Dans le numéro de juillet, M. Chavannes a consacré un article, intitulé *La peinture chinoise au musée du Louvre*, aux peintures de l'École française qui ont été mises en dépôt dans ce musée. On sait qu'une dizaine de ces peintures ont seules pu être exposées faute de place. Aucune n'est antérieure aux Song (960-1278); aussi M. Chavannes insiste-t-il sur l'extraordinaire intérêt que présente une peinture beaucoup plus ancienne entrée récemment au British Museum et qui est l'œuvre de 顧愷之 Kou K'ai-tche (IVe-Ve siècles de notre ère). Cette peinture a été étudiée par M. Laurence Binyon dans le *Burlington Magazine* de janvier 1904; les sujets en sont empruntés au 列女傳 *Lie niu tchouan*. En appendice, M. Chavannes traduit la biographie de Kou K'ai-tche insérée au ch. 92 du *Tsin chou*.

Dans le même numéro, M. Takakusu a fait paraître une traduction anglaise de la vie de Vasubandhu « traduite » par Paramārtha (Nanjio, *Catalogue*, n° 1463), sous le titre de *The Life of Vasu-bandhu*; il avait donné la traduction en français de la seconde partie de cette biographie dans le *Bulletin*, *supra*, pp. 40-47.

Le numéro d'octobre contient le commencement d'un article considérable de M. Chavannes consacré à des *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole*; il contient la traduction de trois inscriptions du temple Tch'ong-cheng 崇聖寺 à Ta-li 大理 (Yunnan), dont M. Gervais-Courtellemont a rapporté les estampages. Ces inscriptions sont respectivement de 1311, 1325 et 1560. Pour expliquer les deux premières, qui sont de l'époque des Yuan et présentent des difficultés linguistiques considérables, M. Ch. a réuni et traduit quinze pièces de chancellerie de la même époque. Dans un article où il traite *De la chute du ton montant dans la langue de Pékin*, M. Vissière conteste la rigueur de la loi énoncée par le *Kouan houa tche nan*, d'après laquelle, lorsque deux mots affectés du ton montant se suivent, le premier devrait être prononcé au ton égal inférieur. M. Takakusu ajoute un appendice à sa traduction de la Vie de Vasubandhu de Paramārtha : *Kuei-chi's version of a controversy between the buddhist and the Samkhyā philosophers*. Ainsi que le fait remarquer une note de la Rédaction, M. Takakusu avait déjà traduit en français dans le *Bulletin de l'École*

française (cf. *supra*, pp. 38-39) les textes de K'ouai-ki, dont il donne dans le *T'oung Pao* la version anglaise. A signaler aussi plusieurs intéressants comptes-rendus de M. Chavannes, dont l'un est consacré aux *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII[e] siècle* de M. Pelliot (*supra*, pp. 131-413).

Dans le numéro de décembre, M. H. Cordier étudie *Bordeaux et la Cochinchine sous la Restauration*, d'après des documents inédits et pleins d'intérêt des archives de la marine et des Colonies : ces documents, que M. C. reproduit intégralement avec son soin habituel, mettent surtout en relief l'activité de la maison d'armateurs Balguerie. M. Vissière traduit la *Biographie du Jouàn Yuân, homme d'Etat, lettré et mathématicien* (*1764-1849*) ; cette biographie de 阮元 Jouan Yuan porte en chinois le titre de 阮文達公事畧 *Jouan wen ta kong che lio* et est empruntée au 國朝先正事畧 *Kouo tch'ao sien tcheng che lio* de 李元度 Li Yuan-tou, dont la préface est datée de 1866. M. F. W. K. Müller étudie sous le titre de *Die Kuchenwette* 賭餅, « *Gatman und Gutweib* » *in chinesischer Version*, la version chinoise d'un conte dont M. Pischel avait signalé une forme jaina. Cette version chinoise a été retrouvée également par M. Huber (cf. *supra*, p. 1091), dont le compte-rendu était déjà imprimé lorsque l'article de M. Müller nous est parvenu. M. Huber a traduit 婦便喚賊 : « Mais la femme cria au voleur » ; MM. traduit, moins exactement, croyons-nous : « Da rief die Frau den Dieb an ». M. J. Cotte, sous le titre de *Un siècle d'histoire japonaise*, résume le livre récent de James Murdoch et Isoh Yamagata. M. Cordier consacre à G. Dumoutier une notice nécrologique suivie d'une liste de ses ouvrages ; il y signale, en le marquant, il est vrai, d'une astérisque, un *Tam Giao. Livre des trois doctrines* ; 2 vol. in-8 ; nous ne pensons pas que cet ouvrage ait jamais été publié. Dans le *Bulletin critique*, M. Cordier proteste énergiquement, et avec raison, contre la multiplication indéfinie des traductions de Lao-tseu.

— Dans les *Nachrichten von der Königl. Gesellsch der Wissensch. zu Göttingen* (Philol.-histor. Klasse ; 1904, Heft IV, pp. 402-416), un article de M. I. Jacobi sur *Viçvarūpas Commentar zu Yajñavalkya*.

— M. Halpérine-Kaminsky a traduit en français *La Guerre Russo-Japonaise* du comte Léon Tolstoï ; ce manifeste était daté de Yasnaïa-Poliana, 31 mai 1904. A la traduction de M. Halpérine-Kaminsky sont joints *Les deux guerres* et *Carthago delenda est*, écrits en 1898, *A qui la faute*, qui date de 1899, et les *Souvenirs de Sebastopol*, écrits en 1889. Tous ces morceaux forment un volume in-12 de 297 pp.; Paris, Flammarion.

— M. George Lynch s'est fait un nom parmi les publicistes qui s'occupent de l'Extrême-Orient. Le nouveau volume, intitulé *The Path of Empire*, qu'il a ajouté récemment à ses livres antérieurs, *The war of Civilizations* et *Impressions of a war correspondent*, vient d'être traduit en français par M. G. Giluncy. Cette traduction, précédée d'une préface du traducteur, forme un volume in-12 de XII-344 pp. dans la Bibliothèque internationale de Dujarric, Paris, 1904.

— Dans la même bibliothèque a paru la traduction d'un roman de mœurs russo-chinoises de l'écrivain polonais Venceslas Sieroszewski, sous le titre de de *Yang Hun Tsy* (*Le Diable étranger*) (Paris, Dujarric, 1904, in-12, VII-347 pp.). La traduction est l'œuvre de M. B. Kozakiewicz. L'œuvre est assez ordinaire, mais l'auteur a bien connu l'Extrême-Orient. Les phrases chinoises citées sont généralement correctes sous le déguisement de leur transcription russe rendue en lettres françaises. Le titre cependant paraît fautif pour *Yang-kouei-tseu* et le « *ta-bou-doun-de* » de la p. 138 ne signifie pas : « Je ne comprends pas », comme le dit le texte, mais : « Il ne comprend pas ». M. Sieroszewski a été longtemps prisonnier politique en Sibérie et a publié sur les Yakouts un livre essentiel dont le *Bulletin* (II, 96-97) a parlé en son temps.

— M. Emile Bourdaret a fait paraître un livre *En Corée* (Paris, Plon, 1904, in-12, II-361 pp. avec 30 gravures hors texte).

— A la librairie Hachette a paru un livre de M. Paul Labbé, *Les Russes en Extrême-Orient*, in-12, 277 pp. avec illustr. et carte.

— M. Jules Legras a traduit du russe et publié en un beau volume in-8° chez Hachette *Le Transsibérien* du secrétaire d'Etat de Koulomzin ; 1904, in-8°, VIII-326 pp. avec illustr. et cartes.

— Ouvrages récemment parus en Chine :

清秘史 *Ts'ing pi che*, ou « Histoire secrète des Ts'ing ». Prix: 0 $ 50. Edité par le 陸沉叢書社 Lou-chen-ts'ong-chou-chö. L'auteur se donne pour but de rétablir l'histoire véritable, souvent peu honorable, de la dynastie actuelle, au lieu des récits purement apologétiques des chroniqueurs officiels ; c'est un ouvrage de polémique contre les Mandchous.

癸卯旅行記 *Kouei mao lu hing ki*, 3 k., 1 $ 00. C'est le récit d'un voyage du Japon à St Pétersbourg par Vladivostok ; les notes ont été prises en 1903. L'œuvre présente cette particularité intéressante que l'auteur est une femme, Mme 單士釐 Chan Che-li, qui a épousé le préfet 錢恂 Ts'ien Siun. Mme Chan Che-li sait le japonais, et a entre autres traduit en chinois le 家政學 *Kia tcheng hio* du Japonais 下田 Shimoda. Il y a toujours eu des femmes-auteurs en Chine, mais jamais le mouvement en faveur de l'instruction des femmes n'a été aussi fort qu'aujourd'hui. C'est au Japon que les femmes chinoises vont chercher des connaissances nouvelles. Mme Chan Che-li a des centaines d'imitatrices. A ce titre son ouvrage nous a paru mériter d'être signalé.

南海先生官制議 *Nan hai sien cheng kouan tche yi*, 2 chapitres, 0 $ 80. Comme l'indique le titre, il s'agit ici d'un nouvel ouvrage du « maître de Nan-hai », c'est-à-dire de K'ang Yeou-wei. K'ang Yeou-wei, s'appuyant sur les historiens des diverses dynasties, développe en 14 articles ses idées sur la réforme du gouvernement en Chine.

林文忠公政書 *Lin wen tchong kong tcheng chou*, 37 k., 14 *pen*, 2 $ 40. Le recueil des mémoriaux et écrits politiques de 林則徐 Lin Tsö-siu (1785-1850) est très répandu en Chine. On sait quelles hautes fonctions le « commissioner Lin » a occupées dans les deux Hou, à Canton, au Yunnan. Toute son œuvre politique et administrative se retrouve dans les écrits politiques, auxquels sont également joints deux récits de voyage, le 滇輶紀程 *Tien yeou ki tch'eng* et le 荷戈紀程 *Ho ko ki tch'eng*. L'édition nouvelle est publiée par le 千頃堂 Ts'ien-k'ing-t'ang de Chang-hai.

集古印譜 *Tsi kou yin p'ou*, 4 $ 00. Collection de sceaux du 鐵華盦 T'ie-houo-ngan.

漢銅印譜 *Han t'ong yin pou*, 4 $ 00. Collection de sceaux de MM. 吳 Wou et 徐 Siu.

俄羅斯 *Ngo lo sseu*. Cet ouvrage de vulgarisation sur la Russie s'est beaucoup vendu et vient en quelques mois d'atteindre sa 3e édition. Il coûte 0 $ 60.

滿洲源流攷 *Man tcheou yuan lieou k'ao*. Réédition en 4 *pen*, 1 $ 00.

— Le 外交報 *Wai kiao pao*, ou *Revue des relations étrangères* est parmi les périodiques dont le succès s'affirme en Chine. Fondé en 1901, il en est à sa quatrième année d'existence, mais les acheteurs nouveaux désirent se procurer des collections complètes. Aussi a-t-on dû, comme pour les journaux réformistes le *Che wou pao* ou le *Ts'ing yi pao*, faire récemment des éditions nouvelles des années 1901 et 1902. Le cas ne se présente guère en Occident.

— Le fait suivant montrera bien la transformation qui s'opère actuellement dans la vie intellectuelle de la Chine. M. 朱記榮 Tchou Ki-jong (H. 懋之 Meou-tche) est un des Chinois contemporains auxquels la science doit le plus grand nombre de bonnes éditions. Il a publié le 行素堂目覩書錄 *Hing sou t'ang mou tou chou lou*, le 行素堂金石叢書 *Hing sou t'ang kin che ts'ong chou*, le 槐廬叢書 *Houai lou ts'ong chou* (qui comprend au moins trois séries et peut-être davantage), le 經學叢書 *King hio ts'ong chou* ; il a compilé le 顧亭林遺書二十種 *Kou t'ing lin yi chou eul che tchong*, réimprimé le 平津館叢書 *P'ing tsin kouan ts'ong chou* de Souen Sing-yen, le 古文辭類纂

Kou wen ts'eu lei tsouan de 姚鼐 Yao Nai, le 九經古義 *Kieou king kou yi* de 惠棟 Houei Tong. Or il annonce aujourd'hui qu'en raison de l'impulsion nouvelle donnée à l'instruction publique en Chine il se remet au travail, mais non plus pour faire œuvre seulement d'érudit chinois. Il entend se consacrer désormais à répandre de bons livres de lettres et de sciences, dont il n'exclut pas sans doute les œuvres purement chinoises, mais où la science occidentale aura aussi sa large part. C'est un signe des temps.

— La guerre russo-japonaise est racontée aux Chinois dans une revue spéciale, dont chaque fascicule illustré coûte 0 $ 25. Cette revue est appelée 日俄戰紀 *Je ngo tchan ki* et est publiée par le 商務印書館 Chang-wou-yin-chou-kouan de Chang-hai. Le Chang-wou-yin-chou-kouan est pratiquement entre les mains des Japonais.

— On a mis en vente à Pékin et à Chang-hai un album intitulé 義和團戰爭全圖 *Yi ho t'ouan tchan tcheng ts'iuan t'ou*. C'est un recueil de plus de cent planches qui représentent des scènes de la lutte contre les Boxeurs ou reproduisent la photographie des personnages principaux qui ont été mêlés aux évènements de 1900. Le prix est de 6 $ 00.

— Les Chinois ont appris des Japonais le nom de Jean-Jacques Rousseau (盧騷 Lou-sao), et il n'est pas de réformiste qui ne parle souvent du *Contrat social*, en chinois 民約 *Min-yo*. Seulement, disent les Chinois, si en si peu de temps l'effort de Rousseau a abouti à la Révolution, c'est qu'il a eu des précurseurs qui avaient peu à peu préparé la foule à accueillir ses idées. Si la Chine doit avoir son Rousseau, il faut donc que dès les temps du régime absolu actuel il se trouve quelques penseurs indépendants à tendances démocratiques. Ce sont les passages des écrivains chinois pouvant prêter à une telle interprétation qui sont rassemblés, commentés et mis en parallèle de textes du *Contrat social* dans le 中國民約精義 *Tchong kouo min yo tsing yi*, 3 k., 0 $ 40.

— Avant de mourir, Wou Jou-louen avait eu le temps de mettre en ordre la correspondance échangée entre Li Hong-tchang, quand il était vice-roi du Tche-li, et le Tsong-li-ya-men. Cette correspondance, de première importance pour l'histoire des relations de la Chine avec les pays étrangers, vient d'être publiée en trente chapitres sous le titre de 李文忠公外部函稿 *Li wen tchong kong wai pou han kao*. Chaque exemplaire forme 15 *pen* et coûte six piastres.

— On annonce l'apparition d'un 佛國記 *Fo kouo ki* (0 $ 30), qui est sans doute l'œuvre bien connue de Fa-hien ; du 歷代史論 *Li tai che louen* de 張溥 Tchang P'ou (1 $ 20) ; d'un 國語正通 *Kouo yu tcheng t'ong* gravé par M. 章 Tchang (4 $ 00) ; d'un *Chouei king tchou* entièrement révisé, 全校水經注 (4 $ 00) ; d'une nouvelle édition du 澳門紀略 *Ngao men ki lio* (0 $ 30).

— Le 五洲同文局 Wou-tcheou-t'ong-wen-kiu cherche des fonds pour pouvoir achever sa nouvelle édition des 24 historiens, dont les quatre premiers (*Che ki*, *Ts'ien han chou*, *Heou han chou*, *San kouo tche*) ont seuls paru jusqu'à présent.

— On sait combien les Chinois prisent les sentences antithétiques, surtout quand elles sont tracées d'un pinceau élégant. Un 古今楹聯彙刻法帖 *Kou kin ying lien houei k'o fa t'ie* vient d'être publié en 12 fascicules, au prix de 6 $ 00, plus un supplément de deux chapitres coûtant 1 $ 00 ; c'est la reproduction en facsimile de la collection de M. 吳 Wou.

— Les *Chinese Classics* de Legge ont dû être récemment en Chine l'objet d'une contrefaçon. Les journaux de Changhai annoncent en effet une édition lithographique à 1 $ 00 des « *Sseu chou* en chinois et en anglais » (華英四書 *Houa ying sseu chou*) et une édition à 2 $ 00 du « *Chou king* en chinois et en anglais » (華英書經 *Houa ying chou king*), auquel es joint le *Tchou chou ki nien*. La traduction est celle du Dr 雷祈師 Lei-k'i-che (Legge).

— Les Chinois progressistes dénoncent à l'envi les vices de l'administration chinoise. C'est le but qu'ont déjà poursuivi les deux premières séries (初編 et 續編) du 官場現形記 *Kouan tch'ang hien hing ki*, qui se vendent chacune 1 $ 00. Une troisième série (三編), se vendant également 1 $ 00, vient de paraître ; elle comprend six *pen*.

— Le 海虞文社 *Hai yu wen chö* a publié en six *pen*, au prix de 1 $ 00, une nouvelle édition des quinze ouvrages composant le 明季稗史 *Ming k'i pai che* et qui tous se rapportent aux circonstances qui amenèrent la chute de la dynastie Ming ; nous avions annoncé cette publication quand elle était en cours d'impression (*Bulletin*, III, 748).

— A la même librairie, on a donné une seconde édition du 社會小說轟天雷 *Chö houei siao chouo hong t'ien lei* consacré à l'étude des associations en Chine.

CHRONIQUE

Indochine

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. Alfred Foucher, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de l'Université, maître de conférences à l'Ecole des Hautes Études, a été nommé Directeur de l'*Ecole française d'Extrême-Orient* par décret en date du 12 décembre 1904.

Retenu en France par l'achèvement de sa thèse de doctorat, M. Foucher ne pourra prendre possession de son poste que dans le courant du mois d'avril 1905. En attendant, les fonctions de Directeur par intérim continuent à être exercées par M. Cl. E. Maitre.

— Par arrêté en date du 3 décembre, la terme de séjour de M. Maitre a été prorogé pour une nouvelle période d'un an.

— Par arrêté du même jour, M. Gaston Cahen, licencié-ès-lettres, ancien élève diplômé de l'Ecole des langues orientales vivantes, a été nommé pensionnaire de l'*Ecole française*.

M. Cahen est arrivé à Hanoi le 16 janvier 1905.

— M. Finot et le commandant de Lajonquière ont reçu à Bangkok des autorités siamoises et en particulier du prince Damrong le meilleur accueil. Le commandant de Lajonquière a accompagné M. Finot jusqu'à Rangoon, puis est retourné au Siam, où il a commencé ses travaux d'exploration archéologique et épigraphique, qui promettent de donner d'importants résultats.

Après avoir visité Pagan et Mandalay, M. Finot s'est rendu dans l'Inde. Il doit rentrer en France au mois de mars 1905.

— M. H. Parmentier, architecte, chef du service archéologique de l'*Ecole française d'Extrême-Orient*, a fait, le 14 décembre, à la salle des Agriculteurs de France (Paris), sous le patronage de la Société française de fouilles archéologiques, une conférence sur *L'art et les monuments anciens de l'Annam*.

— M. H. Dufour, architecte, chargé par l'Académie des Inscriptions d'une mission à Angkor-Thom, à laquelle fut associé quelque temps notre regretté collaborateur, M. Ch. Carpeaux (cf. *supra*, p. 490), a quitté Saigon, se rendant en France, par le courrier du 14 décembre. Il a bien voulu nous fournir quelques renseignements sur les résultats de sa nouvelle campagne.

Près de 400 mètres de nouveaux bas-reliefs ont été découverts, ornant, en général sur une hauteur de 3 m 80, les murs de la première enceinte du Bayôn. Ils sont presque tous en bon état de conservation, à part dans la portion est de la face nord du monument : là le mur était écroulé sur une grande longueur; les assises portant les bas-reliefs ont dû être extraites du sol et des racines et empilées temporairement dans la partie contigue de la cour entre les deux enceintes, formant de petits murs peu élevés qui permettent de voir les bas-reliefs. Malheureusement les travaux ont dû être abandonnés avant que fût achevé le déblaiement d'une trentaine d'assises qui restent enfouies en deux places différentes dans cette portion de la galerie.

Des relevés minutieux ont pu être faits du plan presque entier de la première enceinte, de l'édicule de l'angle sud-est, des gopuras du massif central et de la tour centrale.

Les fouilles ont mis à jour beaucoup de débris de Dvarapalas et d'autres statues ; il faut mentionner en particulier une statue de 0 m 90 de hauteur environ, qui représente un personnage bossu, agenouillé, coiffé du mukuṭa conique.

En différents endroits de la première enceinte les canalisations qui permettaient l'écoulement des eaux ont été retrouvées. On a même pu remettre en place des assises représentant une tête d'éléphant dont la trompe joue avec un crocodile, qui formaient amortissement au débouché d'une des canalisations dans les moulures du soubassement de la galerie, sur la face nord.

Les recherches n'ont pas été fructueuses en découvertes épigraphiques : à peine quelques mots mal gravés sur des pierres de voûte. Des estampages et de nombreux clichés photographiques, en majorité dûs à Ch. Carpeaux, ont été rapportés. Différentes reconnaissances faites à Angkor-Thom et dans les environs apporteront de nouveaux renseignements sur les monuments de la région.

Bibliothèque. — L'immeuble occupé actuellement par notre Bibliothèque ne suffisant plus à la contenir, un nouvel immeuble beaucoup plus considérable nous a été attribué par la bienveillance du Gouvernement général. Nous espérons pouvoir en prendre possession au commencement du mois d'avril 1905.

— Nous avons reçu du Gouvernement général un certain nombre d'exemplaires du *Dictionnaire japonais-français* de M. J. M. Lemaréchal (Tôkyô et Yokohama, 1904 ; in-8°, VIII-1008 pages), du *Dictionnaire français-siamois* du commandant de Lajonquière (cf. *supra*, p. 1135), du *Dictionnaire français-laocien* de Mgr Cuaz (Hongkong, 1904 ; in-8° oblong, LXXV-490 pp.) et du *Code pénal de la Corée*, trad. par M. L. Crémazy (Seoul, 1904, in-4°, XX-182 pp.).

— M. le Résident supérieur au Cambodge nous a adressé trois exemplaires de *L'Empire khmèr* de M. P. Maspero (cf. supra, p. 1135).

— M. le Résident supérieur au Tonkin nous a fait remettre les ouvrages suivants : *Hoàng việt luật lệ* 皇越律例 (11 vol.), *Tân nghiện hình bộ tắc lệ* 新刊刑部則例 (1 vol.) et *Từ hàn* 詞翰, (1 vol.) : ce dernier ouvrage est un recueil de documents administratifs compilé par M. Chéon.

— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages suivants : A. Vissière, *Recueil de textes chinois*, 6e et 7e livraisons, et *De la chute du ton montant dans la langue de Pékin* (tirage à part du *T'oung Pao*) ; Col. G. E. Gerini, *Siamese Archæology* (tirage à part du *Journ. of the Roy. As. Society*) ; J. Takakusu, *The life of Vasu-bandhu* (tirage à part du *T'oung Pao*) ; G. Ducrocq, *Pauvre et douce Corée*, 4e éd. (Paris, 1904, in-8°, 87 pp.) ; Ed. Clavery, *Les Etablissements des Détroits* (Paris, 1904 ; in-8°, 39 pp.), et *Les Etrangers au Japon et les japonais à l'étranger* (Paris, 1904 ; in-8°, 31 pp.) ; Ed. Chavannes, *Pei yuan lou*, *Guṇavarman*, *La peinture chinoise au Musée du Louvre* (tirages à part du *T'oung Pao*), et *Les prix de vertu en Chine* (Discours lu dans la séance publique annuelle de l'Institut du 18 novembre 1904) ; plusieurs tirages à part d'articles en hollandais de MM. Gronemann et Brandes.

— Le Service géographique de l'Indo-Chine nous a fait don de la collection complète des cartes publiées par ses soins.

— M le Résident de la province de Hà-dông (Cau-dơ) nous a remis plusieurs livres, manuscrits et imprimés, de sorcellerie chinoise et annamite.

Musée. — M. le Résident supérieur au Cambodge nous a adressé un liṅga, deux textes, une statue et deux fragments de stèle. Ces différents objets ont été découverts par M. le Résident de Kompong-Speu.

*
* *

Birmanie. — Le nº 4 de *Buddhism* (novembre 1904) nous apporte quelques renseignements sur l'*Asoka Sākyaputta Society* de Bassein et sur l'origine de son nom. Asoka était le nom en religion de son fondateur, M. H. Gordon-Douglas, qui paraît avoir été le premier Européen qui revêtit la robe jaune en Birmanie. M. Gordon-Douglas avait été initié au bouddhisme par deux Japonais qu'il avait connus en France. Il alla se perfectionner dans la connaissance du bouddhisme au Japon même, où il passa deux ans, puis en Chine, enfin à Ceylan, où il enseigna dans une école chrétienne. Jusque-là il n'avait apporté à l'étude du bouddhisme qu'une curiosité passionnée : à Ceylan, l'étude du Canon pāli détermina sa conversion. Il quitta l'école où il professait pour prendre la direction du « Mahinda Buddhist College », et se détermina bientôt à quitter la vie laïque et à entrer dans les ordres. Mais à ce moment les dissensions entre les trois grands Nikāyas étaient très vives à Ceylan (1989), et ses amis représentèrent à Gordon-Douglas qu'il ne manquerait pas, par quelque secte qu'il fût ordonné, d'être désavoué par les deux autres. Gordon-Douglas profita donc de la présence à Ceylan d'un pèlerinage birman dirigé par le vénérable Vajirārāma Mahāthera pour se faire ordonner par ce saint personnage, dont il reçut le nom monastique d'Asoka. Il accompagna le Mahāthera en Birmanie, et se fixa définitivement à Bassein, où il mourut quelques mois après (avril 1900). Avant sa mort, il avait eu le temps de fonder une société d'études et de propagande bouddhique parmi les jeunes gens de Bassein ; et cette société, qui a pris depuis le titre de *Asoka Sākyaputta Society* en souvenir de son fondateur, possède déjà un bâtiment, un commencement de bibliothèque et se propose de créer une école bouddhique où l'anglais sera enseigné.

— Nous apprenons par la même source que le nouveau Thāthanābaing de la Birmanie supérieure avait trouvé au début quelques difficultés, auxquelles des jalousies n'étaient pas étrangères, à entreprendre son œuvre de réorganisation de la hiérarchie bouddhique, mais que tout maintenant marche à souhait et que les membres du Samgha dans la Basse Birmanie se proposent d'adresser une pétition au gouvernement local pour obtenir d'être admis à participer aux avantages de la direction du Thāthanābaing.

*
* *

Siam. — La *Siam Society*, dont nous avons annoncé précédemment la constitution (cf. *supra*, p. 494), comptait déjà 134 membres au 31 décembre 1904. Les articles lus dans les quatre réunions tenues au cours de l'année 1904 formeront le premier volume du *Journal* de la Société, dont on annonce l'apparition pour le mois d'avril 1905.

Asie centrale

— Une grande expédition scientifique russe en Asie centrale a été organisée sous les auspices de l'Académie des Sciences. Le programme de recherches archéologiques est réparti sur cinq années, dont la première serait consacrée à Kéria et Tchertchen, la seconde à la région du Lob-nor, la troisième à Hami. Au mois de juillet 1904 une partie de l'expédition avec le Dr. Klements à sa tête avait atteint la partie orientale du Turkestan russe.

Chine

— Les circonstances nous ayant empêché de faire paraître dans les derniers numéros une chronique de Chine, nos lecteurs n'ont pas été informés de la suite donnée à certaines affaires dont nous les avions entretenus précédemment. Les deux seuls accusés du *Sou pao* qui n'avaient pas été remis en liberté (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 759-760) ont eu, comme on y comptait bien, la vie sauve, et s'en tirent respectivement avec deux et trois ans d'emprisonnement. Ce n'est qu'en mai que la solution a pu intervenir. Le procès a donc duré près d'un an.

— Pendant que la présence d'assesseurs européens donnait ainsi des garanties aux pamphlétaires de Changhai, on put craindre pour un réformiste de 1898 le sort du malheureux journaliste Chen Tsin, mort sous le bâton en 1903 (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 530). Les autorités chinoises ont en effet réussi au début de cette année à se saisir de 王照 Wang Tchao. Wang Tchao est ce petit fonctionnaire du Ministère des rites qui, en 1898, profitant de la permission nouvelle donnée aux employés subalternes d'adresser des mémoriaux au trône, conseilla à Kuang-siu de faire le tour du monde. Les chefs interceptèrent le mémorial, mais l'empereur l'apprit, se fâcha, et révoqua les présidents et vice-présidents du Ministère des rites. Lors de la réaction d'octobre 1898, Wang Tchao réussit à s'échapper ; on ne put le reprendre que cette année. Peut-être l'horreur inspirée par l'exécution de Chen Tsin donna-t-elle à penser aux autorités chinoises ; peut-être aussi l'hostilité contre les réformistes était-elle déjà moins grande ; Wang Tchao ne subit pas la peine capitale, mais fut condamné en avril dernier à la prison perpétuelle.

— Enfin, comme si la cour voulait clore à jamais l'ère des proscriptions inaugurée en octobre 1898, un édit de juin a proclamé une amnistie générale pour les faits de la réforme ; les fonctionnaires destitués sont réintégrés dans leurs grades. Sont seuls exceptés de l'amnistie les deux chefs du mouvement, K'ang Yeou-wei et Leang K'i-tch'ao, et l'agitateur cantonais Souen Yi (Sun Yat-sen).

— La Croix rouge est une institution désormais connue, appréciée et soutenue par les Chinois. Les journaux donnent des listes de souscriptions individuelles ou collectives de centaines et de milliers de piastres pour la branche de Changhai (上海萬國紅十字會 Chang-hai-wan-kouo-hong-che-tseu-houei).

— Le vieux 翁同龢 Wong T'ong-ho est mort en juillet 1904. Fils du grand secrétaire d'état 翁心存 Wong Sin-ts'ouen, il fut reçu premier à l'examen du palais en 1856, devint chancelier du Han-lin, membre du Grand conseil. Il est surtout connu comme précepteur (南書房總師傅 *nan-chou-fang-tsong-che-fou*) de l'empereur Kouang-siu. C'est lui qui, après la guerre sino-japonaise, effrayé des dangers que courait son pays, se prit d'enthousiasme pour les théories réformistes et conseilla à l'empereur de faire appeler K'ang Yeou-wei. Il était lui-même à ce moment obligé de quitter la cour par suite de l'hostilité de l'impératrice douairière. Lors de la réaction d'octobre 1898, il fut épargné comme désormais inoffensif, et il est mort dans son pays natal au Kiang-sou. Un de ses fils, 翁曾源 Wong Ts'eng-yuan, fut également reçu premier à l'examen du palais en 1863 ; par une faveur absolument inusitée, ce fils avait été nommé licencié et docteur sans examen (恩賜舉人；恩賜進士) ; la place même de premier à l'examen du palais (*tchouang-yuan*) lui fut donnée par un passe-droit, dont la victime fut Tchang Tche-tong, le vice-roi actuel des deux Hou, rejeté à la 3e classe. Tchang Tche-tong s'en vengea en envoyant à Wong Ts'eng-yuan ces deux sentences parallèles : 不鄉試不會試準其一體殿試．無房師無座師全仗八面老師.

Suisse

— La deuxième Congrès international de l'Histoire des Religions s'est tenu à Bâle du 30 août au 2 septembre 1904, sous la présidence du professeur von Orelli. 260 adhérents s'étaient fait inscrire : parmi eux se trouvaient un grand nombre de missionnaires, dont les allocutions ont pris parfois, trop nettement pour un Congrès scientifique, l'allure d'un sermon. Il ne semble pas que, sauf pour la section IV (Religion des Sémites), qui a été très brillante, ce Congrès ait d'une manière général atteint le niveau du premier.

Parmi les communications relatives à l'Extrême-Orient, qui ont été faites en séance plénière, nous relevons les suivantes : Dr. P. Deussen, de Kiel, *Les rapports internes de la religion indoue avec le christianisme* ; J. Weber, de Menzikon (Argovie), *Etat du bouddhisme dans les cloîtres du Tibet* (d'après des observations personnelles) ; L. von Schrœder, de Vienne, *De la croyance en un être suprême et bon chez les Aryens* ; E. Guimet, de Paris, *Lao-tseu et le brahmanisme* (M. Guimet croit retrouver des idées indiennes dans la doctrine du Tao) ; Watanabe Kaikyoku, de Tôkyô, *Etat religieux actuel du Japon* ; Nieuwenhuis, de Leyde, *Les rites de la construction chez les Bahan-Dajak du Mahakan supérieur (Bornéo)*.

Dans la deuxième section (Chine et Japon), le Dr. F. Müller, de Berlin, parla de *Fragments de littérature manichéenne découverts dans le Turkestan chinois* ; Watanabe Kaikyoku, de Tôkyô, discuta la qualification de Manichéens donnée par certains auteurs aux membres de la secte *Muni* ; M. Laufer chercha à établir que le judaïsme avait été importé en Chine par la voie de l'Inde, et non par l'Asie centrale (thèse moins nouvelle que ne le croit son auteur) ; O. Schultze, de Darmstadt, étudia *La magie dans la vie chinoise* ; le pasteur Maïer, de Berne, se demanda si les Chinois sont indifférents en matière de religion.

A la sixième section (Inde et Perse), relevons les communications de MM. Estlin Carpenter sur *Plusieurs points restés obscurs dans la doctrine bouddhiste* ; von Schrœder, sur *Le septième Aditya* ; Bonet-Maury et H. Goldwin Smith sur les idées religieuses d'Akbar.

Il a été décidé que le prochain Congrès aurait lieu en 1908. Le choix du pays et de la ville où il se tiendrait a été confié au Comité international permanent.

NÉCROLOGIE

F. J. Schmitt

Tous ceux qui s'intéressent aux études d'Extrême-Orient apprendront avec un profond regret la mort du P. Schmitt, de la mission du Siam.

François-Joseph Schmitt était né à Strasbourg en 1839. En 1863, après un noviciat de trois ans au Séminaire des Missions étrangères, il partit pour le Siam et se fixa peu après à Pêtriu, d'où il administrait le district oriental de la mission. Les fatigues de cet apostolat l'obligèrent en 1870 à prendre quelque repos en France. Il se trouvait à Paris à l'époque du concile du Vatican : l'évêque Bigandet, de Rangoun, qui s'y rendait, le vit et le prit pour théologien.

Lorsque la guerre éclata, le P. Schmitt se fit nommer aumônier des prisonniers de guerre. En 1872 il reprenait possession de sa chrétienté. Mais ses forces n'étaient pas égales à son activité, et en 1896 on lui imposa un nouveau séjour en France pour rétablir sa santé compromise.

Cette tentative ne réussit pas : le P. Schmitt fut tellement éprouvé par la rigueur du climat européen qu'il dut, peu de mois après son arrivée, repartir pour Singapour, d'où il revint à Pêtriu, en 1897. Dès lors, il vécut dans un état de santé précaire qui faisait présager une fin prochaine. Ces craintes se sont malheureusement réalisées : le P. Schmitt est mort à l'hôpital de Bangkok le 19 septembre 1904. Il était chevalier de la Légion d'honneur.

Travailleur intrépide, passionné pour les recherches historiques, aussi modeste que savant, le P. Schmitt était entouré de l'estime et du respect de tous. Ce sexagénaire était resté merveilleusement jeune : il avait de la jeunesse la générosité, le désintéressement, les convictions promptes et impétueuses. Durant les quelques mois qu'il avait dû passer à Singapour en 1897, il s'était mis courageusement à l'étude du malais. Toute œuvre utile pouvait compter sur lui. Nous ne saurions nous rappeler sans émotion l'empressement qu'il mit à collaborer à nos recherches, n'épargnant aucune peine pour recueillir à notre intention des observations et des documents, qu'il nous envoyait aussitôt, sans aucune préoccupation personnelle, comme une simple contribution à une œuvre qu'il jugeait bonne. Il acceptait naguère avec le même empressement le titre de membre honoraire que lui conférait la *Siam Society* nouvellement fondée, et nul doute qu'il n'en eût été, s'il eût vécu, un des plus actifs et des plus précieux collaborateurs. Il lui avait promis déjà une étude sur les *Origines thai*.

Si tout, dans les écrits du P. Schmitt, n'est pas également sûr, si la critique peut y relever des théories hasardées et même des erreurs, il n'en reste pas moins que l'histoire de l'Extrême-Orient s'est enrichie, par son labeur, de documents précieux. La collection des inscriptions thaï qu'il a donnée dans un des volumes de la *Mission Pavie* et que personne n'a continuée après lui, demeure un titre solide et indiscutable à la reconnaissance du monde savant. Les notices ethnographiques qu'il nous adressait encore récemment et qui ont paru dans la *Revue indo-chinoise* témoignent de son activité infatigable qui résistait même à la maladie. Il nous a été donné d'apprécier, au cours d'une correspondance familière, les qualités, plus rares encore que celles de l'intelligence, qui faisaient le charme de cette âme d'élite ; et c'est avec le sentiment d'une grande perte que nous apportons sur sa tombe l'hommage de notre pieux souvenir.

L. Finot

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

---

3 décembre 1904

Arrêté prorogeant pour une nouvelle période d'une année le terme de séjour de M. Cl. E. Maitre, pensionnaire de l'Ecole française (*J. O.*, 1904, p. 1488).

3 décembre 1904

Arrêté nommant M. G. Cahen pensionnaire de l'Ecole française (*J. O.*, 1904, p. 1487).

12 décembre 1904

Décret nommant M. A. Foucher directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient pour une période de six années, à compter du 1er janvier 1905 (*Journal Officiel de la République française*, 1904, p. 7484 ; *Journal Officiel de l'Indo-Chine*, 1905, p. 133).

INDEX ANALYTIQUE

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en petites capitales, *et les titres de leurs articles* en italique. *Les noms des auteurs d'ouvrages ou articles, dont un compte rendu a été donné dans le* Bulletin, *sont* en italique.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 525-526.

Açvaghosa, v. Sūtrālaṃkāra.

Aïnu. Langue —, v. Batchelor.

Alberuni, 25-36.

Alger. Congrès des Orientalistes à —, 527.

Allemagne. Chronique, 527,789.

Angkor Thom. Mission Dufour-Carpeaux à —, 490, 1142-1143.

Angkor Vat, v. Beylié (de).

Angleterre. Chronique, 528.

Annam. Chronique, 491-492,782-785. — Chrestomathie annamite, v. Nordemann. Rituel funéraire des — s, v. Dumoutier. Sources de l'histoire d'Annam, v. Cadière et Pelliot. Vocabulaire annamite, v. Hàn-thái-Dương et Đỗ-Thận.

Āryāvarta, 379-381.

Asaṅga, 53-56.

Asie centrale. Chronique, 1144.

Asoka Sākyaputta Society, 1144.

Attopeu. Stèle supposée d'—, 493-494.

Aymonier. Ses théories sur le Fou-nan, 385-412.

Bâle. Congrès d'histoire des religions à —, 528,1146.

Ballini (A.). Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche de Çubhaçīlagaṇi, 1092.

Bàn-lanh. Stèle de —, 99-105.

Ban Metruot. Rasung batau de —, v. Finot.

Barth (A.). — *Note sur les dates de deux inscriptions de Campā*, 116-119.

Batchelor (J.). A Grammar of the Ainu Language, 762-764.

Baudhāyana. Sūtra de —, v. Caland.

Beylié (Gᵃˡ *de*). Le Palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois khmers, 443-445.

Bhaṭṭikāvya, v. Mazumdar.

Bhavavarman II. Inscription de —, v. Cœdès.

Bibliographie, 441-489, 750-777, 1082-1141.

Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 490-491, 778-779, 1143.

Bien hoà. Inscription chame de —, v. Cabaton.

Birmanie. Chronique, 494-499, 1144. — Ambassade chinoise en —, v. Huber. Anciennes mentions chinoises de la —, 172-175. Mission Huber en —, 494-498. Origine de la race birmane, v. Taw Sein Ko.

Böhtlingk (O. von). Nécrologie, 527-528.

Bombay. Recensement de — en 1901, v. Nathubhoy.

Boro-Budur, v. Brandes, Groneman.

Bouddhisme. Au Japon, v. Washio. Canon bouddhique sanskrit, v. Pischel. Littérature bouddhique, v. Huber.

Bouiantou khan. Un édit de —, v. Chavannes.

Boyer (A. M.). — *Deux inscriptions en kharoṣṭhī du Musée de Lahore*, 680-686. — Sur l'Inventaire des monuments du Cambodge, 772-774.

Brandes (J.). Het Nirvana-Tooneel en de Baraboedoer, 476.

Brengues (J.). — Les cérémonies funéraires à Ubon, 730-736.

Cabaton (A.). — *L'inscription chame de Biên-hoà*, 687-690. — Récompense à l'Académie des Inscriptions, 490.

Cadière (L.). *Vestiges de l'occupation chame au Quảng-bình*, 432-436. *Monographie de A, voyelle finale non-accentuée, en annamite et en sino-annamite*, 1065-1081. — Comptes rendus, 1082-1087.

Cadière (L.) et Pelliot (P.). — *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, 617-671.

Cahen (G.). Nommé pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1142, 1148.

Caland (W.). Über das rituelle sūtra des Baudhāyana, 463-464.

Cambodge. Chronique, 492-493. — Archéologie, v. Lajonquière (L. de), Leclère (Adh.). Epigraphie, v. Cœdès, Finot.

Candi Mĕndut. Le Kubera du —, v. Vogel.

Carpeaux (Ch.). Mission à Angkor, 490. Mort à Saigon, 490. Nécrologie, 537-538.

Castes dans l'Inde, v. Nathubhoy.

Ceylan. Renseignements chinois sur —, 356-363.

« Chalukyan temples », v. Workman.

Champa. Capitales du —, 185-210. Epigraphie chame, v. Barth, Cabaton, Finot. Inscriptions — es découvertes au Quảng-nam, 782-783. Liste des rois — s jusqu'au VIIIe siècle, 382-383. Monuments — s de Mĩ-sơn, v. Parmentier. Vestiges — s au Quảng-bình, 432-436.

Chánh-lộ. Fouilles de —, 491-492.

Chavannes (Ed.). — *Les neuf neuvaines de la diminution du froid*, 66-74. *Notes sinologiques : I. L'itinéraire de Ki-Ye*, 75-81 ; *II. Un passage d'un édit de Bouiantou Khan (1314)*, 81-82. — Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, 479-483.

Che-mien-lou de Tchang Hong, traduit, 429-432.

Chine. Bibliographie, 479-483, 760-762, 1094-1131. Chronique, 783, 1145. — Astronomie chinoise, v. Moidrey (de). Dictionnaire de la langue — se, v. Couvreur. Itinéraires de — en Inde, v. Pelliot. Notes sinologiques, v. Chavannes. Origine du nom de Chine, 143-149. Ouvrages récemment parus en —, 1139. Traduction chinoise de la Jātakamālā, v. Ivanovski. Version — se de la Sāṃkhyakārikā, v. Takakusu.

Chö-p'o, v. Java.

Chronique, 490-528, 778-789, 1142-1146.

Cœdès (G.). — *Inscription de Bhavavarman II, roi du Cambodge* (561 çaka), 691-697.

Congrès (IIe) d'histoire des religions à Bâle, 528, 1146.

Congrès (XIIIe) des Orientalistes à Hambourg, 489.

Congrès (XIVe) des Orientalistes à Alger, 527.

Cordier (H.). The book of ser Marco Polo, 3rd ed., 768-772.

Cordier (P.). — *Dr Alexandre Liétard*, 538-539. — Comptes rendus, 477-478.

Courant (M.). Ôkoubo, 1131-1133.

Courtillier (G.). Le Gītagovinda, pastorale de Jayadeva, 757-758.

Couvreur (S.). Dictionnaire classique de la langue chinoise, 761-762.

Çubhaçīla-gaṇi, v. Ballini.

Daçakumāracarita, v. Haberlandt, Meyer (J.-J.).

Daṇḍin, v. Haberlandt, Meyer (J.J.).

Das (*Sarat Chandra*). A tibetan-english dictionary with sanskrit synonyms, 477-478.

Digby (W.). Prosperous British India, 453-456.

Divyāvadāna. Trois contes du — empruntés au Sūtrālaṃkāra, 709-726.

Documents administratifs. — 1904, 8 janvier, M. Odend'hal chargé d'une mission archéologique et philologique au Laos, 542. — 18 janvier, terme de séjour de M. Maitre prorogé d'un an, 542. — 14 juin, M. Parmentier chargé d'une mission à Java et en France, 542. — 20 juin, M. L. de Lajonquière chargé d'une mission archéologique au Siam, 804. — 5 juillet, M. Pelliot chargé d'une mission gratuite en France, 804. — 28 août, M. Finot chargé d'une mission gratuite au Siam et dans l'Inde, 804. — 28 août, M. Maitre chargé d'exercer par intérim les fonctions de Directeur de l'Ecole, 804. — 5 octobre, M. Parmentier nommé chef du service archéologique de l'Ecole, 804. — 3 décembre, terme de séjour de M. Maitre prorogé d'un an, 1148. — 3 décembre, M. Cahen nommé pensionnaire de l'Ecole 1148. — 12 décembre, décret nommant M. Foucher directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient pour une période de six années, à compter du 1er janvier 1905, 1148.

Đồng-dương. Inscriptions de —, 84-99, 105-113, 116-117.

Đỗ Thận, v. *Hàn-thái-Dương et* —.

Drouin (Ed). Nécrologie, 527.

Dufour (H.). Mission à Angkor Thom, 490, 1141-1142.

Dumoutier (G.). Le rituel funéraire des Annamites, 750-751. — Nécrologie, 790-803.

Duroiselle (Ch.). — *Upagutta et Māra*, 414-428. — Compte rendu, 446-447.

Ecole Française d'Extrême-Orient. Chronique, 490-491, 778-779, 1142-1143. — V. Bibliothèque, Documents administratifs, Musée

— Appréciation de M. Perrot, 523-524 ; de M. Senart, 524-526.

Elementary pāli grammar, 446-447.

Engi shiki, 612-616.

Epigraphie cambodgienne, v. Cœdès, Finot ; — chame, v. Barth, Cabaton, Finot ; — chinoise, v. Chavannes ; — indienne, v. Boyer.

Estrangelo. Manuscrits en écriture —, v. Müller (F. W. K.).

Exposition de Hanoi en 1902, v. Jully, Raquez.

Fausböll (V.). Indian Mythology according to the Mahābhārata, 1901.

Finot (L.). — ***Notes d'épigraphie. VI. Inscriptions du Quảng-nam***, 85-115. ***VII. L'inscription de Práh Khan***, 672-675. ***VIII. Inscription de Práh Thāt Kvan Pir***, 675-676. IX. ***Les plateaux du Nũi Cam***, 676-678. X. ***Le rasung batau de Ban Metruol***, 678-679. XI. ***Les inscriptions de Mĩ-sơn***, 897-977. ***Prosper Odend'hal***, 529-537. ***Ch. Carpeaux***, 537. ***F. J. Schmidt***, 1147. — Comptes rendus, 441-446, 457-461, 462-467, 468, 469-473, 756-759, 1089-1091. — Fin de service et départ de la colonie, 778. Mission au Siam et dans l'Inde, 804, 1142.

Florenz (K.). Travaux, 775.

Forke (A.). Mu Wang und die Königin von Saba, 1127-1131.

Foucher (A.). Les bas-reliefs du stūpa de Sikri (Gandhāra), 461-462. — Présenté par l'Académie des Inscriptions pour le poste de directeur de l'Ecole, 490 ; nommé directeur, 1142, 1148.

Fou-nan. Le — et les théories de M. Aymonier, 385-412.

France. Chronique, 525-525.

Franke (O.). Lettre en réponse à M. Pelliot, 540-541.

Fudoki, 607-608.

Gandhāra, v. Foucher.

Gauḍapāda, 2-3.

Généralités et divers (bibliographie), 768-772.

Giao-chỉ. Emplacement de la capitale du —, 134-136.

Gītagovinda, v. Courtillier.

Groneman (J.). De Tjandi Bărăboedoer of Midden Java, 4e éd., 476.

Guerre russo-japonaise. Les causes, 499-522. Publications japonaises sur la —, 776-777.

Haberlandt (M.). Daçakumāracaritam, die Abenteuer der zehn Prinzen, 467.

Hambourg. Congrès des Orientalistes à —, 488.

Hanoi. Exposition de — en 1902, v. Jully, Raquez.

Hàn-thái-Dương et *Đỗ-Thận*. Vocabulaire grammatical franco-tonkinois, 1087.

Hatsadiling. Légende de l'oiseau —, 734-736.

Henry (V.). La magie dans l'Inde antique, 758-759. Les littératures de l'Inde, 1089-1090.

Hertel (J.). Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra, 755-756.

Himly (K.). Nécrologie, 789.

Hirata Asutane, 609.

Ho-ling, v. Java.

Huber (Ed.). — ***Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406***, 429-432. ***Etudes de littérature bouddhique. I. Le Rāmāyaṇa et les Jātakas***, 698-701. ***II. Le trésor du roi Rhampsinite***, 701-707. ***III. Pañcatantra, V, 1***, 707-709. ***IV. Trois contes du Sūtrālaṃkāra d'Açvaghosa conservés dans le Divyāvadāna***, 709-726. — Comptes rendus, 446, 461-462, 467-468, 473-474 (cf. p. 541), 474-476, 751, 755-756, 1091-1093. — Mission en Birmanie, 494-498. Terme de séjour prorogé pour 1904, 542.

Hultzsch (E.). Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus, 759.

Īçvarakṛṣṇa. La Sāṃkhyakārikā d'—, v. Takakusu.

Idykutṣari, v. Pischel.

Inde. Bibliographie, 448-474, 751-759, 1089-1093. — Chronique, 783. — Administration, v. Digby, Strachey. Castes, v. Nathubhoy. Erotique, v. Schmidt (R.). Itinéraires de Chine en —, v. Pelliot. L'— bouddhique, v. Rhys Davids. L'— sous la domination musulmane, v. Poole (St. L.). Littératures, v. Henry. Magie, v. Henry. Mythologie, v. Fausböll. Notes chinoises sur l'—, v. Lévi (S.). Rites du mariage dans l'— ancienne, v. Zachariæ. Saint Thomas et l'—, v. Philipps (W. R.).

Indochine. Bibliographie, 441-447, 750-751, 1082-1089. — Chronique, 490-499, 778-783, 1142-1144. — V. Salaun. Avenir économique, v. Neton. — Cf. Annam, Birmanie, Cambodge, Champa, Laos, Tonkin, Siam.

Inscriptions, v. Epigraphie.

Insulinde. Bibliographie, 474-476. — Chronique, 786-789. — Cf. Java.

Itinéraire de Kia-Tan, v. Kia Tan ; — de Ki Ye, v. Chavannes ; — de Tche-tong (Yunnan-sen) à Yang-tsin-mei (Ta-li), 376-377 ; — du protectorat d'Annam à Yang-tsin-mei (Ta-li), 374-376 ; —s de Ngan-ning vers le Tonkin et le Laos, 377-378.

Ivanovski (*A. D.*). Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique Jātakamālā, 752-755.

Jacobi (*H.*). Mahābhārata, Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben, 1090-1091.

Jaina. Recension — du Pañcatantra, v. Hertel.

Japon. Bibliographie, 484-487, 762-768, 1151-1155. — Chronique, 499-525, 785-786. — Dictionnaire du bouddhisme japonais, v. Washio. Langue — e, v. Rosny (de). Littérature historique du Japon, v. Maitre. Origines du conflit russo-japonais, 499-522. Théâtre lyrique —, v. Ōwada.

Jātakamālā, v. Ivanovski.

Jātakas. Le Rāmāyaṇa et les —, v. Huber.

Java. Anciennes mentions de —, 265-270. Mission à —, v. Parmentier. Un poème vieux-javanais, v. Kern.

Jayadeva, v. Courtillier.

Jindaiki, 602-604.

Jully (*A.*). Mission à l'Exposition de Hanoi et en Extrême-Orient, 445-446.

Kalpasūtra, v. Caland.

Karpūramañjarī, v. Konow et Lanman.

Kataribe, 585-586.

Kern (*H.*). En oudjavaansch geschiedkundig Gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit, 474-475. Over den Oorsprong van't maleische *kutika*, 475.

Kharoṣṭhī. Deux inscriptions en — du Musée de Lahore, v. Boyer. Cf. Kharoṣṭrī.

Kharoṣṭra, v. Lévi (S.).

Kharoṣṭrī, v. Lévi (S.).

Kiao-tche, cf. Giao-chi.

Kia Tan. Itinéraires de Chine en Inde, par le Yunnan, 364-372 ; par les mers du Sud, 372-373.

Ki Ye. Itinéraire de —, v. Chavannes.

Kogoshūi, 604-606.

Kojiki, 599-602.

Konow (*St.*). Mahārāṣṭrī and Marāṭhī, 471-472. Rājaçekhara's Karpūramañjarī, ed. by —, 469.

K'ouen-louen, 217-251.

Ksemendra. La Samayamātṛkā de —, v. Meyer (J. J.).

Kubera. Le — du Caṇḍi Mĕndut, v. Vogel

Kujiki, 586-598.

Kutika, v. Kern.

Lahore. Inscriptions du Musée de —, v. Boyer.

Lajonquière (*Lunet de*). Inventaire descriptif des monuments du Cambodge, 772-774. — Mission au Siam, 778,804,1142.

Lalitavistara. Listes des écritures du —, 575-579.

Lanman (*C. R.*). Rājaçekhara's Karpūramañjarī, transl. by —, 469.

Laos. Chronique, 493-494.

Leclère (Adh.). — *La fête des eaux à Pnom-penh*, 120-150. *Une campagne archéologique au Cambodge*, 737-749.

Lévi (S.). — *Notes chinoises sur l'Inde. IV. Le pays de Kharoṣṭra et l'écriture kharoṣṭrī*, 545-579.

Liétard (A.). Nécrologie, 538-539.

Lotus blanc. La secte du —, 436-437.

Lo-yue, 231-239.

Mādhava Ācārya, 36-37.

Magie indienne, v. Henry.

Mahābhārata, v. Fausböll, Jacobi.

Mahārājakanikalekha, v. Thomas (F. W.).

Māhārāṣṭrī, v. Konow.

Maitre (Cl. E.). — *La littérature historique du Japon des origines aux Ashikaga*, *III-V*, 580-616. *Gustave Dumoutier*, 790-805. [*Les origines du conflit russo-japonais*], 499-522. — Comptes rendus, 484-487, 762-768, 1087-1089, 1151-1155. — Retour à Hanoi, 490. Nommé directeur de l'Ecole par intérim, 778,804,1142. Terme de séjour prorogé pour 1905, 1142,1148.

Majapahit, v. Kern.

Māra. Upagutta et —, v. Duroiselle.

Marāṭhī, v. Konow.

Marco Polo, v. Cordier, Yule.

Mariage dans l'Inde ancienne, v. Zachariae.

Mātṛceta, v. Thomas (F. W.).

Mazumdar (*B. C.*). On the Bhaṭṭikāvya, 759.

Meyer (*J. J.*). Daṇḍins Daçakumāracaritam, die Abenteuer der zehn Prinzen, 467-468. Ksemendra's Samayamātṛkā, 468.

Mĭ-son. Bloc inscrit de —, 113-115, 117-119. Fouilles de —, 491. Inscriptions de —, v. Finot. Monuments de —, v. Parmentier.

Moidrey (J. de). Observations anciennes de taches solaires en Chine, 760. Variation diurne de la déclinaison en Chine, 761.

Mou. Le roi —, v. Forke.

Müller (F. W. K.). Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, 760.

Musée de l'École française d'Extrême-Orient, 491, 779, 1143.

Nāgarakrĕtāgama, 474-475.

Nan-tchao, 152-169 ; v. Sainson.

Nan tchao ye che, v. Sainson.

Nathubhoy (T. M.). The Bombay Census (1901) and Hindu Castes, 472-473.

Nécrologie, 529-539, 790-803, 1147.

Neton (A.). L'Indo-Chine et son avenir économique, 1087-1089.

Nô, v. Ōwada.

Nordemann (Edm.). Chrestomatie annamite, 1082-1087.

Norito, 612-616.

Norodom, roi du Cambodge. Nécrologie, 492-493.

Notes bibliographiques, 487-488, 772-777, 1133-1141.

Nuage blanc. La secte du —, 437-440.

Nũi Cam. Plateaux du —, v. Finot.

Ochiai Naobumi. Nécrologie, 523.

Odend'hal (Pr.). Comptes rendus, 448-456. — Chargé de mission au Laos, 542. Nécrologie, 529-537.

Ōkubo, v. Courant.

Orientalische Bibliographie, t. xvi, 488-489.

Ōwada Tateki. Nô no shiori, « Guide du Nô », 766-768.

Oxyrhynchus. Papyrus d'—, v. Hultzsch.

Paḍeriyā. L'inscription de —, v. Pischel.

Pāli. Grammaire — e, 446-447.

Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ, v. Ballini.

Pañcatantra, v. Hertel, Huber.

Paramārtha, 3-4, 60-65.

Parmentier (H.). — *Ch. Carpeaux*, 538. *Les monuments du cirque de Mĭ-son*, 805-896 [*Rapport sur une mission à Java*], 786-789. — Mission à Java et en France, 490, 542, 778, 786-789. Conférence à Paris, 1142. Nommé chef du service archéologique de l'École, 778,804.

Pays-Bas. Chronique, 528.

Pelliot (P.). *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, 131-413. *Notes additionnelles sur la secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc*, 436-440. V. L. Cadière et —. Réponse à M. Franke, 541. — Comptes rendus, 479-483, 750-751, 752-755, 760-762, 768-772, 1094-1127. — Mission en France, 490,804. Chargé de représenter l'École au Congrès d'Alger, 778.

Perrot (G.). Appréciation sur l'École française d'Extrême-Orient, 523-524.

Philipps (W. R.). The connection of St. Thomas the Apostle with India, 457-460.

Phnom-penh. La fête des eaux à —, v. Leclère (Adh.).

P'iao. Royaume de —, 172-175.

Pischel (R.). Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutṣari, Chinesisch-Turkestan, 473-474 (cf. 541). Die Inschrift von Paḍeriyā, 460-461. Gutmann und Gutweib in Indien, 1091.

Poole (St. Lane). Mediæval India under Mohammedan Rule, 1093.

Prāḥ Khan. L'inscription de —, v. Finot.

Prāḥ Thāt Kvan Pir. L'inscription de —, v. Finot.

Pundravardhana. Le — comme limite orientale de l'Āryāvarta du bouddhisme indien, 379-381.

Quảnh-bình. Vestiges chams au —, 432-436.

Quảng-nam. Inscriptions du —, v. Finot. Inscriptions nouvellement découvertes au —, 782-785.

Rājaçekhara, v. Konow, Lanman.

Ramayana et Jātakas, 698-701.

Raquez (A.). Entrée gratuite, 445-446.

Rasung batau, v. Finot.

Revue indo-chinoise, 1134-1135.

Rhampsinite. Version indienne du conte de —, 701-707.

Rhys Davids (T. W.). Buddhist India, 1092-1093.

Rosny (L. de). *Cours pratique de langue japonaise*, I, 484-487.

Saba. La reine de —, v. Forke.

Sainson (C.). Nan tchao ye che, histoire particulière du royaume de Nan-tchao, 1094-1127.

Saint Thomas et l'Inde, v. Philipps (W. R.).

Sakharine, roi de Luang-prabang. Nécrologie, 493.

Salaun (L.). L'Indochine, 441-442.
Samayamātṛkā, v. Meyer (J.J.).
Saṃghabhadra, 55-56.
Sāṃkhyakārikā, v. Takakusu.
Schmidt (R.). Beiträge zur indischen Erotik, 465-467.
Schmitt (F. J.). Nécrologie, 1147.
Senart (E.). Rapport à l'Académie des Inscriptions sur l'Ecole française d'Extrême-Orient, 524-526.
Shigaku zasshi, 775-776.
Shintō gobusho, 609-611.
Shintoïsme, 598-616.
Shintō taii, 608.
Siam. Chronique, 494,1144. — Histoire ancienne du —, 235-264.
Siam Society, 494,1144.
Sikri. Bas-reliefs du stūpa de —, v. Foucher.
Si-wang-mou, 1127-1131.
Skārah Ḍherī. Inscription de —, 680-685.
Société des études indo-chinoises, 1133-1134.
Société française de fouilles archéologiques, 526-527.
Strachey (Sir J.). India, its administration and progress, 2nd ed., 448-453.
Stūpa de Sikri. Bas-reliefs du —, v. Foucher.
Suisse. Chronique, 528,1146.
Sūtrālaṃkāra. Trois contes du — dans le Divyāvadāna, 709-726.
Syntipas, v. Warren.
Takahashi ujibumi, 606-607.
Takakusu (J.). — *La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise. I. Introduction*, 1-65. *II. Traduction*, 978-1064.
Tamoul. Langue — e, v. Vinson.
Taw Sein ko. The Origin of the Burmese Race, 446.
Tchang Hong, 429-432.
Tensho, 608.
Tetsugakkwan, 786.
Tibet. Bibliographie 477-478. — Dictionnaire tibétain-anglais, v. Das (Sarat Chandra).
Thomas (F. W.). Mātṛceta and the Mahārājakanikalekha, 469-471.
Tonkin. Chronique au —, 779-782. — Réorganisation de l'enseignement au Tonkin, 781-782.
Tou-kiue occidentaux, v. Chavannes.
T'oung Pao, 1137-1138.
Tourfan. Manuscrits en écriture estrangelo provenant du —, v. Müller (F. W. K.).
Turcs occidentaux, v. Chavannes.
Turkestan chinois. Fragments du canon bouddhique sanskrit retrouvés au —, v. Pischel.
Ubon. Cérémonies funéraires à —, v. Brengues.
Upagupta, cf. Upagutta.
Upagutta et Māra, v. Duroiselle.
Vārṣagaṇa, 57-60.
Vasubandhu, 57-56.
Vindhyavāsa, 57-60.
Vinson (J.). Manuel de la langue tamoule, 751.
Vogel (J. Ph.). — *Le Kubera du Čaṇḍi Mĕndut*, 727-730.
Warren (S.). Het indische Origineel van den griekschen Syntipas, 468.
Washio Junkei. Nihon bukka jinmei jisho, « Dictionnaire biographique du bouddhisme japonais », 765-766.
Wong T'ong-ho. Nécrologie, 1145.
Workman (F. B.). Some little-known Chalukyan temples, 759.
Yule (H.). The book of ser Marco Polo, 3rd ed., 768-772.
Zachariæ (Th.). Zum altindischen Hochzeitsritual, 462-465.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Page

Fig. 1. — Inscription de Dong-Duong 113
Fig. 2 — Inscription de Mĭ-sơn 114
Fig. 3. — Inscription de Prăh Thăt Kvan Pir 676
Fig. 4. — Rasung batau 678
Fig. 5. — Rasung batau avec rouleau 679
Fig. 6. — Inscription de Bien-hoa 688
Fig 7. — Inscription de Bhavavarman II 692
Fig. 8. — Le Kubera du Ĉandi Mĕndut 727
Fig. 9. — Hārītī 729
Fig. 10. — L'oiseau Hatsadiling 732
Fig. 11. Sao Suthan 733
Fig. 12. — Cartes des ruines de Sambor 740
Fig. 13. — Statuette de Sambor 745
Fig. 14. — Statuette de Sambor 747
Fig. 15. — Carte du cirque de Mĭ-sơn 806
Fig. 16. — Plan d'ensemble des ruines de Mĭ-sơn 810
Fig. 17. — Vue du groupe A (Mĭ-sơn) 812
Fig. 18. — Plan des groupes A et A' (Id.) 813
Fig. 19. — Coupe partielle de A_1 (Id.) 815
Fig 20. — Corniche du premier étage de B_5 (Id.) 816
Fig. 21. — Fausse porte de la tour A_1 (Id.) 819
Fig. 22. — Partie supérieure de la tour A_1, face est (Id.) 819
Fig. 23. — Çiva, statue du sanctuaire A'_1 (Id.) 831
Fig. 24 — Plan du groupe B-C-D (Id.) 834
Fig. 25. — Façade Sud de la tour B_4 (Id.) 839
Fig. 26. — Statue de Skanda (Id.) 845
Fig. 27. — Vue de la façade Sud du sanctuaire C_1 (Id.) 848
Fig. 28. — Coupe du sanctuaire C_1 (Id.) 849
Fig. 29. — Entrée du sanctuaire C_1 (Id.) 851
Fig. 30. — Coupe de l'édifice C_2 (Id.) 854
Fig. 31. — Tympan du sanctuaire C_1 (Id.) 857
Fig. 32. — Vue latérale de la salle D_1 (Id.) 858
Fig. 33. — Plan du groupe E-F. (Id.) 864
Fig. 34. — Restauration du piédestal du sanctuaire E_1 (Id.) 870
Fig. 35. — Perron du piédestal du sanctuaire E_1 (Id.) 872
Fig. 36. — Tympan du sanctuaire E_1 (Id.) 873

Fig. 37. — Statue de Ganeça du sanctuaire E_5 (Id.) 874
Fig. 38. — Liṅga du sanctuaire F_1 (Id.) 880
Fig. 39. — Fragment du sanctuaire F_1 (Id.) 881
Fig. 40. — Plan du groupe G (Id.) 883
Fig. 41. — Plan du groupe H (Id.) 887
Fig. 42. — Plan du porche du sanctuaire B primitif (Id.) 891
Fig. 43. — Enveloppe de liṅga 913
Fig. 44. — Enveloppe de liṅga 913

HORS TEXTE

Après page
Stèle des neuf neuvaines de la diminution du froid 66
Vue générale des ruines de Mĩ-sơn 804
Tableau des inscriptions de Mĩ-sơn 976

TABLE DES MATIÈRES

N°s 1-2, janvier-juin 1904

I. — La Sāṃkhyakārikā, étudiée a la lumière de sa version chinoise (Introduction), par M. J. Takakusu 1
II. — Les neuf neuvaines de la diminution du froid, par M. Ed. Chavannes . 66
III. — Notes sinologiques. I. *L'Itinéraire de Ki-ye*. II. *Un passage d'un édit de Bouiantu Khan* (1314), par M. Ed. Chavannes 75
IV. — Notes d'épigraphie. VI. *Inscriptions du Quảng-nam*, par M. L. Finot. — Notes sur les dates de deux inscriptions de Campā, par M. A. Barth. 85
V. — La fête des eaux a Pnom-Penh, par M. Adhémard Leclère 120
VI. — Deux itinéraires de Chine en Inde a la fin du VIIIe siècle, par Paul Pelliot. 131
VII. — Upagutta et Māra, par M. Ch. Duroiselle 414

NOTES ET MÉLANGES.

I. — Ed. Huber. — Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406 429
II. — L. Cadière. — Vestiges de l'occupation chame au Quảng-bình 432
III. — P. Pelliot. — Notes additionnelles sur la secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc 436

BIBLIOGRAPHIE.

I. — Indochine.

L. Salaun. L'Indochine. (L. F.) — *Gal de Beylié*. Le Palais d'Angkor Vat. (L. F.) — *A. Raquez*. Entrée gratuite. *A. Jully*. Mission à l'Exposition de Hanoi et en Extrême-Orient (L. F.). — *Taw Sein Ko*. The origin of the Burmese Race. (Ed. Huber.) — Elementary Pāli Grammar. (Ch. Duroiselle) 441

II. — Inde.

Sir John Strachey. India, its administration and progress, 2e éd. (P. Odend'hal.) — *W. Digby*. Prosperous British India. (P. Odend'hal). — *W. R. Phillips*. The connection of St. Thomas the Apostle with India. (L. F.) — *R. Pischel*. Die Inschrift von Paderiyā. (L. F.) — *A. Foucher*. Les bas-reliefs du stūpa de Sikri. (Ed. Huber.) — *Th. Zachariae*. Zum altindischen Hochzeitsritual. (L. F.) — *W. Caland*. Ueber das rituelle Sūtra des Baudhāyana. (L. F.) — *R. Schmidt*. Beiträge zur indischen Erotik. (L. F.) — Daçakumāracaritam, traductions de *M. Haberlandt* et *J. J. Meyer*. (Ed. Huber.) — Kṣemendra's Samayamātṛkā, übertragen von *J. J. Meyer*.

(L. F.) — *S. Warren*. Het Indische origineel van den Griekschen Syntipas. (Ed. Huber.) — Rājaçekhara's Karpūramañjarī, edited by *Sten Konow* and translated by *C. R. Lanman*. (L. F.) — *F. W. Thomas*. Mātṛceta and the Mahārājakanikalekha. (L. F.) — *Sten Konow*. Māhārāstrī und Marāthī (L. F.) — *Tribhovandas Munguldas Nathubog*. The Bombay Census (1901) and Hindu Castes. (L. F.) — *R. Pischel*. Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutṣari. (Ed. Huber) 448

III. — Insulinde.

H. Kern. Een Oud-Javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit. (Ed. Huber.) — *H. Kern*. Over den oorsprong van't maleische kutika. (Ed. Huber.) — Dr *J. Brandes*. Het Nirvana-Tooneel en de Baraboedoer. (Ed. Huber.) — Dr *J. Groneman*. De Tjandi Bāraboedoer op Midden-Java. 4e éd. (Ed. Huber.). 474

IV. — Tibet.

Sarat Chandra Dās. A Tibetan-English Dictionary (P. Cordier.) 478

V. — Chine.

Ed. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Tures) occidentaux. (P. Pelliot.) 479

VI. — Japon.

L. de Rosny. Cours pratique de langue japonaise. (Cl. E. Maitre.) 484

VII. — Notes bibliographiques 487

CHRONIQUE.

Indochine 490
Japon. 499
France 505
Allemagne 527
Angleterre 528
Pays-Bas. 528
Suisse. 528

NÉCROLOGIE.

Prosper Odend'hal. (L. Finot.) — Charles Carpeaux. (H. Parmentier.) — Dr Alexandre Liétard. (P. Cordier) 529

CORRESPONDANCE.

Note de M. O. Franke et réponse de M. Pelliot. — Note de M. Ed. Huber. 540

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. 542

N° 3, juillet-septembre 1904

I. — Notes chinoises sur l'Inde. IV. *Le pays de Kharoṣṭra et l'écriture kharoṣṭrī* par M. S. Lévi 545

II. — La littérature historique du Japon des origines aux Ashikaga (2e *article*), par M. Cl. E. Maitre 580

III. — Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam, par MM. L. Cadière et P. Pelliot 617

IV. — Notes d'épigraphie. VII. *L'inscription de Prăḥ Khan*. VIII. *Inscription de Prăḥ Thāt Kvan Pir*. IX. *Les plateaux du Núi Cam*. X. *Le* rasung batau *de Ban Metrnot*, par M. L. Finot 672

V. — Deux inscriptions en Kharoṣṭhī du Musée de Lahore, par M. A.-M. Boyer 680

VI. — L'inscription chame de Biên-hoa par M. A. Cabaton 687

VII. — Inscription de Bhavavarman II, roi du Cambodge, par M. G. Cœdès 691

VIII. — Études de littérature bouddhique. I. *Le Rāmāyaṇa et les Jātakas*. II. *Le trésor du roi Rhampsinite*. III. *Pañcatantra*, v, 1. IV. *Trois contes d'Açvaghoṣa conservés dans le Divyāvadāna*, par M. Ed. Huber . . 698

NOTES ET MÉLANGES.

I. — J. Ph. Vogel. — Le Kubera du Čandi Mĕndut 727

II. — Dr. Brengues. — Les cérémonies funéraires à Ubon 730

III. — Adh. Leclère. — Une campagne archéologique au Cambodge 737

BIBLIOGRAPHIE.

I. — Indochine.

G. Dumoutier. Le rituel funéraire des Annamites. (P. Pelliot) 750

II. — Inde.

J. Vinson. Manuel de langue tamoule. (Ed. Huber.) — *A. O. Ivanovski*. Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā ». (P. Pelliot.) — *J. Hertel*. Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra. (Ed. Huber.) — Le Gītagovinda, tr. *Courtillier*. (L. Finot). — *V. Henry*. La magie dans l'Inde antique. (L. F.) — *B. G. Mazumbar*. On the Bhaṭṭikāvya (L. F.) — *E. Hultzsch*. Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus. (L. F.) — *F. B. Workman*. Some little-known Chalukyan Temples. (L. F.) 751

III. — Chine (P. Pelliot).

F. W. K. Müller. Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan. — *J. de Moidrey*. Observations anciennes de taches solaires en Chine. Variation diurne de la déclinaison en Chine. — *S. Couvreur*. Dictionnaire classique de la langue chinoise 760

IV. — Japon. (Cl. E. Maitre.).

J. Batchelor. A Grammar of the Ainu Language. — *Washio Junkei.* Nihon bukka jinmei jisho. — *Ôwada Tateki.* Nô no shiori. 762

V. — Généralités et divers.

Sir H. Yule. The book of Ser Marco Polo, rev. par *H. Cordier* (P. Pelliot). 768

VI. — Notes bibliographiques. 772

CHRONIQUE.

Indochine. 778
Inde 785
Chine. 785
Japon. 785
Insulinde. 786
Allemagne 789

NÉCROLOGIE.

Gustave Dumoutier (Cl. E. Maitre.). 790

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. 804

N° 4. octobre-décembre 1904

I. — Les monuments du cirque de Mĩ-sơn, par M. H. Parmentier. 805
II. — Notes d'épigraphie. XI. *Les inscriptions de Mĩ-sơn*, par M. L. Finot. . 897
III. — La Sāṃkhyakārikā, étudiée a la lumière de sa version chinoise *(Suite et Fin)*, par M. J. Takakusu 978

NOTES ET MÉLANGES.

L. Cadière. — Monographie de a, voyelle finale non-accentuée, en annamite et en sino-annamite. 1065

BIBLIOGRAPHIE.

I. — Indochine.

E. Nordemann. Chrestomathie annamite (L. Cadière.)— *Hàn-thái-Dương et Đỗ-Thận.* Vocabulaire grammatical franco-tonkinois (L. Cadière.) — *A. Neton.* L'Indochine et son avenir économique (Cl. E. Maitre). . . . 1082

II. — Inde.

V. Henry. Les littératures de l'Inde (L. F.) — *H. Jacobi*. Mahâbhârata, Inhaltsangabe, Index und Concordanz des Calcuttaer und Bombayer Ausgaben (L. Finot.) — *V. Fausböll*. Indian Mythology according to the Mahâbhârata (Ed. Huber). — *R. Pischel*. Gutmann und Gutweib in Indien. (Ed. Huber). — *A. Ballini*. Pañcaçati-prabhodhasambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Çubhaçīla-gaṇi (Ed. Huber). — *T. W. Rhys Davids*. Buddhist India (Ed. Huber). — *Stanley Lane Poole*. Mediæval India under Mohammedan Rule (Ed. Huber). 1089

III. — Chine.

C. Sainson. Nan-tchao ye che, histoire particulière de Nan-tchao (L. Pelliot). — *A. Forke*. Mu Wang und die Königin von Saba (Ed. Huber). 1094

IV. — Japon.

M. Courant. Ôkoubo (Cl. E. Maitre) 1131

V. — Notes bibliographiques 1137

CHRONIQUE.

Indochine 1142
Asie centrale 1144
Chine 1145
Suisse 1146

NÉCROLOGIE.

François-Joseph Schmitt (L. Finot.). 1147

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. 1148

ERRATUM

P. 155, note 3, ligne 6. *Au lieu de* Çrītribhuvanāditya°, *lire* Çrītribhuvanāditya°.

P. 158, note 1. Par monts K'ien-t'o (乾陁山), il est probable qu'il faut entendre le Gandhamādana, et non les monts du Gandhāra

P. 219, ligne 25. *Au lieu de* prince Mou de l'état de Ts'in, *lire* roi Mou des Tcheou.

P. 241, note, ligne 1. *Au lieu de* 史, *lire* 使.

P. 341, ligne 21. *Au lieu de* liste .. donnée par Baros, *lire* liste ... donnée par Barros,

P. 352, note 5, ligné 7. *Au lieu de* M. Kirth, *lire* M. Hirth.

P. 356, note 1. L'équivalence *sa-pao* = *sārthavāha* n'est en réalité pas nouvelle, puisqu'elle est déjà indiquée dans le *Foë kouë ki* de Rémusat. On ne comprend pas pourquoi les traducteurs suivants l'ont négligée.

P. 357, note, ligne 7. *Au lieu de* Ko-li-cheng-hia-a°, *lire* Ko-li-cheng-hia-la°.

P. 368, note 1, ligne 4. La date de 767 est à rejeter, puisque les travaux de Fong-kia-yi à Tche-tong sont déjà mentionnés dans l'inscription de 766.

P. 390, ligne 15. *Au lieu de* La 17[e] année *tcheng-kouan* (642), *lire* La 17[e] année *tcheng-kouan* (643).

P. 391, note 1, ligne 2. *Au lieu de* 642, *lire* 643.

P 404, ligne 21. *Au lieu de* Bôc-lac, *lire* Bô-lac.

P. 407, ligne 6. Le rapprochement de Lang-ya-sieou = Ñaṅkasoï a été fait antérieurement par M. Gerini dans un article de l'*Asiatic Quarterly Review* que la Bibliothèque de l'Ecole française ne possède pas.

P. 621, note, ligne 16. *Au lieu de* 阮土固, *lire* 阮士固.

P. 500, ligne 20 *Au lieu de* 1895, lire 1897.

P. 615, ligne 21. *Au lieu de* 命宣, *lire* 宣命.

P. 711, note 2, ligne 1. *Au lieu de* dryās, *lire* aryās.

P. 721, dernière ligne du texte. *Lire* : « Echangez les trois conditions stables pour les trois conditions instables ».

P. 753-754. Remplacer partout l'initiale J par I (= Ivanovski).

P. 780, ligne 29. *Au lieu de* Bautan, *lire* Boutan.

P. 786, Insulinde, ligne 11. *Au lieu de* Pavan *lire* Pavon.

P. 787, ligne 21. *Au lieu de* Pari, *lire* Sari.

P. 787, ligne 41. *Au lieu de* Ridal, *lire* Kidal.

P. 805, note 1, ligne 6. *Au lieu de* compagne, *lire* campagne.

P. 808, ligne 4. *Au lieu de* en pente de, *lire* en pente douce.

P. 822, ligne 7. *Au lieu de* avance, *lire* avancée.

P. 822, ligne 26. *Après* d'une tour, *ajouter* la tour A_4.

P. 824, ligne 11. *Au lieu de* à un corps, *lire* à mi corps.

P. 824, ligne 35. *Au lieu de* battre, *lire* buter.

P. 824, ligne 36. *Au lieu de* de la saillie *lire* d'une saillie.

P. 825, ligne 37. *Au lieu de* Đồng-dương, *lire* Đồng-dương.

P. 830, ligne 33. *Ajouter une virgule après* en bas.

P. 856, dernière ligne. *Au lieu de* D_1 *et* figure 32, *lire* C_1 *et* figure 27.

P. 857, ligne 66. *Au lieu de* figures 30 et 32, *lire* figures 28 et 30.

P. 859, ligne 2. *Au lieu de* nord-ouest, *lire* nord, ouest.

P. 861, ligne 3. *Au lieu de* dressée, *lire* dérasée.

P. 880, ligne 31. *Au lieu de* trône, *lire* tronc. — La fig. 39 représente sans doute Râvana essayant — vainement d'ailleurs — de soulever Çiva assis sur sa montagne favorite du Kailaça.

P. 882, ligne 18. *Au lieu de* Ce petit *lire* Le petit.

P. 882, ligne 39. *Au lieu de* basse, *lire* base.

P. 894, ligne 17. *Au lieu de* D *lire* D_1.

HANOI. — IMP. F.-H. SCHNEIDER



RB.

